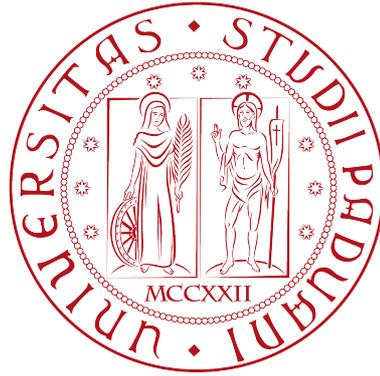


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE



DIPARTIMENTO DI STORIA

Scuola di Dottorato in Scienze Storiche

Curriculum in Storia del Cristianesimo e delle Chiese

CICLO XXIV

**LA POLITICA DELLE RELIQUIE DEI PAPI
NELL'ALTO MEDIOEVO
(IV-VIII SECOLO)**

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'Indirizzo: Ch.mo Prof. Paolo Bettiolo

Supervisori: Ch.mi Prof. Maria Cristina La Rocca e Régine Le Jan

Dottoranda: Laura Porceddu

Data di consegna: 31/01/2013

Indice

Elenco delle tavole	5
Abbreviazioni	7
INTRODUZIONE	9
PREMESSA METODOLOGIA	15
I. Le coordinate storiografiche	17
1. Il culto dei santi e delle reliquie 17; – 2. La reliquia come oggetto di valore e di prestigio 21; – 3. Le reliquie come omaggio: antropologia del dono 25.	
II. Le fonti	33
1. Le fonti archeologiche e la valorizzazione dei santuari romani 33; – 2. Il <i>Liber pontificalis</i> e la memoria dei vescovi di Roma 38; – 3. Gli epistolari papali: una tradizione difficile 41.	
LA PROPAGANDA PER I CULTI E LA LORO DIFFUSIONE LONTANO DA ROMA (366-590)	51
I. Papa Damaso e Roma capitale della piet�	53
1. Bibliografia 53; – 2. Introduzione 58; – 3. I luoghi della devozione 60; – 4. I <i>carmina</i> damasiani: per un'idea di santit� romana 69; – 5. Conclusioni 85.	
II. Dalle tombe dei martiri al dono della reliquia	89
1. Bibliografia 89; – 2. Introduzione 93; – 3. I santuari urbani e suburbani 95; – 4. Reliquie e culti romani lontani dalla capitale 121; – 4. Conclusioni 137.	
GREGORIO MAGNO E LE RELIQUIE COME DONO	141
III. Il concetto di reliquia: i <i>Dialogi</i>	143
1. Introduzione 143; – 2. Uno strumento per l'episcopato: la raccolta di miracoli 143; – 3. Esiste un rapporto tra le spoglie mortali, le reliquie e le anime dei defunti 145; – 4. <i>Corpus e reliquia</i> 151.	
IV. Le reliquie nel <i>Registrum epistolarum</i>	153
1. Un punto di vista condizionato dalla tradizione del <i>Registrum epistolarum</i> 153; – 2. La rete relazionale di Gregorio Magno 155; – 3. <i>Reliquiae, sanctuaria e benedictiones</i> 158; – 4. La lettera a Costantina imperatrice 162.	
V. La <i>clavis beati Petri</i>	177
1. Una reliquia preziosa: la <i>clavis beati Petri</i> 177; – 2. La lettera a Teoctista, sorella dell'imperatore, e ad Andrea, <i>vir illustris</i> 180; – 3. Le <i>claves beati Petri</i> agli amici costantinopolitani 191; – 4. L'appoggio ad Anastasio, vescovo di Antiochia 196; – 5. I rapporti con i re occidentali 199.	
VI. Oltre il dono della <i>clavis</i>	219
1. La regina Teodolinda e i difficili rapporti con i Longobardi 219; – 2. Gregorio Magno e lo scambio di reliquie con le altra diocesi 226; – 3. L'importanza delle reliquie nella consacrazione degli edifici 230.	
VII. La reliquia come strumento politico	235
1. La romanit� delle reliquie degli apostoli e dei martiri 235; – 2. La <i>clavis beati Petri</i> come dono prezioso 237.	
L'EREDIT� DEI GREGORIO NEL VII E NELL'VIII SECOLO	243
VIII. Vecchie strategie e nuovi significati	245
1. Bibliografia 245; – 2. Introduzione 248; – 3. La definitiva conquista dello spazio urbano e le prime traslazioni dei santi dalle catacombe 249; – 4. I rapporti internazionali e lo scambio di doni con i regni occidentali 264; – 5. Conclusioni 282.	
CONCLUSIONI	287
Bibliografia	301
1. Fonti 301; – 2. Studi 304.	

Indice delle tavole

Pianta degli interventi di papa Damaso nel suburbio di Roma	67
Tabella delle <i>claves beati Petri</i> inviate da papa Gregorio Magno	179

Abbreviazioni

- AASS* *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur; vel a catholicis scriptoribus celebrantur; quae ex Latini set Graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustravit Ioannes Bollandus Societatis Iesu thoelogus, servata primigenia scriptorum phrasi, 67 voll., Parisiis 1643-.*
- CCSL* *Corpus Christianorum. Series latina, Brepols, Turnholti 1953-.*
- ICUR* *Inscriptiones Christianae Urbis Romae, nova series, Pontificium Institutum Archaeologiae Christianae, in Civitate Vaticana 1922-.*
- JE* *Ab condita ecclesia ad annum DXC, edidit Ferdinand Kaltenbrunner, in Regesta Pontificum Romanorum, a cura di Philippe Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Samuel Loewenfeld, Ferdinand Kaltenbrunner, Paul Ewald, vol. I, Lipsiae 1885, pp. 1-140.*
- JK* *Ab anno DXC usque annum DCCCLXXXII, edidit Paul Ewald, in Regesta Pontificum Romanorum, a cura di Philippe Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Samuel Loewenfeld, Ferdinand Kaltenbrunner, Paul Ewald, vol. I, Lipsiae 1885, pp. 141-422.*
- MGH* *Monumenta Germaniae Historica, Hannover-Berlin-Munich, 1826-.*
- Auct. Ant.* *Auctores antiquissimi*
- Epp.* *Epistolae*
- Epp. sel.* *Epistolae selectae in usum scholarum*
- LL. nat. Germ.* *Leges nationum Germanicarum*
- SS.* *Scriptores (in folio)*
- SS. rer. Merov.* *Scriptores rerum Merovingicarum*
- SS. rer. Germ.* *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*
- SS. rer. Merov., N.S.* *Scriptores rerum Merovingicarum. Nova series*
- PL* *Patrologiae cursus completus. Series latina (218 voll.), accurante MIGNE J.-P., apud Migne editorem, Parisiis 1878-1880.*
- SCh* *Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris 1941-.*

INTRODUZIONE

La fine della tarda antichità e i primi secoli del medioevo segnano l'inizio dell'interesse più vivo per le reliquie, a Roma come nel resto della cristianità. Oggetto di devozione, considerato fino a qualche decennio fa, come il culto dei santi, espressione del folklore popolare slegato dai vertici ecclesiastici e per questo motivo fenomeno poco controllabile, nella critica di oggi la reliquia appare un elemento significativo della cultura cristiana ad ogni livello e proprio per questo meritevole di entrare anche in ambiti che esulano dall'agiografia *tout court*. Anzi, pur partendo dagli studi agiografici, che costituiscono un imprescindibile punto di riferimento per la definizione della reliquia in sé e il culto a lei tributato nelle diverse epoche storiche e senza la quale appare impossibile interpretare correttamente il rapporto con quest'oggetto sacro, le memorie dei santi devono essere considerate come parte integrante dello studio dell'evoluzione della cristianità, sia dal punto di vista della riflessione teologica, sia da quello della dimensione politica.

Il culto dei santi e delle reliquie, infatti, viene incontro a quel bisogno di contatto con il divino che pervade tutti gli strati della società, e, contemporaneamente alla devozione popolare, si sviluppa la giustificazione teorica che ne sta alla base. Il santo diventa un ottimo intermediario tra cielo e terra perché, grazie ai suoi meriti, è ammesso direttamente alla gloria celeste, ponendosi in una situazione privilegiata per comunicare con quel Dio trascendente che si colloca al di sopra di tutto il mondo, terreno e ultraterreno¹. Questo contatto passa più agevolmente per il tramite delle reliquie perché «le corps, même mort, conserve la marque ou l'empreinte de l'âme: ainsi le pouvoir miraculeux des restes des saints proviendrait de la qualité exceptionnelle de l'âme qui les a imprégnés»².

Il rapporto tra la reliquia e le autorità, siano esse laiche o ecclesiastiche, viene a

¹ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 241), École Française de Rome, Rome 1981, pp. 173-183; Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* («Einaudi Paperbacks», 144), Einaudi, Torino 1983, pp. 101-117.

² Edina Bozóky, *Le culte des reliques*, in «Clio.fr», 2005: www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp (consultato il 17 gennaio 2013).

svilupparsi proprio in seno a questo principio, perché controllare l'accesso ai santi, alle loro tombe e alle loro reliquie diventa un modo per controllare l'accesso al divino, garantendo a chi gode di questo ruolo un efficace strumento di esercizio del potere. Se, infatti, da parte delle istituzioni appare impossibile gestire un rapporto senza intermediari col divino, che può avvenire ovunque e senza la necessità di strumenti particolari, il tramite del santo può essere facilmente guidato semplicemente amministrando i luoghi di culto, regolamentandone l'accesso e moderando la distribuzione di *souvenirs*. Ma al di là della padronanza sull'aspetto fisico del culto, i santi possono garantire un altro tipo di potere, che deriva da un legame spirituale, certamente più difficile da raggiungere, ma più duraturo e più spendibile, anche in contesti che non prevedono l'accesso diretto ai poli culturali. Si sviluppano così una serie di espedienti volti a dimostrare un vincolo personale con il santo, che diventa *patronus* di un singolo individuo, di un gruppo definito di persone o di una determinata istituzione, tanto che si diffonderanno una serie di cerimonie volte a ricreare e manifestare pubblicamente questo legame³.

Naturalmente non tutti i santi godono della stessa popolarità, e quindi anche dello stesso potere. Alcuni sono indiscutibilmente riconosciuti in tutta la cristianità e hanno una grande risonanza ovunque, altri sono venerati solo localmente e le ripercussioni del loro culto non si estendono oltre il confine della città o della diocesi, e queste caratteristiche si riflettono anche su chi si è votato a loro. Una volta stabilito il legame spirituale con un santo, occorre, infatti, accrescerne il prestigio per garantirsi un buon "rendimento politico", attraverso strategie che passano dall'esaltazione delle eccezionalità in vita e in morte del *vir Dei*. Il miracolo in questo processo occupa un posto fondamentale, perché garantisce la potenza del santo e, di conseguenza, la sua vicinanza a Dio.

La soluzione romana non si discosta da questo *iter*: appropriazione della memoria del/dei santo/i, sia dal punto di vista materiale sia da quello spirituale, e valorizzazione della sua/loro figura attraverso l'esaltazione della sua/loro condotta, della sua/loro autorità e del suo/loro ruolo privilegiato con Dio. Il culto dei santi romani, e più specificamente del santo romano per eccellenza, Pietro, è già stato individuato come fattore importante per lo sviluppo dell'autorità non solo spirituale ma anche politica della Sede romana, perché i pontefici hanno sempre messo in evidenza come Cristo gli abbia affidato uno speciale *mandatum* che lo rendesse di diritto il primo degli apostoli, superiore a qualunque altro componente della

³ Edina Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, Paris 2006, p. 119.

Chiesa: Pietro è la pietra su cui si fonda tutta la Chiesa, e a lui solo sono state affidate le chiavi del cielo. La Chiesa di Roma si era appropriata della memoria dell'apostolo, forte del fatto che aveva trovato la morte nell'antica capitale e lì era stato sepolto, così da rendersi l'unica depositaria della sua eredità e vera interprete del suo messaggio⁴.

Analogamente si appropria anche della memoria dell'altro principe degli apostoli, Paolo, anch'egli martirizzato e sepolto a Roma, che tuttavia non godrà mai dello stesso successo di Pietro. Tra tarda antichità e alto medioevo, infatti, la figura di Paolo non ha una forte autonomia, ma è sempre associata a quella di Pietro, insieme al quale formano una coppia di santi illustri, di *nova sidera* che rifondano la città pagana e la ricreano cristiana e santa, in opposizione agli antichi fondatori pagani. E proprio questo ruolo di co-fondatori renderà Pietro e Paolo ancora più legati alla Sede romana, a cui donerà un prestigio senza eguali, sia in oriente che in occidente, perché i due santi più illustri di tutta la Chiesa cristiana si sono trovati a Roma e lì hanno subito il martirio, insieme, nello stesso giorno. Solo grazie a questa coincidenza di tempo e di luogo Pietro e Paolo sanciscono definitivamente l'accostamento l'uno all'altro, attraverso cui il loro ruolo all'interno della Chiesa cresce perché si rafforzano reciprocamente: associati nel martirio, nel *dies natalis*, i due apostoli confermano la sanzione l'uno dell'altro, perché i due *principes apostolorum* non potevano che trovare la morte assieme⁵.

A completare questo *curriculum* di santità, si collocano gli altri santi romani, tutti martirizzati in età antica o durante le successive persecuzioni imperiali e di cui si conserva la memoria presso la tomba. La romanità rappresenta sempre un requisito fondamentale, una *conditio sine qua non*, per entrare nell'"olimpò" dei santi meritevoli di culto, anche in presenza di personaggi non nativi della città e quindi forzatamente acquisiti *ad hoc* da Roma. Nella loro celebrazione, le origini dei santi stranieri – Pietro e Paolo inclusi – vengono completamente omesse in favore della valorizzazione della loro identità romana, assimilata alla cittadinanza tramite il sacrificio del martirio: così come il *dies natalis* non corrisponde al giorno della nascita terrena ma a quello della rinascita celeste, e quindi della morte, così la patria non è quella in cui si nasce, ma quella in cui si muore e si raggiunge la vera vita.

All'interno di questo processo di affermazione della Sede romana, le reliquie svolgono un

⁴ Cfr., fra tutti, Michele Maccarrone, «*Romana Ecclesia, Cathedra Petri*» («Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica», 47), 2 voll. a cura di Pietro Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Herder, Roma 1991.

⁵ Rudolf Brändle, *Petrus und Paulus als «nova sidera»*, in «Theologische Zeitschrift», 48 (1992), pp. 207-17; Elena Zocca, *Pietro e Paolo «nova sidera». Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma fra I e IV secolo*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 75/1 (2009), pp. 271-38.

ruolo importante, diventando manifestazione tangibile di quanto esplicitato dalle riflessioni contenute nelle lettere dei pontefici e nei documenti ufficiali della Chiesa di Roma⁶. A partire dall'età di Damaso si assiste a una progressiva presa di coscienza delle potenzialità che offrono le reliquie in sede di affermazione del proprio potere e di capacità di gestione dei rapporti con gli altri potenti dell'epoca, proprio attraverso i passaggi qui descritti: in un primo periodo, con la valorizzazione delle catacombe e la costruzione di santuari che celebrano i martiri romani, il vescovo di Roma si appropria della memoria dei santi illustri che avevano trovato la morte in quella città; una volta garantita la romanità dei santi, si cerca di valorizzarne la figura fuori dal contesto locale, sia promuovendo il pellegrinaggio alle catacombe e alle basiliche martiriali, sia diffondendo le loro reliquie affinché siano fondati santuari in loro nome anche altrove così che si sviluppi il loro culto lontano da Roma; infine, una volta consolidato questo culto, vi è un ritorno a Roma, col tentativo di creare dei legami con i potenti contemporanei attraverso l'uso della reliquia come dono privilegiato, gestito dai vescovi romani e a loro simbolicamente vincolato.

Gli studi sociologici in materia di dono appaiono qui imprescindibili per entrare nel cuore del problema: se da una parte, infatti, i vescovi di Roma si muovono in un contesto in cui è la cultura cristiana ad attribuire determinati significati all'oggetto reliquia, dall'altra non si può ignorare che il dono è carico di valenze che vanno oltre questa cultura, che sono permeate nella società ben prima della sua cristianizzazione e che rendono il vincolo del dono così importante. Senza questi portati sociali, infatti, gran parte del gesto dell'invio della reliquia come omaggio perderebbe di significato, mentre acquista tanto più valore se si rivolge uno sguardo a questo orizzonte. L'offerta della reliquia, infatti, possiede un "valore di legame" che permette di essere sfruttata per instaurare dei rapporti con degli interlocutori ben definiti⁷, ma crea anche un debito che prevede un contro-dono che equivalga, in qualche modo, a quanto ricevuto⁸. Tuttavia, la natura stessa della reliquia, tanto più di santi importanti di cui si è costruita una forte memoria come nel caso di Pietro o di Paolo, non permette una compensazione da parte del beneficiario, perché nessun oggetto, per quanto prezioso, può eguagliare uno strumento di salvezza come la memoria di un martire.

La costruzione della memoria dei santi e del loro legame alla Chiesa di Roma e, quindi, al

⁶ Michele Maccarrone, «*Sedes apostolica-vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in «*Romana Ecclesia, Cathedra Petri*» op. cit., pp. 1-101.

⁷ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Fayard, Paris 1996.

⁸ Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* («Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Scienze sociali», 160), Einaudi, Torino 2002³, p. 117.

suo vescovo, e la loro valorizzazione al di fuori degli orizzonti locali rappresentano una tappa preliminare imprescindibile per lo sviluppo del passo successivo, senza cui però la prima fase non avrebbe un grande significato. Ricostruire questo passaggio appare fondamentale, perché i due movimenti sono inevitabilmente legati tra di loro, e occorrono secoli perché tutto il processo venga portato a termine. Solo dopo questo periodo, infatti, il dono della reliquia romana acquisterà definitivamente il significato che viene costruito dal pontificato di Damaso, sviluppato nel V e nel VI secolo, consolidato da Gregorio Magno e ripreso, per la definitiva sanzione, nel VII e nell'VIII secolo, per essere consegnato successivamente all'età carolingia, che saprà sfruttarla al meglio grazie a questo lungo periodo di gestazione.

Il presente studio vuole quindi provare a ricostruire questo lento processo, nel tentativo di evidenziarne i passaggi salienti e i principali protagonisti, attraverso gli strumenti che la precedente ricerca agiografica, che ha già ben delineato il ruolo politico della reliquia, e gli studi sociologici in materia di dono hanno fornito. La ricostruzione è necessariamente condizionata e resa difficile dalla mancanza delle fonti o dal loro scarso interesse per la reliquia come dono, per cui ripercorrere tutte le tappe nei più piccoli particolari diventa spesso impossibile, ad eccezione dei due grandi momenti che segnano l'evoluzione, il pontificato di Damaso e quello di Gregorio, a cui, non a caso, sono dedicati rispettivamente il primo capitolo e tutta la seconda parte. I vescovi del V e VI secolo, invece, verranno trattati collettivamente in quanto *trait d'union* tra questi due momenti significativi, mentre quelli tra VII e VIII rappresentano una cartina di tornasole per verificare quali elementi escano canonizzati dal pontificato di Gregorio Magno e quali, invece, vengano rigettati perché considerati, evidentemente, non funzionali. La scelta di fermarsi al periodo immediatamente precedente all'avvento di Carlo Magno è dettata dalla volontà principale di ricostruire la nascita di questo processo e dalla consapevolezza che la realtà carolingia, data la complessità della materia, richiederebbe uno studio specifico e ad esso completamente votato.

PREMESSA METODOLOGICA

LE COORDINATE STORIOGRAFICHE

1. *Il culto dei santi e delle reliquie*

Senza voler ripercorrere un tema vasto e complesso come l'evoluzione della moderna ricerca agiografica¹, è d'obbligo rilevare alcune linee guida lungo cui si sono sviluppati gli attuali studi sulla santità, perché i vescovi romani si muovono in un contesto culturale che attribuisce ai santi uno *status* particolare, riconosce loro un preciso ruolo all'interno della società e stabilisce le regole con cui ci si può entrare in contatto. A partire dalle opere di erudizione del XVII e XVIII secolo e al conseguente lavoro di critica ai testi, iniziato all'indomani della Controriforma e di cui gli *Acta sanctorum* sono certamente il prodotto più noto², gli studiosi hanno cercato di ricostruire questo sistema di valori condivisi, senza cui non si possono spiegare né le modalità né gli scopi delle strategie adottate dai pontefici per l'affermazione della propria Sede.

Occorre aspettare l'inizio del secolo scorso per incontrare i primi studi che non hanno lo scopo di ricostruire la memoria dei diversi santi della tradizione cristiana e non guardano ai testi agiografici come esclusiva testimonianza della storicità di un culto. Il bollandista Hippolyte Delehaye attribuì alle leggende agiografiche la dignità di testi letterari e li rese meritevoli di studio per il loro valore in sé, nonostante la sfiducia riposta nelle tecniche della filologia ritenute insufficienti per ricostruire testi con una tradizione così fluida³. Delehaye fornì una prima spiegazione alla nascita del culto dei santi e ne descrisse lo sviluppo nella

¹ Per una prima panoramica dell'evoluzione della ricerca agiografica a partire dal Seicento, cfr. Victor Saxer, *La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi. Breve profilo storico*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 333-45, che, seppur ormai datato, costituisce un'ottima introduzione all'argomento, anche per i numerosi spunti bibliografici.

² Non si possono dimenticare altre importanti opere, come il *Martirologio romano* di Cesare Baronio o gli *Acta sanctorum Ordinis sancti Benedicti* di Jean Mabillon e Luc D'Achéry. Sugli *Acta Sanctorum* e l'attività dei Bollandisti, cfr., in particolare, *De Rosweyde aux «Acta Sanctorum». La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007)* («Subsidia hagiographica», 88), éd. par Robert Godding *et al.*, Société des Bollandistes, Bruxelles 2009.

³ Hippolyte Delehaye, *Les passions des martyrs et le genre littéraires*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1921, pp. 259-99. Cfr. Bernard Joassart, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme* («Subsidia hagiographica», 81), 2 voll., Société des Bollandistes, Bruxelles 2000. Cfr. Emore Paoli, *Agiografia, filologia, storia*, in «Sanctorum», 1 (2004), pp. 51-65.

tarda antichità, con opere come *Les origines du culte des martyrs* (1912) e «*Sanctus*». *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, del (1927)⁴, in cui, pur riconoscendo la peculiarità cristiana del fenomeno, mostrò come le modalità secondo cui si sviluppa sarebbero derivate dal culto dei morti proprio della cultura romana, sfruttando le “strutture d'accoglienza” della religione tradizionale. Il legame con questa cultura, infatti, appare fondamentale, soprattutto se si considera che nella Roma in cui operano gli ultimi vescovi tardoantichi la componente pagana, con tutti i suoi portati religiosi, intellettuali e politici, è ancora molto attiva, a partire dal quel principio di intangibilità del corpo del santo, che, almeno in questo aspetto, lo rende del tutto simile a quello dei morti comuni⁵.

Dalla cultura romana è mutuata anche l'idea del patrono, con il passaggio da un piano politico-sociale a uno religioso-spirituale dei termini *patronus* e *cliens* del latino classico che, come ha osservato Alba Maria Orselli ne *L'idea e il culto del santo patrono cittadino* (1965)⁶, nella cultura cristiana segna il rapporto di protezione tra il santo e la sua città. A riguardo André Vauchez ha coniato l'espressione “religione civica” per definire l'utilizzo dei valori della vita religiosa da parte di chi detiene il potere per legittimare e celebrare il potere stesso⁷, secondo modalità che si sarebbero definite nella sua forma più specifica solo nel basso medioevo⁸. Tuttavia, già nella tarda antichità si possono intravedere alcune sue caratteristiche, quali soprattutto il ruolo di difesa che il santo assume nei confronti della propria città e la ricerca dell'appropriazione della sua memoria da parte del vescovo. È esattamente la strategia che si può osservare nei pontefici tardoantichi e altomedioevali, impegnati a mostrare quanti

⁴ Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1912; «*Sanctus*». *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1927.

⁵ Il *Codex Theodosianus* conserva in tal senso una normativa molto rigida (*Cth.*, ix, 17 [*De sepulchri violati*]), che venne recepita anche dai regni barbarici. Per la tradizione normativa romana, cfr. Fernand de Visscher, *Les droit des tombeaux romaines*, Giuffè, Milano 1963; Paola Cuneo, *La legislazione tardo-imperiale in materia di sepolcri*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 135-55; Giulio Vismara, *I morti nella tradizione del diritto romano*, in «*Studi Medievali*», ser. 3, 40 (1999), pp. 499-514. Per la ricezione nelle legislazioni dei regni barbarici, cfr., «*Edictum Theodorici*», a cura di Giulio Vismara, *Scritti di storia giuridica*, vol. 1 (*Fonti del diritto dei regni germanici*), Giuffè, Milano 1987, p. 58, n. 184.

⁶ Alba Maria Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* («*Studi e ricerche*». Università degli studi di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia. Nuova serie», 12), Zanichelli, Bologna 1965. Cfr. Ead., *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979*, vol. 1, Herder, Roma 1981, pp. 771-84.

⁷ André Vauchez, *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Âge*, in *Patronage and public in the Trecento. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium (Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 June 1984)*, Olschki, Firenze 1986, pp. 59-80.

⁸ *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle d'Occident (XI^e-XVIII^e siècle)" de l'Université Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-22 juin 1993)* («*Collection de l'École Française de Rome*», 213), éd. par. André Vauchez, École Française de Rome, Rome 1995.

gloriosi martiri difendono la città di Roma⁹ e a gestirne il culto per veicolare i giusti messaggi non solo teologico-spirituali ma anche politici.

Alla base di questo fenomeno si colloca quel bisogno di protezione spirituale e materiale messo in luce da Peter Brown nel suo *Il culto dei santi* (1981)¹⁰ e che porta alla deposizione delle reliquie nelle chiese principali con la funzione di patrono celeste sul modello del *patronus* della società romana, garante dei suoi *clientes*. Non a caso i pontefici romani saranno impegnati, per tutto il periodo preso in esame da questo lavoro, a evidenziare il legame dei santi con la città di Roma, che gode di quella corona di martiri, costituita dalle catacombe, posta a sua protezione.

Tuttavia la possibilità di assumere il santo come protettore e guardiano della città si deve necessariamente basare su un condiviso sistema di significati teorici e spirituali che possano giustificare la capacità del santo di compiere miracoli e di agire attivamente nel mondo terreno. Il convegno promosso da Charles Pietri presso l'École Française de Rome, *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (1991)¹¹, ha fornito in questo senso un ottimo strumento per individuare la funzione teologica, politica e culturale del culto dei santi, recuperando l'impianto teorico su cui si basano anche i vescovi romani. Quel che emerge è che, grazie alla loro capacità di intercedere presso Dio per il raggiungimento della salvezza, i santi diventano un ottimo mezzo per l'affermazione e la conservazione del potere sia ecclesiastico che secolare, perché gestire il loro culto significa controllare il contatto tra mondo terreno e mondo ultraterreno: sono i vescovi che scelgono quali santi sono meritevoli di culto, e quindi hanno la capacità di aiutare i fedeli a conquistare la vita eterna, così come la costruzione della memoria, attraverso le epigrafi che collocano presso le tombe dei martiri, determina quali valori i santi debbano veicolare, facendo emergere il più possibile la loro romanità.

Il corpo assume un'importanza fondamentale in quanto manifestazione visibile e tangibile dell'eccezionalità del santo, come ben ha evidenziato *Heilige und Reliquien* (1984) di Arnold Angenendt¹², a partire dall'idea di incorruttibilità del corpo del santo che,

⁹ Per il ruolo civico dei martiri di Roma, cfr. Glen Warren Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 41-57.

¹⁰ Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983 [ed. or. *The cult of saints. Its rise and function in Latin christianity* («Haskell lectures on history of religions. New series», 2), The University of Chicago Press, Chicago 1981].

¹¹ *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza (Rome, 27-29 octobre 1988)* («Collection de l'École Française de Rome», 149), École Française de Rome, Rome 1991.

¹² Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur*

anticipando in qualche modo il destino di resurrezione della carne, si preserva intatto dopo anni e, a volte, persino risanato. Inoltre, osserva Luigi Canetti in *Frammenti di eternità* (2002)¹³, per la società romana i cadaveri non sono oggetti inermi ma «presenze reali delle persone [...], viventi in uno *status* esistenziale diverso e non sempre irreversibile»¹⁴, così che, diventato un soggetto attivo, il santo che manifesta la propria *virtus* in risposta alle pratiche votive e sacrificali appare come un interlocutore con cui occorre essere in sintonia, affinché egli non neghi la sua grazia.

La *virtus* del santo, però, si trasmette anche agli oggetti che entrano in contatto con questo “corpo vivo”, così che ne diventano parte e determinano la presenza del santo ovunque esse si trovino. Il convegno organizzato nel 1997 da Edina Bozóky e Anne-Marie Helvetius, e confluito nel volume *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (1999)¹⁵, ha cercato di capire come nasca il concetto di reliquia e come essa faccia parte integrante del santo a cui appartiene, così da mostrarne la volontà e da apparire essa stessa un oggetto vivo e persino senziente. La spiegazione addotta da Gregorio Magno riguardo l’incertezza di fornire all’imperatrice Costantina la reliquia della catena di s. Pietro, in quanto è solo la volontà dell’apostolo che determina il successo o il fallimento dell’operazione di limatura¹⁶, presuppone che il santo e la sua reliquia siano entrambi dei soggetti vivi e senzienti, che possono accogliere o meno le richieste di quanti gli si rivolgono.

Il principio di trasferimento della *virtus* dal corpo del santo agli oggetti che entrano in contatto con lui, è valido anche per l’ambiente che lo ospita, come hanno fatto emergere gli studi raccolti da Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia in *Luoghi sacri e spazi della santità* (1990)¹⁷ e la serie degli atti dei convegni promossi dall’École Française de Rome all’interno del progetto *Santuari d’Italia: il corpo e la reliquia sacralizzano lo spazio intorno e, di conseguenza, danno al santuario la connotazione di una porzione di territorio separata, sia nelle aree urbane sia al loro esterno, la cui identità si recupera solo in relazione al suo contesto*

Gegenwart, Oscar Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1994. Cfr., anche, Id., *Sühne durch Blut*, in «Frühmittelalterliche Studien» 18 (1984), pp. 437-67; Id., «*Corpus incorruptum*». *Eine Leitidee der mittelalterliche Reliquienverehrung*, in «Saeculum» 42 (1991), pp. 320-48.

¹³ Luigi Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo* («Sacro/Santo. Nuova serie» 6), Viella, Roma 2002.

¹⁴ Luigi Canetti, *Frammenti di eternità* op. cit., p. 187.

¹⁵ *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale (Boulogne-sur-Mer) (4-6 septembre 1997)* («Hagiologia», 1), éd. par Edina Bozóky, Anne-Marie Helvetius, Brepols, Turnhout 1999.

¹⁶ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, IV, 30. Cfr. *infra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

¹⁷ *Luoghi sacri e spazi della santità* («Sacro/Santo», 1), a cura di Sofia Boesch Gajano, Lucetta Scaraffia, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

storico e geografico e all'interno di una rete di luoghi sacri frutto dell'interazione tra esperienze religiose e organizzazione dello spazio¹⁸. Non tutti i santuari possono godere dello stesso livello di sacralità, ma ne esistono diverse graduazioni determinate dalla possibilità di un'accumulazione del sacro in luoghi particolarmente riservati e protetti, tanto da incoraggiare diverse personalità, laiche ed ecclesiastiche, alla ricerca di corpi santi da valorizzare, sia nel proprio territorio sia all'esterno. Avere un santuario ricco non porta infatti solo dei vantaggi "per la propria anima", permettendo quel rapporto con il mondo ultraterreno che favorisce il raggiungimento della vita eterna, ma porta importanti benefici economici e politici¹⁹, così che l'aspetto giuridico viene dettagliatamente curato dalla Chiesa, che si preoccupa degli abusi e, soprattutto, ne acquisisce il controllo²⁰. Roma conserva le tombe di così tanti gloriosi martiri, a cui si aggiungono reliquie importanti come le catene di Pietro e di Paolo, così da diventare un grande santuario a cielo aperto, includendo tutta la città all'interno dello spazio sacro che è proprio del santuario e permettendole di diventare il principale polo culturale dell'occidente, capace di attirare pellegrini da tutto l'orbe cristiano²¹.

2. La reliquia come oggetto di valore e di prestigio

Incentrato interamente sulle reliquie, la monografia di Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliquies des saints. Formation coutumière d'un droit* (1975)²², presenta il progetto ambizioso, e non del tutto realizzato²³, di ricostruire l'evoluzione del diritto canonico in materia di reliquie, analizzando sia i processi di canonizzazione, identificazione e autenticazione, sia il loro uso nella pratica ecclesiastica e secolare. In particolare, si mette in evidenza il ruolo dei vescovi, che controllano ogni fase della manipolazione delle reliquie, anche in un periodo in cui, per il rispetto del principio dell'intangibilità dei corpi dei defunti, non circolavano molte

¹⁸ *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative* («Collection de l'École Française de Rome», 387), a cura di André Vauchez, École Française de Rome, Roma 2007.

¹⁹ *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologique, méthodologiques, historiques et monographiques* («Collection de l'École Française de Rome», 273), éd. par André Vauchez, École Française de Rome, Rome 2000.

²⁰ *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia* («Quaderni di Vetera Christianorum», 29), a cura di Gaetano Dammacco e Giorgio Otranto, Edipuglia, Bari 2004.

²¹ Cfr. *infra* (cap. 1, § 3, pp. 58-67).

²² Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliquies des saints: formation coutumière d'un droit* («Collection d'histoire institutionnelle et sociale. Societe d'histoire du droit», 6), Klincksieck, Paris 1975.

²³ In questo senso appaiono molto critiche le recensioni di Patrick Geary (in «Speculum», 52/3 [1977], pp. 694-96) e Jacques Dubois (in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 134/2 [1976], pp. 449-52), che, oltre a rilevare una certa approssimazione nello svolgimento dell'opera (troppi errori grossolani ed edizioni delle fonti non aggiornate ed adeguate), rimproverano a Nicole Herrmann-Mascard di non riuscire sempre a interpretare le fonti nel loro contesto storico e di non sviluppare appieno il tema che propone, lasciando incompiuti anche i punti più importanti.

reliquie corporee. Tra il IV e il VII secolo, quindi, in occidente e, soprattutto, a Roma, i vescovi non permettevano la parcellizzazione dei corpi dei santi, estendendo la nozione di reliquia a numerosi surrogati e controllando la loro produzione e circolazione. Anche l'aspetto economico, strettamente legato a questo potere, diventa importante, perché il possesso delle reliquie attira folle di pellegrini che portano donazioni e oblazioni, partecipano alla decorazione delle urne, donano arredi e, in qualche caso, finanziano la costruzione di oratori. Per questo motivo, rileva la Herrmann-Mascard, si sviluppa anche la pratica del furto delle reliquie, sia per fornire un patrono alle città che ne erano sprovviste, sia per scopi più utilitaristici, come la loro vendita, con una tale frequenza di episodi da poter essere considerata una costante per tutto il Medioevo e quindi, spesso, tollerata.

Il commercio e il furto delle reliquie era già stato oggetto di un articolo di Hubert Silvestre, *Commerce et vol de reliques au Moyen Âge*²⁴, che evidenzia come i due fenomeni siano strettamente legati tra loro, permettendo in entrambi i casi di accedere ad un bene che, necessario per accrescere la protezione spirituale, ma anche il potere politico ed economico, sarebbe altrimenti rimasto irraggiungibile. Certamente più significativo il lavoro di Patrick Geary, *«Furta sacra»* (1978)²⁵, che rappresenta un punto fondamentale nello sviluppo degli studi in questo campo di ricerca. Il culto delle reliquie alimenta un commercio perfettamente integrato nelle relazioni economiche, tanto che le *translationes* sono spesso il resoconto di un trasferimento furtivo e coatto, di veri e propri furti: la reliquia genera o aumenta il prestigio di un santuario, che ricorre ad ogni mezzo per procurarsi questi preziosi oggetti. La funzione di questi furti e della loro relazione scritta va anche oltre, perché è proprio la sottrazione da un altro santuario, a volte persino inventata, a garantire l'autenticità e il valore della reliquia, puntando sulla fama del luogo di origine. Il possesso di reliquie rubate diventa un fattore di prestigio e di superiorità, ma si scontra con le esitazioni di ordine morale e con il bisogno di conformità, espressi nella composizione dei racconti agiografici che cercano di fondare la legittimità di questo tipo di traslazione.

In questo contesto Roma cerca di salvaguardare i corpi dei propri martiri da possibili furti, chiudendo le loro tombe dentro gli altari che per primo papa Damaso collocò nelle catacombe durante i suoi lavori di ristrutturazione o sotto quelli delle grandi basiliche che sorsero sui sepolcri principali. Qualunque reliquia riferita a questi personaggi che si fosse

²⁴ Hubert Silvestre, *Commerce et vol de reliques au Moyen Âge*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 30 (1952), pp. 721-39.

²⁵ Patrick Geary, *«Furta sacra». Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1978.

trovata fuori Roma veniva necessariamente messa in discussione e, se prima non era passata attraverso la gestione del suo vescovo, considerata falsa. La Chiesa romana conservava così la totale esclusiva sui suoi santi, tra i quali molti godevano di culti importanti, come i principi degli apostoli Pietro e Paolo, e sceglieva chi poteva possederne le memorie. Il furto massiccio dei corpi dei santi operato dal re longobardo Astolfo nel 756 provocò un forte *shock* a Roma, non solo per l'empietà dell'azione di profanare le tombe dei martiri, ma anche perché la devastazione delle catacombe metteva in dubbio la tanto vantata autenticità delle reliquie romane e, di conseguenza, i pontefici perdevano l'esclusiva sui loro culti.

Roma, infatti, si era volutamente sottratta a quel principio, così magistralmente esposto da Martin Heinzmann in *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (1979)²⁶, secondo cui la traslazione ricopre nell'alto Medioevo la stessa funzione della canonizzazione, perché garantendone l'autenticità permette alla reliquia di acquisire la *virtus* che è propria di tutto il santo. Gregorio Magno racconta all'imperatrice Costantina di alcuni monaci greci scoperti mentre cercavano di riportare in patria le ossa dissepelitte nei pressi della basilica ostiense con lo scopo di rivenderle come reliquie dei martiri; le contrappone l'usanza romana e di tutto l'occidente, per cui toccare il corpo dei santi è considerato sacrilego, e le spiega come una simile empietà non solo non sarebbe tollerata, ma verrebbe punita duramente. Il problema sollevato dal pontefice è quello dell'autenticità delle reliquie corporee, messe seriamente in dubbio e che nessuna traslazione poteva garantire, in contrapposizione ai sepolcri dei martiri romani che, rimasti inviolati, erano la prova che si trattasse veramente di *ossa sanctorum*²⁷.

Neanche in età carolingia, quando gli imperatori franchi faranno un uso massiccio delle *translationes*, anche per finalità politiche, i pontefici adotteranno la strategia della traslazione come mezzo per garantire autenticità di un nuovo santo e, quindi, per favorirne il culto, perché continueranno a concentrarsi sulla città di Roma e sui suoi santi locali, generalmente chiudendo le porte ai culti estranei ed esaltando la romanità dei propri martiri.

L'utilizzo politico che Roma fa della santità è declinabile, invece, nelle direzioni indicate dalla seconda parte dei già citati atti di convegno *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (1991), *Sainteté et pouvoir*²⁸: il possesso della reliquia e delle tombe dei santi determina un luogo di culto e di pellegrinaggio; è un santo romano, Pietro, che legittima i

²⁶ Martin Heinzmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* («Typologie des source du Moyen Âge occidental», 33), Brepols, Turnhout 1979.

²⁷ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, IV, 30. Cfr. *infra* (cap. IV, § 4, pp. 162-76).

²⁸ *Les fonctions des saints dans le monde occidental* op. cit., pp. 175-316.

vescovi perché questi si collocano lungo la linea di successione ininterrotta che parte dall'apostolo; i due principi degli apostoli, entrambi santi acquisiti alla romanità, rappresentano un'arma efficace nel conflitto con le altre Sedi patriarcali, perché Roma è guidata dai patroni più sacri e potenti.

La quarta parte degli atti, anch'essi già citati, *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (1999), dal titolo *Les reliques, un enjeu de pouvoir*²⁹, permette di capire meglio come le reliquie rientrino in questa strategia, partendo dalla doppia accezione di potere, *pouvoir* e *puissance*. La reliquia è carica di *virtus* benefica, che si manifesta nel miracolo e nella possibilità di influenzare le sorti ultramondane delle anime dei morti interrati *ad sanctos*, e attira su di sé l'attenzione dei pellegrini, che quindi si recano nelle catacombe romane e diffondono il culto dei suoi martiri. Ma il potere si manifesta anche nella produzione della reliquia, perché più il culto a loro tributato è diffuso, maggiore sarà la domanda dei loro *sanctuarium* da parte dei fedeli, e quindi il potere dei vescovi ne gestiscono la distribuzione. Controllando la produzione dei *brandea* e delle altre reliquie secondarie, infatti, i pontefici sono gli unici a poter dispensare questo oggetto sacro e, in virtù di un culto diffuso in tutta la cristianità, tanto ambito: chiunque desiderasse possedere una reliquia dell'apostolo Pietro doveva quindi recarsi a Roma presso la sua tomba, nella speranza che lì avrebbe ottenuto il prezioso *souvenir*, oppure, nel caso di personaggi importanti e influenti, poteva chiederla direttamente al pontefice, rimettendosi però nelle sue mani e sperando nella sua benevolenza.

Nel numero della rivista *Sanctorum*, dedicato al tema de *La tesaurizzazione delle reliquie*³⁰, si evidenzia come in tutto il mondo cristiano si persegua l'accumulazione di reliquie per la costituzione di veri e propri tesori sacri, destinati ad accrescere il proprio prestigio, così che la possibilità, da parte del vescovo, di controllare la distribuzione delle memorie dei propri santi costituisce una "moneta di scambio" molto potente. Il reliquiario acquista una grande importanza, tanto da diventare anch'esso reliquia, come nel caso della *clavis beati Petri*, chiave-reliquiario con la limatura delle catene di s. Pietro, che grazie alla sua forma ha anche il beneficio di ricordare il *mandatum* che Cristo ha affidato a Pietro e che in parte è stato ereditato dai vescovi di Roma.

Infine, *La politique des reliques* (2006)³¹ di Edina Bozóky ha individuato altri importanti temi legati al rapporto tra le reliquie e il potere. Da una parte sia alla reliquia che al principe è

²⁹ *Les reliques. Objets, cultes, symboles* op. cit., pp. 253-324.

³⁰ *La tesaurizzazione delle reliquie*, a cura di Sofia Boesch Gajano, in «Sanctorum», 2 (2005).

³¹ Edina Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, Paris 2006.

chiesto di assicurare la pace e l'ordine sociale, stabilendo un'equazione tra i doveri dei governanti e quelli della reliquia; di conseguenza, le *translationes* acquistano un ruolo nell'affermazione del potere, perché installando i *sanctuarium* in un determinato territorio il sovrano assicura la prosperità, dotando la comunità di un protettore celeste. Dall'altra, la Bozóky lega l'idea della *translatio* della reliquia a quella del passaggio del potere, ad esempio da una dinastia all'altra, così che le memorie dei santi diventano un elemento che partecipa alla legittimazione e alla sacralizzazione del potere regale.

Così Gregorio III, quando nel 753 scrive a Carlo Martello, maestro di palazzo franco in un regno in cui il sovrano merovingio non aveva ormai alcun potere effettivo, decide di omaggiarlo con la *clavis beati Petri*, oggetto carico di un forte significato simbolico. In occidente la preziosa reliquia era stata generalmente destinata ai regnanti, a partire da quelle donate da Gregorio Magno a Childeberto e a Reccaredo, poi imitato da Vitaliano con i re di Northumbria Oswiu e Eanflæd, mentre la sua negazione mostrava una delegittimazione, come nel caso del re dei Visigoti Erwin, che Leone II decide di escludere dal dono sacro forse per la sua fede ariana o per la sua illegittima ascesa al trono³². In un momento in cui Roma si sentiva minacciata dai Longobardi, Gregorio III non si rivolge all'effimero re Childerico III, ma al suo maestro di palazzo, offrendogli un riconoscimento del suo effettivo potere: la reliquia di Pietro diventa un segno di legittimazione e segna il passaggio dai re merovingi, antichi destinatari della *clavis*, a una nuova dinastia che ha inizio con Carlo.

3. *Le reliquie come omaggio: antropologia del dono*

L'uso più marcatamente politico che i pontefici fanno della reliquia è, quindi, il suo dono a personaggi illustri e potenti. Per comprendere come questo possa portare dei vantaggi alla Sede romana occorre far riferimento agli studi sociali in materia di dono, iniziati a partire dal celebre *Saggio sul dono*³³ di Marcel Mauss, pubblicato per la prima volta su *L'année sociologique* nel 1923-24. L'analisi parte dalla centralità del dono nelle società arcaiche, con particolare riferimento agli studi degli oceanisti, *in primis* quelli di Bronislaw Malinowski sullo scambio dei *kula*, da cui sono tratti la maggior parte degli esempi su cui si basa la sua

³² Cfr. *infra* (cap. VIII, § 2, pp. 262-82).

³³ Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* («Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Scienze sociali», 160), Einaudi, Torino 2002³ [ed. or. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; originariamente pubblicato in «Année sociologique», n.s. 1 (1923/1924), pp. 30-186].

teoria, ad eccezione della pratica del *potlach* degli indiani della costa nord-occidentale del Canada, nel tentativo di cogliere le ragioni per cui donare diventa, in queste società, così importante. Certamente lo scambio di doni serve a instaurare nuovi legami, come aveva già rilevato Maurice Leenhardt, secondo cui i Karnak si identificavano solo grazie alle relazioni che intrattenevano con gli altri, con una netta prevalenza della società sull'individuo³⁴. Anche se il contesto è chiaramente diverso, il risultato dell'omaggio della reliquia da parte dei pontefici non cambia: il dono evidenzia un legame tra donatore e destinatario, che aiuta a definire meglio l'identità di entrambi, come sarà ben chiaro soprattutto nel rapporto con i re occidentali.

Tuttavia l'aspetto più famoso del *Saggio sul dono* è la descrizione dello stretto codice sociale che sottende allo scambio del dono, che non ha nulla dell'apparente gratuità e generosità ed è invece legato a un meccanismo che si articola nei tre momenti di dare-ricevere-ricambiare: chi dona sa già che chi riceve non può rifiutare quanto gli viene dato ed è obbligato a ricambiare, anche se continua a sopravvivere una fondamentale componente di libertà, che consiste nei tempi e nelle modalità della restituzione. Chi riceve, però, ha tutto l'interesse di ricambiare il dono, perché con l'atto di offrire il donatore si è posto in una condizione di superiorità, creando un debito nei suoi confronti. Il contro-dono, che apparentemente dovrebbe riequilibrare i rapporti, rovescia questo debito a favore del primo beneficiario, innescando così una catena di scambi che non può essere interrotta e su cui si fondano le relazioni sociali. È questa, ad esempio, la strategia adottata da Giustiniano quando, chiedendo le reliquie di Pietro, Paolo e Lorenzo, invia prima dei doni a Ormisda, in modo tale da innescare quel meccanismo di "obbligo a restituire" così ben delineato da Mauss³⁵.

L'eredità di Marcel Mauss viene raccolta dal *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (MAUSS), che dal 1981 pubblica la *Revue du MAUSS*, con lo scopo di offrire una prospettiva inedita della scienze sociali, antropologiche ed economiche attraverso la rilettura in chiave aggiornata della teoria di Mauss e la riattualizzazione del concetto di dono. Proprio uno dei fondatori del gruppo, Alain Caillé, porta un contributo fondamentale nell'evoluzione del pensiero sociologico sul tema del dono. Nel suo *Il terzo paradigma* (1988)³⁶, infatti, individua un sistema alternativo, costituito dal dono, in opposizione ai due

³⁴ Lo studio della società melanesiana da parte di Maurice Leenhardt inizia nei primi anni del '900, con una serie di contributi che si possono considerare compiuti nel suo ultimo e più famoso libro: «*Do kamo*». *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947.

³⁵ Cfr. *infra* (cap. II, § 4, pp. 119-36).

³⁶ Alain Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 [ed. or. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 1988].

paradigmi fondamentali delle scienze sociali, l'individualismo metodologico, che legge la società come il risultato dell'intrecciarsi degli interessi dei singoli individui, e olismo, che invece vede l'individuo assoggettato alle regole della sua cultura e della sua società: il dono, promotore di relazioni, diventa l'elemento attraverso cui gli uomini creano la loro società, perché grazie ad esso manifestano la volontà di instaurare rapporti sociali. In questo modo si trasforma anche la lettura del valore dei beni e dei servizi, aggiungendo al "valore d'uso", determinato in base ai bisogni che un oggetto riesce a soddisfare, e al "valore di scambio", ovvero la quantità di denaro con cui lo si acquista, il "valore di legame", che si basa sulla capacità di beni e servizi, se donati, di creare e riprodurre relazioni sociali e che diventa più importante del bene stesso. La reliquia ha certamente un forte valore di legame, soprattutto nel caso dei santi romani perché solo il vescovo di Roma può dispensare le memorie degli apostoli Pietro e Paolo e degli altri gloriosi martiri sepolti nelle catacombe del suburbio: chi possiede una reliquia di un santo romano l'ha necessariamente ricevuta dal pontefice, che con il suo omaggio accetta il destinatario come suo interlocutore e crea un vincolo che difficilmente può essere sciolto.

Questo immenso valore di scambio si basa sul principio di libertà che caratterizza il dono, non come è definito da Mauss ma piuttosto come è stato delineato dal primo numero della nuova serie della *Revue du MAUSS*, *Ce que donner veut dire* (1993)³⁷, e dall'opera di Jacques T. Godbout *Lo spirito del dono* (1992)³⁸, scritto in collaborazione con Alain Caillé. La base del valore di legame è l'assenza di garanzie da parte del donatore, che deve dimostrare una grande fiducia negli altri per accettare un tale rischio. Quando Giustiniano chiede le reliquie a Ormisda, infatti, corre il rischio di fallire e vedersi negati i preziosi doni; tuttavia, proprio in virtù di questo rischio, la concessione da parte del pontefice gratifica il futuro imperatore e lo lega al suo benefattore.

Per capire, però, perché esiste questo bisogno di ricambiare, occorre guardare agli studi di Maurice Godelier, in particolare *L'énigme du don* (1996)³⁹, che cercano di superare l'interpretazione "religiosa" di Mauss della volontà dell'oggetto, dotato di uno spirito proprio, di tornare al suo proprietario originario. Partendo dalla distinzione di tre tipologie di oggetto – le cose sacre, inalienabili per principio, spesso perché donate dalla divinità; le cose preziose, alienabili solo secondo le norme del dono; le cose commerciali –, mette in contrapposizione il

³⁷ *Ce que donner veut dire*, in «Revue du MAUSS semestrielle», 1 (1993).

³⁸ Jacques T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 [ed. or. *L'ésprit du don*, La découverte, Paris 1992].

³⁹ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Fayard, Paris 1996.

“diritto di proprietà” e il “diritto d’uso”, laddove il donatore conserva il primo e il beneficiario acquista solo il secondo. L’oggetto offerto, di per sé alienabile, rimane quindi legato al primo proprietario e crea un legame tra chi dona e chi riceve che non può essere distrutto, perché il contro-dono non annulla il primo dono, bensì lo rafforza. La reliquia, che si colloca nella prima categoria di oggetti essendo stata donata dalla divinità, deve essere quindi considerata inalienabile e la sua trasmissione sarà necessariamente un non-dono, ma entra a far parte comunque della dinamica del dono, sebbene il diritto di proprietà, che appartiene solo al santo, sarà molto più pressante, rappresentando fisicamente una parte del santo stesso e quindi sottolineandone la presenza continua.

A dare un ulteriore contributo al dibattito è Jacques T. Godbout, che, partendo dall’idea generale che il dono è la modalità di circolazione di beni e servizi propria delle reti relazionali, in *Le don, la dette et l’identité* (2000)⁴⁰ analizza il rapporto tra dono e debito. Ciò che regola le relazioni familiari e sociali non è l’equivalenza, propria del mercato, o l’uguaglianza, che regola lo Stato, ma proprio il dono e il debito, sua naturale conseguenza. Inviare una reliquia, infatti, significa fornire al destinatario un oggetto salvifico che, al di là di tutto, non potrà mai essere eguagliato; si crea così un debito che genera la lealtà del destinatario rispetto al donatore, garantendo al pontefice una forma di devozione che lo ripaga del dono inviato.

Proprio questa lealtà è il contro-dono che ottengono i pontefici quando inviano le reliquie romane, e in particolare la *clavis*, che non implica quindi uno scambio di oggetti. È un obbligo più sottile della semplice restituzione di un oggetto, che materialmente garantisce una grande libertà da parte del destinatario, che può rifiutare questa subordinazione, secondo il principio illustrato da Alain Testart nel suo *Critique du don* (2007)⁴¹, in cui indica proprio nella libertà di non ricambiare la differenza tra dono e scambio: se nello scambio l’obbligo di restituire è esecutivo e disciplinato, nel dono il destinatario può sottrarsi alla dinamica della reciprocità, senza incappare nel rischio di essere punito dalla legge. Tuttavia esiste anche un obbligo morale, per cui il sottrarsi alle regole del dono comporta una sanzione sociale, che nel caso del rapporto con i papi è ben più grave di quella giuridica e corrisponde all’esclusione dalla comunità cattolica per chi si rifiuta di ricambiare il dono con la lealtà.

Se la *Critique du don* rappresenta la sintesi di un pensiero elaborato nel tempo, in

⁴⁰ Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l’identité: «homo donator versus homo oeconomicus»*, La découverte-Boreal, Paris-Montreal 2000.

⁴¹ Alain Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchand*, Syllepse, Paris 2007.

un'opera precedente, *Des dons et des dieux* (1993)⁴², Testart aveva messo in luce la forte analogia tra le forme di circolazione dei beni proprie dello scambio economico e quelle invece dell'ambito religioso. Anzi, proprio queste diverse forme determinano i rapporti all'interno delle comunità e tra gli uomini e le divinità: da una parte c'è la gerarchia, in cui prevale il dono che mostra la superiorità del donatore rispetto al destinatario; dall'altra c'è la dipendenza, con il meccanismo di debito e il sacrificio, che implicano la presenza di entità da cui gli uomini dipendono; infine c'è l'assenza dell'una e dell'altra, senza dono e senza debito e in cui non esistono esseri superiori e indipendenti dagli uomini. Così il valore incommensurabile della reliquia crea diseguaglianza tra il pontefice e il suo interlocutore, che si collocano in una gerarchia in cui il primo assume il ruolo di guida. Il rapporto che si crea invece con il santo a cui appartiene la reliquia rientra esattamente in quello di dipendenza descritto da Testart, perché chi riceve la reliquia contrae un debito con il santo che si manifesta con la devozione a lui dimostrata, anche attraverso la salvaguardia della sua città d'origine, quindi di Roma. Il meccanismo è ben evidente nel caso di Gregorio III, che pone il *populus peculiaris* di Roma sotto la protezione di Carlo Martello, vincolato ad esso proprio per il tramite della devozione che deve a s. Pietro⁴³.

L'importanza del tema del dono e delle dinamiche che regolano gli scambi era già stato individuato da alcuni storici del medioevo, probabilmente anche a partire dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss⁴⁴: già Marc Bloch, infatti, aveva messo in evidenza come, in una società caratterizzata dal rispetto del passato, il dono tradizionale assumesse dei connotati che lo rendevano molto simile all'obbligo⁴⁵, mentre Philip Grierson, in un suo articolo, *Commerce in the Dark Ages*⁴⁶, pubblicato nel 1959, affianca al commercio, come mezzo di circolazione dei beni, il furto e il bottino, una circolazione violenta, e il sistema dono/contro-dono, una circolazione dovuta a un debito morale. Georges Duby si spinge oltre e mostra, in *Guerriers et paysans* (1973)⁴⁷, come gran parte della produzione del medioevo sia inserita all'interno di

⁴² Alain Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Colin, Paris 1993.

⁴³ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 3, pp. 262-82).

⁴⁴ Eliana Magnani si dice convinta che, pur citato poche volte, Marc Bloch avesse letto e utilizzato in più punti il *Saggio sul dono* di Mauss. Per un'analisi più approfondita dello sviluppo dell'interesse per l'interpretazione del dono delle scienze sociali tra gli studi di storia medioevale, cfr. Eliana Magnani, *Le médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne*, in *Don et sciences sociale. Théorie et pratiques croisées*, ed. par Ead., Édition Universitaires de Dijon, Dijon 2007, pp. 15-28.

⁴⁵ Marc Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1962⁴ [ed. or., *La Société féodale*, 2 voll., Michel, Paris 1939-1940].

⁴⁶ Philip Grierson, *Commerce in the Dark Ages. A critique of the evidence*, in «Transactions of the Royal Historical Society», Ser. 5, 9 (1959), pp. 123-40.

⁴⁷ Georges Duby, *Guerriers et paysans (VI^e-XI^e siècles). Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris 1973.

una circolazione dovuta alla generosità obbligatoria, necessaria, così che ricchezza e servizi si muovono all'interno di un sistema fondato sulla generosità e contro-generosità. Il vescovo di Roma, che ha a disposizione un così vasto repertorio di santi e di reliquie prestigiosi, non può trattenerli esclusivamente per sé, in quanto non avrebbero lo stesso valore. Il tesoro va mostrato affinché sia funzionale al prestigio, non solo con l'ostentazione a Roma nelle catacombe e nelle basiliche, ma anche esibendo la possibilità di distribuirla: con il dono della reliquia il vescovo dimostra di possederla, secondo il principio ben definito da Roman Michalowski nel suo intervento al convegno del 1979 sul tema *Hagiographie, cultures et sociétés* (1981)⁴⁸.

Ma perché questo dono sia valido occorre tuttavia che sia pubblico, come ha proposto Jürgen Hannig in un articolo, «*Ars donandi*». *Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter* (1986)⁴⁹, in cui ha mostrato un preciso sistema di dono, chiamato *reciproco*, in funzione di tre principi: pubblicità, competizione e obbligo ad accettare. L'invio della reliquia romana, infatti, non riguarda mai la sfera degli scambi privati, ma è visibile, coinvolge addirittura tutto il popolo e proprio in virtù di questo acquista valore.

Un altro filone d'interessi è quello rappresentato dal rapporto tra i vivi e i morti, in cui si inizia a vedere l'importanza del dono come scambio tra il mondo terreno e quello ultraterreno. Michel Lauwers, nella sua tesi pubblicata col titolo *La Mémoire des ancêtres* (1997)⁵⁰, descrive il complesso sistema di alleanze tra i vivi e i morti basato sul dono, in cui sono coinvolti in maniera preponderante i monaci, i poveri e, soprattutto, i santi. Lauwers sottolinea anche come questo sistema permette alla Chiesa, in ogni sua declinazione, sia essa monastica o diocesana, di avvalersi di un fortissimo potere, in quanto rappresenta l'unica autorità capace di gestire lo scambio tra i due mondi e di trasformare un bene materiale in bene spirituale, e attirare l'attenzione sui propri santi significa quindi attirare le ricchezze di chi spera in questa trasformazione.

Il vocabolario utilizzato in questo genere di transazione è molto importante, come ben evidenzia Eliana Magnani in *Le don au Moyen Âge* (2002)⁵¹, *donare atque transfundere*,

⁴⁸ Roman Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (11^e-XVII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 401.

⁴⁹ Jürgen Hannig, «*Ars donandi*». *Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 37 (1986), pp. 149-62.

⁵⁰ Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)* («Théologie historique», 103), Beauchesne, Paris, 1997.

⁵¹ Eliana Magnani, *Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche*, in «Revue du MAUSS», 19/1 (2002), pp. 309-22.

tradere atque transfundere, transmutatio, commutatio, inmutatio. Non si tratta di una semplice trasformazione di un bene, ma di una trasformazione in meglio, in cui il bene terreno possiede un valore evidentemente minore rispetto al bene spirituale. Questa terminologia si ricollega alla pratica eucaristica, per cui il pane si trasforma in “corpo di Cristo” attraverso il rito amministrato dalle figure ecclesiastiche, nello stesso modo in cui la pubblicità, e quindi anche la ritualità, caratterizza la donazione e permette la trasmutazione del bene da terreno a celeste.

In questo processo occorre però considerare un ulteriore, fondamentale elemento, come ben intuisce sempre la Magnani in *Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident* (2008)⁵², mettendo in evidenza come il dispositivo dono/contro-dono utilizzato per spiegare e comprendere le elargizioni ai monasteri e alle chiese, in cambio di protezione e preghiere, debba essere integrato da un terzo elemento: il rapporto che si instaura con la donazione non è di tipo binario, con i soli donatore e beneficiario, ma deve essere integrato con la presenza di Dio, senza cui il sistema non si regge, così come il sistema tra il papa e il suo interlocutore si spiega solo inserendo la presenza del santo. Si crea allora una triade, in cui il mediatore, in questo caso il papa, assume il doppio ruolo di donatore e donatario e si muove in uno spazio doppio, di compresenza tra terreno e ultraterreno, entro cui si colloca lo scambio di doni.

Infine, la Magnani evidenzia come siano possibili forme di accumulazione di beni spirituali nell'aldilà: donazioni ed elemosina non costituiscono una merce di scambio solo per chi è già morto, che i parenti si impegnano in qualche modo ad aiutare, ma possono costituire un bagaglio di “ricompense celesti” riscattabili dopo la morte⁵³, sempre attraverso l'intermediazione e la regolamentazione della Chiesa, motivo per cui fornire uno strumento salvifico come la *clavis* costituisce un forte incentivo alla benevolenza nei confronti della Chiesa romana.

La reliquia romana costituisce quindi un ottimo strumento nelle mani dei vescovi romani, che

⁵² Eliana Magnani, *Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle): le paradigme eucharistique*, in *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, éd. par Ead., «Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre. Hors série» [en ligne], 2 (2008), mis en ligne le 19 janvier 2009, consulté le 15 janvier 2013 url.: <http://cem.revues.org/9932>.

⁵³ Il tema è ripreso dall'autrice alcuni anni dopo: Eliana Magnani, «*Un trésor dans le ciel*». *De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-IX^e siècle)*, in *Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets* («Micrologus' library», 32), éd. par Philippe Cordez, Pierre Alain Mariaux, Yann Potin, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 51-68.

iniziano ad utilizzarla come dono speciale perché perfettamente funzionale per saldare i legami con alcuni interlocutori speciali. Innanzitutto rappresenta un oggetto di grande valore, quasi irraggiungibile, perché solo un'altra reliquia può essere portata a paragone, e poche possono eguagliare quelle degli apostoli Pietro e Paolo. In virtù di questo grande prestigio il destinatario, obbligato ad accettare pena l'esclusione dalla comunità che gravita intorno a Roma, contrae nei confronti del pontefice un debito che genera lealtà, tanto più se la reliquia è stata concessa dietro richiesta del beneficiario. Tuttavia la reliquia è un oggetto sacro e, in quanto tale, inalienabile, fortemente correlata all'identità personale del donatore, che ne rimane il vero proprietario, mentre chi la riceve ne acquisisce solo il "diritto d'uso": si tratta quindi di un non-dono, che vincola il destinatario al pontefice e crea una gerarchia, anche attraverso la pubblicità dello scambio, che, peraltro, ne dimostra il possesso da parte di Roma. Inoltre, il vero proprietario non è neanche il vescovo, ma direttamente il santo, che diventa il vero interlocutore dei destinatari, implicando il passaggio tra il mondo terreno e il mondo ultraterreno: il pontefice è il mediatore tra il donatore divino e il suo beneficiario terreno e in quanto tale si colloca in uno spazio doppio e può offrire il suo aiuto nella ricerca della salvezza a chiunque se ne dimostri degno.

LE FONTI

1. Le fonti archeologiche e la valorizzazione dei santuari romani

Trasformare la città di Roma, la cui identità nel IV secolo appare ancora fortemente legata alla cultura e alla religione tradizionale, in un centro di culto per i martiri locali è una delle strategie dei pontefici romani che da Damaso hanno cercato di rendere la loro Sede la capitale della cristianità. Attraverso la valorizzazione delle tombe dei santi e con la costruzione di importanti edifici di culto sia dentro che fuori le mura, hanno promosso i propri santi affinché il loro culto si diffondesse in tutto l'orbe cristiano, e con esso anche la nuova identità dell'*Urbs*, non più la città degli dei pagani ma quella dei martiri cristiani e, soprattutto, degli apostoli Pietro e Paolo. Le fonti archeologiche costituiscono il modo più efficace per ricostruire questo lungo percorso che, iniziato già dall'imperatore Costantino nella prima metà del IV secolo, viene poi portato avanti dai vescovi romani, che circondano la città di una corona di santuari martiriali e, dal V secolo, iniziano a conquistare lo spazio interno alle mura fino ad arrivare al cuore dell'antica capitale. Per poter accedere a questo ricco bacino d'informazioni, occorre far riferimento agli studi degli specialisti, che costituiscono oggi un vasto repertorio che permette di ripercorrere ogni tappa della trasformazione della Roma pagana nella Roma cristiana.

Particolarmente rilevante è lo studio dei cimiteri, il cui impulso è stato dato da Giovanni Battista De Rossi che, a partire dalla metà del XIX secolo, ha portato avanti numerose esplorazioni nelle catacombe romane, chiarendone per la prima volta la topografia e la storia: ha diretto gli scavi a S. Callisto, scoprendo le tombe dei papi e di Cecilia, ha scavato il sepolcro di ss. Nereo e Achilleo e di s. Petronilla nell'ipogeo dei Flavi sull'Ardeatina, quello di s. Ippolito nell'Agro Verano e di altri antichi martiri nel cimitero di Priscilla sulla Salaria. I suoi studi confluirono in gran parte nei tre volumi de *La Roma sotterranea*, pubblicati tra il 1864 e 1877¹, a cui si aggiunge il *Bullettino di Archeologia Cristiana* da lui fondato e diretto, da solo, per oltre un trentennio, e che riporta le notizie non solo della attività di scavo e delle

¹ Giovanni Battista De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 voll., Cromo-litografia pontificia-Coi tipi del Salviucci, Roma 1864-1877.

scoperte a Roma, ma anche nel resto d'Europa e, soprattutto, nelle aree cristiane che appartenevano alla comunità che, tra tardo antico e alto medioevo, gravitava intorno a Roma². Molti dei siti scoperti e scavati dal De Rossi rappresentano un punto importante della topografia disegnata dai pontefici, come la cripta dei papi nelle catacombe di S. Callisto valorizzata da Damaso in ottica anti-imperiale³, o il sepolcro di Petronilla, che diventerà uno strumento di congiunzione tra i pontefici dell'VIII secolo e la nascente dinastia dei pipinidi⁴.

L'eredità del De Rossi è stata colta da personaggi come Joseph Wilpert, che si dedicò soprattutto all'iconografia, riproducendo un vastissimo numero di affreschi delle catacombe e creando un primo repertorio dei temi lì presenti, e Johann Peter Kirsch, che non solo si dedicò allo studio delle catacombe, dei monumenti, dei *tituli* e del culto dei santi paleocristiani⁵, ma organizzò anche e diresse il *Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, in seno al quale si sono sviluppati i più importanti studi archeologici sulla Roma della tarda antichità e dei primi secoli del medioevo, molti dei quali sono confluiti nella *Rivista di Archeologia Cristiana*, pubblicata proprio dall'istituto.

Antonio Ferrua, uno dei personaggi più significativi dell'archeologia cristiana romana, ha dato un notevole contributo allo studio del culto dei martiri cristiani ripercorrendone le tracce nelle testimonianze epigrafiche. Oltre alla pubblicazione degli *Epigrammata Damasiana* (1942), in quella che ancora oggi costituisce l'edizione più attendibile e più completa dei carmi del papa "archeologo"⁶, ha curato alcuni dei volumi delle *Inscriptiones christianae urbis Romae* e ha studiato la basilica e le catacombe di S. Sebastiano sulla via Appia e il culto dei santi Pietro e Paolo nelle cimiteri romani⁷, mettendo in evidenza le numerose ricorrenze del nome dei due apostoli nelle epigrafi che testimoniano una devozione antica e regolare⁸.

Un altro importante personaggio è certamente Pasquale Testini, che nel suo *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma* (1966) cerca di sviluppare tutti i temi relativi alla

² Antonio Baruffa, *Giovanni Battista de Rossi. L'archeologo esploratore delle catacombe*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

³ Cfr. *infra* (cap. I, § 4, pp. 67-83).

⁴ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 3, pp. 249-62).

⁵ Tra le opere più importanti, va sicuramente ricordato *Die römischen Titelkirchen im Altertum* («Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums», 9.1/2), Schönningh, Paderborn 1918.

⁶ Damasus I papa, *Epigrammata Damasiana* («Sussidi allo studio delle antichità cristiane», 2), edito da Antonius Ferrua, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1942.

⁷ Carlo Carletti, *L'eredità di Antonio Ferrua S.I.*, in «*Vetera Christianorum*», 40 (2003), pp. 5-16.

⁸ Antonio Ferrua, *Memorie dei SS. Pietro e Paolo nell'epigrafia*, in «*Saecularia Petri et Pauli*». Conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel Pontificio Istituto di Archeologia cristiana («Studi di antichità cristiana», 28), a cura di Bruno Maria Apollonj Ghetti Nicolai, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1969, pp. 129-48.

nascita e allo sviluppo delle necropoli cristiane, con ampio spazio dedicato alle tombe apostoliche, e all'iconografia paleocristiana, insistendo sul simbolismo delle raffigurazioni che non hanno il solo scopo di narrare una storia, ma piuttosto quello di esprimere la fede⁹. Un altro importante contributo è quello relativo alla leggenda secondo cui i corpi degli apostoli Pietro e Paolo sarebbero stati traslati per un certo periodo nelle catacombe di S. Sebastiano, come testimoniato da un'epigrafe di papa Damaso. In *Le "presunte" reliquie dell'apostolo Pietro e la traslazione "ad catacumbas"* Testini esclude la possibilità che si tratti di un episodio realmente accaduto, ma potrebbe invece testimoniare un momento in cui le celebrazioni eucaristiche si erano dovute allontanare dai luoghi generalmente destinati allo scopo e i cristiani perseguitati dagli imperatori potrebbero essersi riuniti in siti alternativi, come, forse, le catacombe sulla via Appia¹⁰. La leggenda, però, era molto viva nella Roma tardoantica e arriva certamente fino a Gregorio Magno, che tuttavia non la lega alle persecuzioni imperiali ma al tentativo da parte dei Greci di rubare i preziosi corpi dei principi degli apostoli, riferendo l'episodio nella lettera indirizzata all'imperatrice Costantina per testimoniare come i santi avessero permesso che le loro tombe fossero violate solo per difendersi da quel trasferimento forzato¹¹.

I pellegrinaggi alle catacombe e la loro testimonianza epigrafica è un tema molto studiato. Se ne sono occupati, per esempio, Carlo Carletti in *«Viatores ad martyres»* (1995)¹², e Philippe Pergola in *Santuari dei martiri romani e pellegrinaggio tra IV e IX secolo* (2000)¹³, in cui si rintraccia un'evoluzione dei poli di culto martiriali da centri locali a centri internazionali, che attirano pii visitatori da tutto l'orbe cristiano. Queste testimonianze permettono di misurare la risposta alle opere di valorizzazione delle catacombe romane per mano dei pontefici ed evidenziano la buona riuscita della loro strategia, perché le numerose iscrizioni lasciate dai visitatori mostrano che l'afflusso dei pellegrini era abbondante,

⁹ Pasquale Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma* («Roma cristiana», 2), Cappelli, Bologna 1966.

¹⁰ Aldo Testini, *Le "presunte" reliquie dell'apostolo Pietro e la traslazione "ad catacumbas"*, in *Actes du v^e congrès international d'archéologie chrétienne (Aix-en-Provence, 13-19 septembre 1954)* («Studi di antichità cristiana», 22), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana-Les belles lettres, Città del Vaticano-Paris 1957.

¹¹ Cfr. *infra* (cap. IV, § 4, pp. 162-75).

¹² Carlo Carletti, *«Viatores ad martyres»*. *Testimonianze scritte altomedievali nelle catacombe romane*, in *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione* («Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria"», 11), a cura di Guglielmo Cavallo, Cyril Mango, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, p. 197-226.

¹³ Philippe Pergola, *Santuari dei martiri romani e pellegrinaggio tra IV e IX secolo*, in *La comunità cristiana di Roma*, vol. 1 (*La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medio Evo* [«Atti e documenti. Pontificio comitato di scienze storiche», 9], a cura di Letizia Pani Ermini, Paolo Siniscalco), Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 385-96.

favorendo la diffusione dei culti dei santi romani anche nei loro paesi d'origine.

Un altro filone riguarda invece lo studio degli edifici di culto cristiani sorti sia dentro la città che nel suburbio romano. L'opera monumentale di Richard Krautheimer, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*», offre un punto di partenza indispensabile, da integrare certamente con gli studi più recenti, perché fornisce una descrizione di tutte le basiliche, le chiese e i *tituli*¹⁴. La maggior parte degli altri studi riguarda invece singole chiese, soprattutto le grandi basiliche martiriali, anche per l'interesse sempre vivo che i pontefici hanno dimostrato per i centri di culto dedicati ai loro santi più importanti. In particolare S. Pietro in Vaticano, S. Paolo, S. Lorenzo e S. Agnese fuori le mura sono state oggetto di grande attenzione da parte degli archeologi, sia per i continui lavori che riguardavano la basilica in sé, sia per le varie modifiche apportate alle tombe dei santi, rese sempre più accessibili per venire incontro alle esigenze dei visitatori¹⁵.

Uno studio molto significativo è quello offerto da Herman Geertman in «*More veterum*» (1975), in cui ha ripercorso principalmente le biografie di Adriano I, Leone III e Gregorio IV, sottolineando in particolare la possibilità di individuare i principali siti e di dedurne le dimensioni a partire dalle liste delle donazioni alle diverse chiese presenti nel *Liber Pontificalis*¹⁶. Inoltre, qui come altrove Geertman ha dimostrato un notevole interesse al martire Lorenzo, sia ricostruendo le vicende della sua reliquia principale, la *craticula* sopra cui sarebbe stato arso, sia cercando di individuare la paternità dei diversi edifici del complesso di S. Lorenzo nell'Agro Verano¹⁷, oggetto di un dibattito non ancora concluso¹⁸. Per S. Pietro in Vaticano, la basilica lateranense e S. Maria Maggiore è invece particolarmente utile il lavoro di Sible de Blaauw, «*Cultus et decor*» (1994) di Sible de Blaauw, in cui l'autore ripercorre la lunga serie di interventi e migliorie di cui sono state oggetto, sottolineando lo stretto legame tra liturgia e architettura¹⁹.

¹⁴ Ricard Krautheimer, Wolfgang Frankl, Spencer Corbett, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*». *Le basiliche cristiane antiche di Roma* («Monumenti di antichità cristiana. Seconda serie», 2), 5 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana-Institute of Fine Arts New York University, Città del Vaticano-New York, 1937-1977.

¹⁵ Per avere un'idea della sproporzione nel numero di studi dedicato a questi due edifici rispetto alle altre basiliche paleocristiane, cfr. la bibliografia di Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma (IV-VII secolo). L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 329-30.

¹⁶ Herman Geertman, «*More veterum*». *Il «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto Medioevo*, Tjeenk Willink, Gröningen 1975.

¹⁷ Herman Geertman, «*Hic fecit basilicam*». *Studi sul «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, a cura di Sible De Blaauw, Peeters, Leuven 2004

¹⁸ Cfr. *infra* (cap. II, § 4, pp. 119-36).

¹⁹ Sible de Blaauw, «*Cultus et decor*». *Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale* («*Basilica Salvatoris*», «*Sanctae Mariae*», «*Sancti Petri*») («Studi e testi», 355; 356), 2 voll., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994.

Una visione d'insieme è offerta da alcuni volumi che raccolgono i contributi di diversi studiosi, tra cui quello curato da Letizia Pani Ermini, «*Christiana loca*» (2000-2001), particolarmente attento alla trasformazione degli spazi urbani²⁰, e gli atti curati da Federico Guidobaldi, «*Ecclesiae Urbis*» (2002), che analizza i principali edifici di culto cristiano che dalla tarda antichità si sono trasformati nel corso dei secoli, anche per rispondere al sempre maggiore afflusso di fedeli²¹. Hugo Brandenburg, invece, in *Le prime chiese di Roma* (2004) fornisce una presentazione di tutti i più importanti edifici di culto cristiano della città, senza tuttavia la pretesa di esaustività che aveva animato il «*Corpus basilicarum*» di Richard Krautheimer.

Infine, per ricostruire la topografia della Roma tardoantica e altomedioevale, si rivelano particolarmente utili due *itineraria* del VII secolo, la *Notitia ecclesiarum urbis Romae* ed il *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, che descrivono tutti gli edifici martiriali presenti nella città seguendo un percorso coerente. Entrambi gli *itineraria*, una sorta di “guida turistica” per i pellegrini che si recavano a Roma per visitare i luoghi di culto dei martiri, restituiscono la situazione così come appariva nel VII secolo, spesso portando la testimonianza di edifici di cui non rimane nessuna altra fonte e che gli scavi archeologici non sono ancora riusciti a individuare. Inoltre, una simile guida mostra quali fossero i culti maggiormente diffusi e quali erano i luoghi presso cui si recavano i pii viaggiatori che arrivavano in città, lasciando l'impressione che vi fosse un preciso percorso che, se seguito correttamente e senza deviazioni, permetteva di visitare tutti i siti rilevanti e di non perdere nessuno dei gloriosi santi romani.

Gli studi archeologi permettono di ripercorre l'impegno dei pontefici che già a partire da Damaso si erano adoperati per trasformare la città di Roma da pagana a cristiana, prima nel suburbio, sistemando le catacombe e fondando le basiliche cimiteriali, poi dentro le mura, riutilizzando edifici già esistenti o costruendone di nuovi. Grazie a questo impegno edilizio, i vescovi romani potevano far dimenticare il passato pagano della loro città, pur non rinnegando la cultura tradizionale che invece viene assimilata dalla società cristiana tardoantica; una volta rifondata dal sacrificio dei martiri e santificata dai numerosi santuari che sorgevano dentro e fuori le mura, Roma poteva candidarsi a giusto titolo a capitale

²⁰ «*Christiana Loca*». *Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di Letizia Pani Ermini, 2 voll., Palombi, Roma 2000-2001.

²¹ «*Ecclesiae Urbis*». *Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo) (Roma, 4-10 settembre 2000)*, a cura di Federico Guidobaldi, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2002.

cristiana, affrontando senza difficoltà la nuova capitale, Costantinopoli, che, pur nata già città cristiana, non poteva vantare la ricchezza di santi e di martiri esibita con orgoglio da Roma.

2. Il «*Liber Pontificalis*» e la memoria dei vescovi di Roma

L'impegno dei singoli pontefici nell'opera di valorizzazione delle catacombe e di edificazione e ristrutturazione delle chiese e delle basiliche cristiane è testimoniato dettagliatamente dal *Liber Pontificalis*, la più importante raccolta di *vitae* dei vescovi romani dalle origini fino al IX secolo, redatta probabilmente a partire da documenti conservati nell'archivio della Chiesa di Roma. Il *Liber* rappresenta una fonte particolarmente complessa, con una tale ramificazione di tradizioni da mettere in dubbio persino l'esistenza di una sua versione definitiva, sebbene sia certamente «quanto di più simile ad una fonte ufficiale abbia espresso il patriarcio lateranense»²².

Le due edizioni ottocentesche del testo, quella di Louis Duchesne²³ e quella di Theodor Mommsen²⁴, mettono in relazione la collezione di *vitae* ai documenti coevi, che rappresentano i precursori della formula utilizzata per la composizione del *Liber*. Il più significativo è il *Cronografo del 354*, che contiene nozioni di carattere astronomico, cronologico, storico e topografico utili a un cristiano della Roma di quell'epoca, e che, soprattutto, dedica una sezione alla serie dei pontefici i cui dati sono incrociati con la cronologia civile e che rappresenta un primo schema che sarà poi accolto e ampliato nelle *vitae* del *Liber*²⁵. Questi cataloghi, di cui il *Cronografo* è solo un'espressione più complessa e ambiziosa, avevano lo scopo di conservare la memoria della successione ininterrotta dei vescovi fin da Pietro, per sottolineare come la tradizione apostolica fosse stata preservata e come quindi, i pontefici, si potessero considerare a giusto titolo custodi del magistero dell'apostolo e garanti della sua corretta conservazione²⁶, così come sarà ripetutamente ribadito nelle lettere papali che presentavano i vescovi romani come gli unici interpreti legittimi della volontà di Pietro e gli unici intermediari autorizzati a entrare in contatto con lui.

Secondo Louis Duchesne, la prima edizione del *Liber pontificalis* dovrebbe essere iniziata sotto il pontificato di Ormisda (514-523) e portata avanti sino alla morte di Felice IV

²² Stefano Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* («Quadrante Laterza», 179), Laterza, Roma-Bari 2011.

²³ *Le «Liber Pontificalis»*, éd. par Louis Duchesne, Ernest Thorin, Paris 1886.

²⁴ *Liber Pontificalis*, edidit Theodor Mommsen, in *MGH, Gesta pontificum romanorum*, vol. I, pars prior.

²⁵ Louis Duchesne, *Introduction*, in *Le «Liber Pontificalis»* op. cit., pp. I-XXV.

²⁶ Lidia Capo, *Il «Liber Pontificalis», i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa di Roma* («Istituzioni e società», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 9-12.

(526-530). Durante il pontificato di Vigilio (537-555) il testo sarebbe stato rimaneggiato, aggiungendo poi le *vitae* da Bonifacio II (530-532) a Silverio (536-537), ma la stesura fu poi interrotta, probabilmente per le difficoltà politiche del tempo e lo scoppio della guerra greco-gotica. Ai tempi di Pelagio II (579-590) si sarebbe colmato il vuoto recuperando le biografie mancanti, con un nuovo blocco redazionale fino alla morte di Gregorio Magno (590-604) e poi, nuovamente interrotta, la stesura sarebbe ripresa con Onorio I (625-638). A partire da questo momento le *vitae* sarebbero state redatte durante il pontificato dei protagonisti o poco dopo la loro morte, tanto da produrre biografie molto più estese e dettagliate delle precedenti. La ricostruzione di Duchesne è del tutto analoga a quella condotta, contemporaneamente e in modo del tutto autonomo, da Theodor Mommsen, ed è ad oggi quella più comunemente accettata.

Recentemente Herman Geertman ha messo in luce la necessità di una nuova edizione del testo, avanzando anche seri dubbi sulla ricostruzione della redazione e, in particolare, rovesciando il rapporto tra il testo pubblicato come definitivo da Duchesne e Mommsen e le due epitomi che si sono conservate insieme al testo del *Liber* e che trattano solo il primo periodo fino a Felice IV. Tradizionalmente la critica ha considerato le due epitomi come redazioni precedenti al testo definitivo che poi sarebbe confluito nell'opera complessiva che arriva sino a Stefano V (885-891). Geertman ha invece concluso che la prima redazione è quella contenuta nel *Liber* definitivo, scritto nella prima metà del VI secolo, da cui, quasi contemporaneamente, sarebbe stato estratto un testo più breve e migliorato grammaticalmente; le epitomi non sarebbero quindi le edizioni originali poi rimaneggiate al momento della composizione complessiva dell'opera, ma deriverebbero invece da questo estratto e testimonierebbero un passo successivo della fase redazionale²⁷.

Per quel riguarda i contenuti, invece, occorre rilevare che fino a tutto il VII secolo si assiste a una quasi totale cancellazione della memoria della componente prima ostrogota e poi longobarda, a cui si fa solo qualche breve accenno, utilizzandoli magari come riferimento cronologico, senza tuttavia mai fornire alcuna descrizione dei fatti che li coinvolgono, nonostante l'evidente portata delle ripercussioni che tali avvenimenti avevano su Roma e sulla sua Chiesa²⁸. Questo è dovuto probabilmente al fatto che Roma si considerava ancora parte

²⁷ Herman Geertman, *La genesi del «Liber Pontificalis» romano: un processo di organizzazione della memoria*, in «Liber», «gesta», *histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'antiquité au XXI^e siècle*, éd. par Francois Bougard, Michel Sot, Brepols, Turnhout 2009, pp. 37-107.

²⁸ Ottorino Bertolini, *Il «Liber pontificalis»*, in *La storiografia altomedievale. Atti della XVII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (spoleto, 10-16 aprile 1969)*, vol. 1, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1970, pp. 417-23.

integrante dell'impero, nonostante tutte le dispute dogmatiche e i forti contrasti con gli imperatori, avvertendo questa componente "barbarica", che ormai era si stabilmente insediata nella penisola italica, come estranea alla propria identità, tanto più nei confronti di quei Longobardi la cui fede non ortodossa costituirà un ulteriore motivo di conflitto. Questa assenza dei due regni italici fondamentali del primo medioevo nella più importante cronaca prodotta dalla Chiesa di Roma testimonia un'insofferenza da parte dei pontefici e, evidentemente, delle *élites* romane che tuttavia intratterranno rapporti anche pacifici con i loro re, come testimonia il caso di Gregorio Magno e la regina Teodolinda²⁹.

A partire dall'VIII secolo la situazione cambia e i Longobardi entrano prepotentemente nelle pagine del *Liber pontificalis*, ma solo per incarnare il prototipo dei nemici di Roma e della sua Chiesa³⁰, e questo nonostante il re Liutprando si fosse mostrato più volte accondiscendente nei confronti delle richieste portate avanti da Roma e dai suoi rappresentanti. Lo scopo era anche quello di mostrare le capacità diplomatiche dei pontefici, come nel caso degli eventi descritti nella vita di Gregorio II, secondo cui il pontefice avrebbe convinto il re longobardo a rinunciare ad assediare Roma e lo avrebbe condotto a deporre parte delle insegne regali sulla tomba di S. Pietro³¹.

A tal riguardo occorre prestare attenzione anche alle diverse redazioni più tarde, ricche di interpolazioni che rispondono alle necessità dei diversi contesti in cui venivano prodotte. La cosiddetta "recensione franca", contenuta in un codice viennese della seconda metà del IX secolo, comprende significative inserzioni nelle *vitae* di Giovanni III e Stefano II, i due pontefici che hanno dato l'avvio ad un rapporto più stretto tra Papato e regno dei Franchi. Questi passi riportano alcuni episodi, taciuti dalla tradizione romana del *Liber*, che giustificano l'intervento di Pipino in Italia³², come la fallimentare richiesta d'aiuto di Gregorio III a Carlo Martello, in accordo con le prime due lettere del *Codex carolinus*³³. Inoltre, si evidenziano le attenzioni dei pontefici nei confronti della martire Petronilla, erroneamente considerata la figlia di Pietro e venerata dalla nascente dinastia carolingia: Stefano II e Paolo I

²⁹ Cfr. *infra* (cap. VI, § 1, pp. 219-26).

³⁰ Stefano Gasparri, «Nefandissimi Langobardi». *Le origini di un linguaggio politico*, in «Puer Apuliae». *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin* («Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies», 30), vol. I, a cura di Errico Cuzzo *et al.*, ACHCByz, Paris 2008, pp. 325-32.

³¹ *LP*, vol. I, pp. 407-08. Cfr. Stefano Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* («Quadrante Laterza», 179), Laterza, Roma-Bari 2011.

³² Stefano Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* («Quadrante Laterza», 179), Laterza, Roma-Bari 2011.

³³ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 4, pp. 262-82).

infatti si sarebbero impegnati per valorizzarne il culto attraverso la costruzione di un oratorio a lei dedicato nei pressi della basilica vaticana in cui poi traslarono il suo corpo³⁴.

La “recensione longobarda”, invece, si trova in un codice della biblioteca capitolare di Lucca databile alla fine dell’VIII o all’inizio del IX secolo ed era destinata alla classe dominante del regno longobardo. Riporta la vita di Stefano II depurata dalle espressioni offensive e denigratorie nei confronti del re dei longobardi Astolfo e del suo popolo e di quelle, al contrario, positive rivolte a Pipino e allo stesso pontefice, restituendo un testo più neutro in cui traspare l’intervento di Dio e di Cristo come frutto dell’imperscrutabile giudizio divino³⁵.

Al di là di queste diverse redazioni, che riportano interessi differenti da quelli della Sede romana, il *Liber pontificalis* sembra avere come scopo principale la propaganda papale, tanto da ignorare volutamente avvenimenti anche significativi, anche perché in ogni caso le *vitae* circolavano dopo la morte del loro protagonista e spesso, quindi, a giochi ormai conclusi. Così, l’episodio della richiesta d’aiuto a Carlo Martello viene epurato perché poteva mettere in discussione le capacità diplomatiche di Gregorio III, analogamente all’attribuzione della decisione di Liutprando di porre fine all’assedio di Roma all’opera di persuasione del pontefice, così come tutte le restituzioni territoriali da parte dei Longobardi. In questa propaganda le reliquie giocano un ruolo marginale e sono, anzi, quasi inesistenti, ad eccezione dei lavori di valorizzazione delle catacombe e di costruzione e ristrutturazione degli edifici ecclesiastici, per cui invece, come detto, il *Liber pontificalis* rappresenta una fonte estremamente preziosa.

3. Gli epistolari papali: una tradizione difficile

Lo strumento più funzionale alla ricostruzione della rete relazionale dei pontefici è costituito senza dubbio dalle loro lettere, molte delle quali, tuttavia, sono andate perdute lasciando un quadro incompleto entro cui orientarsi risulta spesso difficile. I pontefici, forse anche per il carattere più diplomatico che letterario delle loro missive, non si inseriscono in quella tradizione romana dell’epistolografia, che si preoccupava di raccogliere le lettere con lo scopo di pubblicarle e di farle circolare come un qualsiasi altro testo letterario, a differenza di molti altri personaggi della cristianità di lingua latina dei primi secoli del medioevo che,

³⁴ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 3, pp. 249-62).

³⁵ Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 52.

invece, hanno lasciato in eredità i loro epistolari. Erano spesso gli stessi autori delle lettere che si preoccupavano della loro conservazione e diffusione, tanto da costruire questi epistolari come vere e proprie opere con un carattere unitario, dando vita ad un fenomeno che coinvolge tutta la latinità cristiana già a partire dal IV secolo³⁶.

Invece i vescovi di Roma, sebbene molto attenti alla loro produzione epistolare, che tendenzialmente conservano negli archivi come documenti della Chiesa romana, non si attengono al modello della raccolta delle lettere come genere letterario destinato alla divulgazione, ad eccezione di alcuni esemplari particolarmente significativi per il loro contenuto dottrinale³⁷. Per questo motivo la tradizione delle epistole papali del primo medioevo è estremamente varia, legata spesso a circostanze che esulano completamente dal controllo dei vescovi romani, e per ogni pontefice si conserva un numero esiguo di lettere, ad eccezione di alcuni personaggi di particolare fama, come Leone I e Gregorio I, gli unici di cui se ne conserva un buon numero e, proprio per questo, sicuramente i pontefici più conosciuti tra quelli che si susseguono tra il IV e il VIII secolo³⁸.

Il periodo tardoantico rappresenta sicuramente il momento più lacunoso, perché sono sopravvissute pochissime lettere, conservate prevalentemente nelle raccolte di decretali, a partire dai *Canones urbicani*, le *Epistolae decretales* e le *collectiones Corbeiensis e Pithouensis*, compilati in Gallia e in Italia a cavallo tra il V e il VI secolo. La fortuna di queste lettere rispetto alle altre risiede nel carattere normativo del loro contenuto, che risvegliava l'interesse da parte degli stessi pontefici per una loro conservazione e, probabilmente, per una qualche forma di circolazione o perché destinate a essere utilizzate all'interno di scuole canonistiche³⁹. Queste stesse caratteristiche, però, le rende inutili per capire le strategie adottate dai pontefici per instaurare o consolidare i rapporti con i propri interlocutori, escludendo il carattere personale dalle epistole che, invece, si concentrano su temi ufficiali legati all'amministrazione della metropoli.

Altre raccolte conservano invece le lettere di carattere dogmatico, come la *collectio Thessalonicensis*, che ne riporta ventiquattro scritte dai pontefici tra Damaso I e Ilario prevalentemente ai loro vicari nell'Illirico, con qualche testimonianza del rapporto tra Roma e

³⁶ Giles Constable, *Letters and letter-collections* («Typologie des sources du Moyen Âge», 17), Brepols, Turnhout 1976, pp. 15-26.

³⁷ Achim Thomas Hack, «*Codex carolinus*». *Päpstliche epistolographie im 8. Jahrhundert* («Päpste und Papsttum», 35, 1-2), vol. 1, Hiersmann, Stuttgart 2006, pp. 23-24.

³⁸ Detlev Jasper, *Papal Letters in the Early Middle Ages* («History of Medieval Canon Law», 2), The Catholic University of America Press, Washington D.C 2001, pp.

³⁹ Cfr., anche per il dibattito storiografico e la bibliografia, Detlev Jasper, *Papal Letters in the Early Middle Ages* op. cit., pp. 22-41.

Costantinopoli⁴⁰. Pur mostrando in parte la rete di rapporti entro cui si muovevano i pontefici tardoantichi, il contenuto di queste lettere non contiene alcuna informazione che possa mostrare non solo la presenza della reliquia come strumento per intessere relazioni, a quest'altezza cronologica certamente impensabile, ma anche una qualche riflessione teorica sulla sua natura o notizie sulla sua valorizzazione a Roma.

Leone I gode di una maggiore fortuna, con un *corpus* di centosettantatré lettere, più di qualunque altro papa prima di Gregorio Magno⁴¹. Certamente questo è dovuto al suo impegno per la difesa dell'ortodossia, in particolare nella disputa monofisita contro Eutiche, che lo ha visto protagonista del Concilio di Calcedonia (451) con il suo *Tomus ad Flavianum*, un trattato in forma di lettera che diventerà uno dei punti di riferimento della teologia altomedioevale, ripetutamente copiata e trasmessa in tutto l'orbe cristiano⁴². Delle centoquarantatré lettere scritte da Leone – le altre trenta sono invece indirizzate al papa – centoquattordici sono dogmatiche, per lo più inviate in oriente, tutte incentrate sull'*affaire* Eutiche e i turbamenti religiosi provocati dalle sue cristologia; altre diciassette sono invece decretali, destinate ai vescovi della sua metropoli. Le lettere di Leone circolavano in forma di raccolta già durante i pontificati dei suoi successori, ma non si sono conservate in un *corpus* unitario e oggi si trovano all'interno di diverse *collectiones*, prodotte soprattutto nell'Italia settentrionale del VI secolo in seno alla disputa tricapitolina⁴³. Leone è anche il primo di cui si conserva una raccolta organica di sermoni⁴⁴ – novantasei autentici – che insieme alle lettere permette di ricostruire il suo pensiero e la sua attività di vescovo. Uno dei temi ricorrenti è la dignità e l'autorità della Sede apostolica, che si fonda sul ruolo di s. Pietro all'interno della Chiesa come garante dell'unità e della fede⁴⁵: il principe degli apostoli, che

⁴⁰ Carlos da Silva-Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, in «Gregorianum», 12 (1931), n. 3, pp. 407-08.

⁴¹ Achim Thomas Hack, «*Codex carolinus*» op. cit., p. 26.

⁴² Carlos da Silva-Tarouca, *Originale o registro? La tradizione manoscritta del Tomus Leonis*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* («Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie 5. Scienze Storiche», 16), Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 151-70.

⁴³ Carlo da Silva-Tarouca, *Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Großen, ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der ältesten Papstbriefsammlungen*, in *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht*, hrsg. von Albert Brackmann, Verlag der Münchner drucke, München 1926, p. 25. L'edizione completa delle lettere si trova in *PL*, LIV, coll. 593-1218, che riproduce l'edizione dei fratelli Ballerini. Esistono numerose edizioni parziali delle lettere: cfr. Elena Cavalcanti, *Leone I*, in *Enciclopedia dei papi*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. 1, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, p. 442.

⁴⁴ L'edizione completa dei sermoni si trova in *Sancti Leonis Magni romani pontificis Tractatus septem et nonaginta (CCSL, 138/138A)*, 2 voll., editio Antoine Chavassee, Brepols, Turnholt 1973.

⁴⁵ Cfr., soprattutto, Michele Maccarrone, *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, in *Studi petriani*, Istituto di Studi Romani, Roma 1968, pp. 39-101; Id., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in *Roma Costantinopoli Mosca. Atti del 1° seminario internazionale di studi*

ha ricevuto da Cristo uno speciale *mandatum* e sulla cui confessione si basa la fede nell'incarnazione⁴⁶, è vivo e operante e governa ancora la sua comunità attraverso i vescovi di Roma⁴⁷, che sono i suoi successori e i suoi vicari⁴⁸.

Tra Leone I e Gregorio Magno le testimonianze si fanno nuovamente lacunose. Le lettere sopravvissute si trovano prevalentemente nelle varie collezioni, prodotte in diversi centri ed espressione dei loro interessi, che ne determinano la trasmissione e non ne restituiscono un repertorio completo. La fonte più ricca di documenti della Chiesa di Roma tra V e VI secolo è sicuramente la *collectio Avellana* che comprendente duecentoquarantaquattro documenti del periodo compreso tra il 368 e il 553, soprattutto rescritti imperiali e lettere pontificie⁴⁹. Il compilatore aveva certamente accesso agli archivi della Sede apostolica, perché molti documenti non compaiono nel *Liber pontificalis* e negli atti imperiali, e testimonia soprattutto la corrispondenza tra i vescovi romani e gli imperatori, con un grande numero di lettere per il pontificato di Ormisda, pontefice con cui si chiude la raccolta⁵⁰. L'abbondanza di documenti per questo papa permette di ricostruire il suo rapporto con gli imperatori Giustino e Giustiniano, mostrando un significativo impegno da parte del pontefice per risanare la frattura tra oriente e occidente provocata dalle dispute religiose. In questo senso è molto importante il suo rapporto con Giustiniano, iniziato quando questi non era ancora imperatore e proseguito, pur con qualche difficoltà, per tutto il suo regno. All'interno di questa feconda corrispondenza si colloca anche lo scambio di doni tra il *comes* e il vescovo romano, che nel 519 registra l'invio delle reliquie degli apostoli Pietro e Paolo dopo l'insistente richiesta da parte del futuro imperatore che non solo aveva scritto a Ormisda, ma gli aveva anche inviato degli ambasciatori perché supportassero la sua petizione⁵¹.

Un'altra raccolta molto importante è la *collectio Arelatensis* che, compilata durante l'episcopato di Sapaudo di Arles verso la metà del VI secolo, contiene cinquanta lettere scritte

storici: «*Da Roma alla terza Roma*» (Roma, 21-23 aprile 1981), Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1983, pp. 63-85; Id., «*Sedes apostolica-vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), a cura di Id., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

⁴⁶ Leo I papa, *Epistolae*, XXXIII, in *PL*, LIV, col. 797.

⁴⁷ Leo I papa, *Epistolae*, XXV, in *PL*, LIV, col. 743.

⁴⁸ Prerogativa confermata dal concilio di Calcedonia. Cfr. *Concilium universale chalcedonense* («Acta conciliorum oecumenicorum», 2), edito Eduard Schwartz, vol. IV (*Leonis papae I epistularum collectiones*), Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.

⁴⁹ La *collectio Avellana* è pubblicata integralmente in *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae: Avellana quae dicitur collectio* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», 35/1-2), 2 voll., edito Otto Günther, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1895-1898.

⁵⁰ Detlev Jasper, *Papal Letters in the Early Middle Ages* op. cit., pp. 83-85.

⁵¹ Cfr. *infra* (cap. II, § 3, pp. 219-36).

da undici papi di V e VI secolo⁵². È in questa collezione che troviamo la prima testimonianza dell'invio di una reliquia in occidente da parte di un papa, quando Pelagio I omaggia Childeberto, re dei Franchi, con i *sanctuarium* degli apostoli Pietro e Paolo e di alcuni altri martiri non specificati in occasione della professione di fede richiesta dal re per dissipare i dubbi suscitati dalle dispute sui Tre Capitoli⁵³.

Infine, la *collectio Hispana* riporta gli atti dei concili greci e latini e centrotre epistole decretali dei pontefici dal IV al VI secolo⁵⁴. In questa collezione si trovano anche le lettere che Gregorio Magno ha scritto a Reccaredo, primo re cattolico dei Visigoti, che il papa omaggia con la reliquia di S. Pietro. Rispetto alla *collectio Hadriana*, la raccolta delle lettere di Gregorio Magno che Adriano I inviò a Carlo Magno nel 774⁵⁵, la *Hispana* riporta, per queste due lettere a Reccaredo, una significativa differenza nella rilettura, riportando anche la notizia dell'avvenuta ricezione dei doni da parte del re Visigoto e testimoniando, quindi, uno scambio attivo da entrambe le parti⁵⁶.

Il *Registrum Epistolarum* di Gregorio Magno costituisce nel panorama della tradizione delle epistole papali una fortunata eccezione che, con le sue oltre ottocento lettere divise in quattordici libri, permette una conoscenza senza precedenti della rete relazione del pontefice e delle sue strategie diplomatiche⁵⁷. È la più massiccia testimonianza dell'utilizzo di reliquie come dono da parte dei pontefici, con l'invio di dodici *claves beati Petri*, una piccola chiave d'oro in cui era contenuta la limatura delle catene dell'apostolo, e altre numerose memorie di martiri romani, tra cui ricorrono soprattutto Paolo e Lorenzo, sia in forma di reliquiario – oltre alla *clavis* compaiono molte croci – sia come *brandea*⁵⁸. Grazie a questa copiosa corrispondenza, a cui si affiancano le numerose opere letterarie dello stesso pontefice, è disponibile per la prima volta anche la riflessione teorica sull'idea di reliquia e della sua *virtus*, permettendo di colmare un vuoto considerevole riguardo il valore che i pontefici e i loro interlocutori attribuivano a tale oggetto sacro.

Nel VII secolo si succedono ben venti papi, che hanno lasciato una tradizione confusa e

⁵² La *collectio Arelatensis* è pubblicata nel 1892 da Gundlach in *MGH, Epp.*, vol. III, pp. 1-83.

⁵³ Cfr. *infra* (cap. II, § 3, pp. 219-36).

⁵⁴ Gonzalo Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana. Vol. I. Estudio* («Monumenta Hispaniae Sacra. Series canonica», 1), CSIC, Madrid 1966.

⁵⁵ Hubert Mordek, «Dionysio-Hadriana» und «Vetus Gallica». *Historisch geordnetes und systematisches Kirchenrecht am Hofe Karls des Großen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 55 (1969), pp. 39-63.

⁵⁶ Cfr. *infra* (cap. V, § 5, pp. 199-218).

⁵⁷ Cfr. *infra* (cap. IV, § 1, pp. 153-55).

⁵⁸ Cfr. *infra* (capp. IV-VII, pp. 153-242).

difficilmente districabile. La difficoltà di riconoscere le lettere genuine da quelle spurie e l'assenza di un'edizione unitaria rende particolarmente difficile ricostruire un quadro certo. In questo senso uno strumento utilissimo è rappresentato dal *Regesto delle lettere* contenuto nello studio di Pietro Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, che offre anche qualche statistica, rilevando in particolare che il numero delle lettere inviate in oriente corrisponde grosso modo a quello delle lettere inviate in occidente, con temi prevalentemente dottrinali e disciplinari⁵⁹. Le dispute teologiche con l'oriente e la situazione d'instabilità nella penisola italiana hanno certamente prodotto una contrazione delle capacità diplomatiche della Chiesa di Roma, per cui anche le comunicazioni che esulano questioni dogmatiche o amministrative sono molto ridotte, seppur rimane, ad esempio, l'impegno missionario per l'Inghilterra, come attestano le lettere di Bonifacio V e Vitaliano. Questi pochi scambi epistolari fanno intravedere una permanenza delle strategie elaborate da Gregorio, con l'invio di reliquie e altri doni per rinforzare il legame con i propri interlocutori e includerli nella comunità cristiana che gravita intorno a Roma⁶⁰.

Con l'VIII secolo c'è una timida ripresa delle comunicazioni, che recupereranno l'ampiezza dell'età di Gregorio Magno solo con l'avvento dei carolingi, come testimoniato per il regno dei Franchi dal *Codex Carolinus*⁶¹, che raccoglie novantanove lettere scritte dai pontefici tra il 739 e il 791⁶². La raccolta nasce in ambito franco come selezione delle epistole papali utili alla propaganda della nuova dinastia, con l'inserimento, ad esempio, della lettera in cui Gregorio III chiede aiuto a Carlo Martello, maestro di palazzo del re merovingio, contro i Longobardi che si facevano sempre più minacciosi. Questo è l'unico contatto testimoniato tra i due personaggi, sebbene molto probabilmente non sia l'unico; inoltre, l'episodio è ricordato solo in questa raccolta epistolare e nella "recensione franca" del *Liber pontificalis*, mentre le fonti romane coeve non ne fanno alcuna menzione. Evidentemente questo tentativo fallito non era funzionale alla costruzione della memoria del Papato, mentre per la nuova dinastia carolingia appariva utile far risalire un accordo tra i pontefici e i maestri di palazzo alla prima metà dell'VIII secolo, in cui in realtà, invece, i contatti non erano particolarmente stretti. Questo breve scambio epistolare – due lettere inviate quasi contemporaneamente – è un indispensabile strumento per ricostruire l'evoluzione dell'utilizzo della reliquia in campo

⁵⁹ Pietro Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* («Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Saggi e ricerche, ser. 3. Scienze storiche», 4), Vita e Pensiero, Milano 1971.

⁶⁰ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 4, pp. 262-82).

⁶¹ *Codex carolinus*, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp. 469-657.

⁶² Achim Thomas Hack, «*Codex carolinus*» op. cit.

politico da parte dei vescovi romani perché rappresenta l'unico esemplare di una tappa fondamentale che segna l'attribuzione di un forte valore di legittimazione alla *clavis beati Petri*, reliquia simbolo della Sede apostolica⁶³.

Se ricostruire gli epistolari dei singoli pontefici appare quasi impossibile, occorre rilevare che oggi esistono utili strumenti che facilitano il lavoro per chi utilizza questo genere di fonti. Innanzi tutto sono a disposizione le edizioni moderne di molte delle collezioni che raccolgono le lettere, come la *collectio Arelatensis* e il *Codex Carolinus* pubblicati entrambi nel terzo volume delle *Epistolae dei Monumenta Germaniae Historica* e la *collectio Avellana* edita nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Altre edizioni raccolgono le lettere di alcuni pontefici che altrimenti si troverebbero in vari testimoni: è il caso del primo volume delle *Epistolae Romanorum pontificum genuinae* di Andreas Thiel⁶⁴, che raccoglie le lettere da Ilaro a Ormisda, e delle *Pelagii 1 Papae epistulae* a cura di Pio Gassó e Columba Battle⁶⁵. Per i pontefici di cui non esistono queste raccolte, un primo indispensabile approccio è dato dai *Regesta pontificum romanorum*, composti prima da Philipp Jaffé nel 1851 e poi riveduti e corretti tra il 1885 e il 1888⁶⁶, che presenta una breve sintesi di oltre undicimila documenti che riguardano i papi dalle origini fino al 1198.

Gli studi dedicati alle lettere dei pontefici sono numerosi e riguardano prevalentemente gli scontri dottrinali che esse veicolano e il loro valore normativo. Per il periodo più antico il repertorio è meno vario e la trattazione rientra generalmente nelle opere che si occupano dell'epistole per un periodo che va dal IV all'VIII secolo. In particolare, Carlos da Silva-Tarouca, in *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, ha analizzato la tradizione e i temi delle lettere dei diversi papi, cercando di stabilire una metodologia che permettesse di riconoscere le genuine dalle spurie e cogliendo le peculiarità dei diversi periodi storici⁶⁷. Leone I rappresenta uno dei personaggi maggiormente studiati, sia dallo stesso Silva-Tarouca in *Originale o registro?*⁶⁸ che si concentra sul *Tomus*, sia, ad esempio, da André Tuilier che in un suo articolo del 1965, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat*, si è invece

⁶³ Cfr. *infra* (cap. VIII, § 4, pp. 262-82).

⁶⁴ *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium*, vol. 1, edidit Andreas Thiel, G. Olms, New York 1974.

⁶⁵ *Pelagii 1 Papae epistulae quae supersunt (556-561)* («Scripta et documenta», 8), edidit Pio Gassó, Columba Battle, Abbadia Montiserrati, Montiserrati 1956.

⁶⁶ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, 2 voll., edidit Paul Jaffé, Paul Ewald, Ferdinand Kaltenbrunnel, Samuel Löwenfeld, Veit et comp. Lipsiae 1885-1888.

⁶⁷ Carlos da Silva-Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi* op. cit.

⁶⁸ Carlos da Silva-Tarouca, *Originale o registro?* op. cit.

concentrato sul tema del primato⁶⁹. Più recente è lo studio di Detlev Jasper e Horst Fuhrmann, *Papal letters in the early Middle Ages* (2001), che tenta di ricostruire lo sviluppo e la tradizione delle lettere decretali, con particolare attenzione alle varie *collectiones* che ne hanno veicolato la trasmissione.

Il capitolo certamente più copioso è quello che riguarda il *Registrum epistolarum* di Gregorio Magno, a cui sono dedicati studi che riguardano sia lo stile delle lettere, sia il pensiero che ne traspare, sia le relazioni che testimoniano. Per capire l'abbondanza di queste ricerche, basta guardare quante pagine della due *Bibliografie*⁷⁰ dedicate al pontefice sono incentrate sull'epistolario, senza contare i numerosi lavori in cui sono prese in considerazione senza diventarne il tema principale. La sfera politica è certamente quella che raccoglie il maggior numero di contributi, ricostruendo i suoi rapporti con alcune tipologie di interlocutori, come lo studio sulle regine e il potere femminile di Franca Ela Consolino presentato al convegno *Gregorio Magno e il suo tempo*⁷¹, o l'intervento del pontefice in determinati territori, come invece fa Bruno Judic in *L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII^e siècle*⁷².

Esistono anche alcuni studi incentrati sulle reliquie, che aiutano la comprensione del suo utilizzo come dono. John McCulloh ha studiato il lessico utilizzato per indicare le reliquie, con l'alternanza di *reliquia*, *sanctuarium* e *benedictio*⁷³; quest'ultimo termine è particolarmente significativo per il suo doppio significato – reliquia e dono – che mette bene in luce come la reliquia sia un dono del santo, come emerge dalla lettera che Gregorio scrive all'imperatrice Costantina, in cui le spiega che l'esito dell'operazione di limatura delle catene da cui si otteneva il frammento da dispensare in qualità di reliquia dipendeva dalla volontà dell'apostolo⁷⁴. Alberto Foresi, invece, mette a confronto la pratica orientale di manipolazione

⁶⁹ André Tuilier, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de saint Léon avec l'Orient*, in «Nuovo Didaskaleion», 15 (1965), pp. 53-67.

⁷⁰ Robert Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1980-1989)* («Opere di Gregorio Magno. Complementi», 1), Città Nuova, Roma 1990, pp. 157-69; Francesca Sara D'Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003* («Archivum Gregorianum», 4), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. 151-67.

⁷¹ Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 225-49.

⁷² Bruno Judic, *L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII^e siècle*, in *L'Église et la mission au 6. siècle: la mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand. Actes du colloque d'Arles de 1998*, éd. par Christophe De Dreuille, Les Éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 89-120.

⁷³ John M. McCulloh, *The cult of relics in the letter and «Dialogues» of pope Gregory the Great: a lexicographical study*, in «Traditio», 32 (1976), pp. 145-84.

⁷⁴ Cfr. *infra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

dei corpi e l'uso occidentale delle reliquie da contatto attraverso la testimonianza dell'epistolario gregoriano⁷⁵, a partire da quella stessa lettera a Costantina in cui racconta del furto di alcune *ossa* dai pressi della basilica ostiense di S. Paolo, mettendo in dubbio l'autenticità delle reliquie greche rispetto a quelle dell'occidente, in cui i corpi godevano ancora dell'intangibilità garantita dalla legislatura romana.

Per le lettere del VII e dell'VIII secolo non esistono molti studi, se non qualche eccezione rappresentata dal già citato *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*⁷⁶ di Pietro Conte, a cui si deve anche *Il regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*⁷⁷, in cui si prendono in esame i pontificati da Giovanni VI ad Adriano I, soffermandosi in particolare sulla difficoltà di determinare l'autenticità e la paternità di alcune lettere e di ricostruirne il testo. In *La sede romana della corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini* Luigi Magi, invece, si è occupato dei rapporti con la parte orientale dell'impero e ha sottolineato l'opposizione tra la Chiesa romana e quelle orientali, sotto il più immediato controllo dell'imperatore, in una disputa continua il cui la figura dell'apostolo Pietro gioca un ruolo importante per la conquista e la salvaguardia delle prerogative da parte di Roma⁷⁸.

Anche il *Codex Carolinus* gode di una discreta fortuna, seppur neppure lontanamente paragonabile al *Registrum* di Gregorio. Pur disponendo di studi su piccoli gruppi di lettere che coinvolgono solo pochi personaggi – è il caso di Gertrud Thoma che ha studiato il rapporto tra Adriano I e Carlo Magno⁷⁹ –, mancava fino a pochi anni fa un lavoro sistematico che analizzasse a fondo gli aspetti di questa collezione. Nel suo «*Codex carolinus*» Achim Thomas Hach cerca di analizzare ogni aspetto della raccolta di lettere papali, a partire dagli aspetti stilici e dai temi presenti nelle diverse epistole, con grande attenzione ai doni, a cui dedica un'intera sezione. Quel che emerge è l'importanza del dono per la formazione e la conservazione dei rapporti, sulla scia del *Registrum* di Gregorio, in particolare per quegli oggetti simbolici che veicolano dei messaggi, come la *mensa* che il re dei Franchi Pipino

⁷⁵ Alberto Foresi, *Il culto delle reliquie tra oriente e occidente: la testimonianza di papa Gregorio Magno (590-604)*, in *Viaggi di monaci e pellegrini*, a cura di Pietro De Leo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 133-52.

⁷⁶ Pietro Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi* op. cit.

⁷⁷ Pietro Conte, *Il regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*, Vita e Pensiero, Milano 1984.

⁷⁸ Luigi Magi, *La sede romana della corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)* («Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique», 57), Pontificia Facoltà Marianum-Bibliothèque de l'Université, Roma-Louvain 1972.

⁷⁹ Gertrud Thoma, *Papst Hadrian 1. und Gregor der Große. Beobachtungen zur Kommunikation zwischen Papst und König nach den Briefen des «Codex Carolinus»*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag* («Münchener historische Studien. Abteilung mittelalterliche Geschichte», 5), hrsg. von Karl Rudolf Schnith, Roland Pauler, Michael Lassleben Kallmünz, München 1993, pp. 37-58.

avrebbe donato alla basilica vaticana, per sottolineare il legame spirituale tra la nuova dinastia franca e l'apostolo Pietro⁸⁰.

In definitiva, sebbene le lettere sopravvissute rappresentino certamente solo una parte della corrispondenza prodotta dai pontefici tra tardo antico e alto medioevo, le raccolte in cui esse sono contenute permettono di ricostruire con un certo margine d'errore il quadro di relazioni entro cui si muovevano i vescovi romani. Alcune lettere, inoltre, appaiono particolarmente significative perché testimoniano lo scambio di doni e, a volte, di reliquie, con un numero maggiore di episodi sotto il pontificato di Gregorio Magno che, con il suo *Registrum epistolarum*, rappresenta il momento di svolta e di piena consapevolezza delle potenzialità dei *sanctuarium* in campo politico. Pur nell'inevitabile incertezza che comporta muoversi all'interno di dinamiche così mal documentate, è possibile intravedere un'evoluzione nella linea di condotta dei vescovi romani che dalla tarda antichità all'VIII secolo porteranno la reliquia dei santi romani da semplice oggetto di culto a strumento per consolidare la propria rete relazionale e legittimare i nuovi poteri.

⁸⁰ Achim Thomas Hack, «*Codex carolinus*» op. cit.

**LA PROPAGANDA PER I CULTI
E LA LORO DIFFUSIONE LONTANO DA ROMA
(366-590)**

PRIMO CAPITOLO

PAPA DAMASO E ROMA CAPITALE DELLA PIETÀ

1. Bibliografia

«Damasus, Bischof von Rom in den Jahren 366-384, ist eine Persönlichkeit, deren Leben und Werk durchaus sehr unterschiedliche Bewertung und Würdigung erfahren hat»¹; con queste parole Ursula Reutter inizia la sua monografia su Damaso, sottolineando poco oltre come, pur esistendo poche opere interamente dedicate a questo pontefice², non si possa prescindere dalla sua figura qualora si analizzi il papato della tarda antichità, sia che lo si guardi dal punto di vista politico e amministrativo, sia che ci si occupi della dottrina teologica e del culto³.

Due capisaldi della letteratura sulla Roma tardo-antica, infatti, non mancano di riconoscere a Damaso un ruolo fondamentale nella cristianizzazione della città, pur leggendo il suo pontificato in un'ottica opposta: da una parte Charles Pietri, in «*Roma christiana*», riprendendo la posizione di Erich Caspar⁴, lo considera uno dei principali protagonisti dell'evoluzione del papato grazie anche al vigore dimostrato a partire dalla sua controversa elezione che lo vedeva opposto, in una doppia investitura, al diacono Ursino⁵, dall'altra Richard Krautheimer, in *Roma. Profilo di una città*, vi vede una figura di minor spessore

¹ Ursula Reutter, *Damasus. Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk* [«Studien und Texte zu Antike und Christentum», 55], Mohr Siebeck, Tübingen 2009, p. 2.

² Per una bibliografia damasiana più approfondita si possono vedere la voce *Damaso 1*, nell'*Enciclopedia dei Papi*, a cura di Carlo Carletti (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. 1, p. 372) e le due recenti monografie di Ursula Reutter e Gianluca Pilara e Massimiliano Ghilardi (rispettivamente: *Damasus* op. cit.; *La città di Roma nel pontificato di Damaso (366-384). Vicende storiche e aspetti archeologici*, Acqua Pia antica Marcia, Roma 2009).

³ *Ibid.*, p. 2: «Zwar gibt es nur wenige Monographien über Damasus, jedoch ist es ganz verschiedene Fachrichtungen der Forschung unerlässlich, sich mit zu beschäftigen, hat er doch während seiner Amtszeit Akzente in ganz verschiedenen Bereichen gesetzt».

⁴ Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums bis zur Höhe der Weltherrschaft*, vol. 1 (*Römische Kirche und Imperium Romanum*), Mohr, Tübingen 1930, pp. 196-256.

⁵ Charles Pietri, «*Roma Christiana*». *recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte 3. (311-440)*, vol. 1, École française de Rome, Rome 1976, pp. 407-31; 461-68; 529-46; 729-881. Basti solo pensare allo spazio che Pietri dedica al pontefice, notevole pur nella monumentalità dell'opera, per capire quale ruolo l'autore gli riconosce nella storia del papato tardo-antico. Tale valutazione verrà ripresa dallo stesso Pietri nella voce *Damasus* nell'*Encyclopedia of Early Christianity*.

rispetto ai suoi contemporanei, primi fra tutti Ambrogio di Milano e Girolamo, perché privo della «profondità di pensiero dei suoi contemporanei» e più impegnato nel consolidamento del suo ruolo che non a esprimere il suo giudizio nelle controversie dottrinali, pur individuandovi il principale iniziatore di una politica di minimizzazione delle origini straniere e orientali della Chiesa di Roma, presentandola come romana di nascita e di spirito⁶. Dello stesso parere appare, vent'anni dopo, Carlo Carletti, il curatore della voce *Damaso I* nell'*Enciclopedia dei Papi*, che sottolinea in particolare come egli non disponga di una preparazione teologica sufficiente per entrare nel merito delle questioni dibattute in Oriente, ma che sviluppa le sue posizioni su idee ben consolidate a Roma senza affiancarvi una riflessione originale e personale⁷.

Al di là delle pagine che gli sono inevitabilmente dedicate nei volumi delle *Storie*⁸ e nelle *Enciclopedie*⁹, la bibliografia su Damaso si compone prevalentemente di studi incentrati su alcuni aspetti particolari del suo operato, come questioni interne alla Chiesa di Roma, tra cui soprattutto lo scisma ursiniano, dalla ricostruzione cronologica e geografica di Adolf Lippold nel 1965 fino al più recente studio di Gianluca Pilara nel 2002¹⁰, o l'organizzazione interna e la prassi liturgica, dagli studi di Theodor Klauser a quello di Victor Saxer¹¹, che si focalizzano

⁶ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città (312-1308)*, Edizioni dell'elefante, Roma 1981, pp. 55-58, p. 55 per la citazione [ed. or. *Rome. Profile of a city (312-1308)*, Princeton University press, Princeton 1980].

⁷ Carlo Carletti utilizza parole molto dure, *Damaso I* op. cit., p. 349: «D[amaso] non fu certo un teologo, né si cimentò direttamente nelle problematiche dottrinali che pure si dibattevano ai suoi tempi: era d'altra parte tutto teso al consolidamento del primato di Roma, e probabilmente impreparato, oltretutto per natura alieno a comprendere e ad affrontare – soprattutto in relazione alle delicate questioni delle Chiese di Oriente – quegli aspetti dialettici del dibattito teologico che andassero al di là della semplicistica dicotomia tra niceni e antinicensi».

⁸ A titolo esemplificativo si pensi ad opere di carattere generale come l'*Histoire de l'Église* diretta da Augustin Fliche e Victor Martin (*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. III [Gustave Bardy, Jean-Rémi Palanque, Pierre de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*], Bloud & Gay, 1936) e l'*Handbuch der Kirchengeschichte* diretta da Hubert Jedin, Band II/1 [Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon*], Herder, Freiburg 1973).

⁹ Come le già citate *Enciclopedia dei Papi* ed *Encyclopedia of Early Christianity*.

¹⁰ Adolf Lippold, *Ursinus und Damasus*, «Historia», 14 (1965), pp. 105-28; la cui ricostruzione è ripresa anche da Charles Pietri; Malcolm R. Green, *The Supporters of the Antipope Ursinus*, «The Journal of Theological Studies», 22 (1971), pp. 531-38; Gianluca Pilara, *Problemi ancora aperti nel pontificato damasiano: lo scisma ursiniano e i concili romani nel pontificato di Damaso*, in «Clio. Rivista trimestrale di Studi Storici», 38 (2002), pp. 115-33; per quanto attiene ai due processi scaturiti dallo scisma, si veda anche André Hoepffner, *Les Deux Procès du Pape Damase*, «Revue des Études Anciennes», 50 (1948), pp. 288-304.

¹¹ Giuseppe Scalia, *Gli «archiva» di papa Damaso e la biblioteca di papa Ilario* in «Studi Medievali» 18 (1977), pp. 39-63. Ma è soprattutto la prassi liturgica ad essere studiata: Theodor Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I (*Bibbia; Letteratura cristiana antica* [«Studi e Testi», 121]), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1946, pp. 467-82; Massey H. Shepherd, *The Liturgical Reform of Damasus*, in *Kyriakon. Festschrift Joahannes Quasten*, hrsg. von Patrick Granfield und Josef A. Jungmann, vol. II, Aschendorff, Münster 1970, pp. 847-63; Victor Saxer, *Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Église romaine*, in *Saecularia Damasiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1986, pp. 59-88.

principalmente sulla romanizzazione della liturgia, a partire dall'abbandono della lingua greca in favore di quella latina.

Il filone di studi più consistenti è certamente quello che riguarda l'attività di recupero e valorizzazione della memoria martiriale della città di Roma, conosciuta sia per le numerose iscrizioni che Damaso fece apporre in prossimità delle tombe dei martiri e dei morti "illustri", sia per la costruzione di alcune chiese, dentro e fuori le mura. Il Damaso "archeologo"¹² ed edificatore compare sin dall'opera pionieristica di Giovanni Battista de Rossi, *La Roma sotterranea*, per poi ritornare nel *Corpus basilicarum* a cura di Richard Krautheimer *et al.* e nei numerosissimi studi sul *titulus Damasi* e sugli interventi nelle catacombe, con autori che vanno da Louis Reekmans allo stesso Richard Krautheimer¹³. Imprescindibile appare un volume pubblicato in occasione del centenario damasiano, «*Saecularia Damasiana*», in cui sono raccolti interventi di numerosi archeologi tra cui spiccano Philippe Pergola, Jean Guyon e Umberto Maria Fasola, ma che presenta anche gli studi sugli epigrammi damasiani di Alejandro Recio Veganzones e Maria Teresa Paleani¹⁴. Forse a partire proprio da questo volume è iniziata una stagione di studi che ha portato a molte altre pubblicazioni, che ad oggi non si sono ancora interrotti¹⁵.

¹² Così lo definisce Charles Pietri in «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*» (*culte des martyrs et propagande pontificale*), in «*Mélanges de l'École Française de Rome*», 73 (1961), p. 309.

¹³ Giovanni Battista De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, vol. III, *Coi tipi del Salviucci*, Roma 1877, pp. 653, 693-96; Richard Krautheimer, Spenser Corbett, Alfred K. Frazer, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*». *Le basiliche paleocristiane di Roma (sec. IV-IX)*, 5 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1937-80: vol. I, pp. 43-63 (S. Anastasia); vol. II, pp. 147-53 (S. Lorenzo in Damaso); vol. III, pp. 129-35, 136-53 (SS. Nereo e Achilleo); Louis Reekmans, *Les cryptes des martyrs romains. État de la recherche*, in *Atti IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1978, pp. 275-302.

¹⁴ «*Saecularia Damasiana*». *Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11/12/384–10/12/1984) promosso dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1986: Danilo Mazzoleni, *Papa Damaso e l'archeologia cristiana*, pp. 5-13; Antonio Ferrua, *Bilancio di un secolo*, pp. 15-28; Aldo Nestori, *L'attività edilizia in Roma di Papa Damaso*, pp. 161-72; Umberto Maria Fasola, *Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane*, pp. 173-201; Philippe Pergola, *Nereus et Achilleus martyres*, pp. 203-24; Jean Guyon, *L'œuvre de Damase dans le cimetière «Aux deux lauriers» sur la via Labicana*, pp. 225-58; Louis Reekmans, *L'œuvre du pape Damase dans le complexe de Gaius a la catacombe de S. Callixte*, pp. 259-81; Patrick SaintRoch, *Sur la tombe du pape Damase*, pp. 283-90; Pasquale Testini, *Damaso e il santuario di S. Ippolito a Porto*, pp. 291-303; Vincenzo Fiochi Nicolai, *La basilica di S. Alessandro «ad Baccanas» al XX miglio della via Cassia*, pp. 305-22; Alejandro Recio Veganzones, *El «Carmen» Paulino de Damaso y la interpretacion de tres escenas pictoricas de la catacumba de Comodila*, pp. 323-58; Maria Teresa Paleani, *Probabili influssi dei Carmi Damasiani su alcune pitture cimiteriali a Roma*, pp. 359-87.

¹⁵ Francesco Tolotti, *Il problema dell'altare e della tomba del martire in alcune opere di papa Damaso*, in *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet*, hrsg. von Otto Feld, Urs Peschlow, vol. II, Habelt, Bonn 1986, pp. 51-71; Christopher Smith, *Pope Damasus Baptistery in St. Peters Reconsidered*, in «*Rivista di Archeologia Cristiana*», 64 (1988), pp. 257-86; Carlo Carletti, «*Quod multi cupiunt et rari accipiunt*», in «*Historiam pictura refert*». *Miscellanea in onore di padre Alejandro Recio Veganzones*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1994, pp. 111-26; Lucrezia Spera, *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata*,

Gli epigrammi damasiani, il *corpus* di iscrizioni che papa Damaso fece apporre in prossimità delle tombe dei martiri e dei santi romani, sono gli altri grandi protagonisti della bibliografia damasiana, a partire dall'imprescindibile edizione commentata del 1942 ad opera di Antonia Ferrua, *Epigrammata damasiana*, che sostituisce definitivamente quella ottocentesca ad opera di Max Ihm¹⁶, anche se alcune pubblicazioni importanti erano già comparse, come quella di Carl Weyman sull'influsso di Virgilio nei carmi damasiani o quella di Ernst Schäfer sul loro ruolo nell'evoluzione del culto dei santi¹⁷. Tutti gli studi successivi, comprese le monografie, non analizzano mai le iscrizioni damasiane nel loro complesso, ma ne ripercorrono solo alcuni aspetti: se, ad esempio, Salvatore Pricoco studia il testo delle iscrizioni dal punto di vista letterario, Paul Künkle e Vittorio Peri sono invece interessati agli *archiva* di s. Lorenzo¹⁸. L'aspetto maggiormente studiato è quello che riguarda il rapporto di Damaso con gli apostoli Pietro e Paolo e con gli altri martiri romani, con un riconoscimento pressoché unanime che con gli epigrammi a loro dedicati il vescovo voglia appropriarsi della loro memoria, rendendoli *cives romani*. Ne sono assolutamente convinti, tra gli altri, Henry Chadwick e Charles Pietri, che mettono in luce il procedimento attuato da Damaso, secondo cui i due apostoli sono diventati romani nel momento in cui hanno subito il martirio a Roma: ciò che conta non è la città di nascita, ma quella della morte gloriosa, il *dies natalis*, come si affermerà più profondamente in seguito¹⁹.

in «Bessarione», 11 (1994), pp. 111-27; Richard Krautheimer, *Die Kirche San Lorenzo in Damaso in Rom*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22.-28. September 1991), Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 958-63; Louis Reekmans, *Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains*, in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans* («Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium» 117), ed. by Mathijs Lamberigts and Peter Van Deun, Peeters, Leuven 1995, pp. 31-70; Massimo Pentiricci, *La posizione della basilica di San Lorenzo in Damaso nell'Itinerario di Einsiedeln*, in *Architectural Studies in Memory of Richard Krautheimer*, ed. by Cecil L. Striker, Verlag Ph. von Zabern, Mainz am Rhein 1996, pp. 127-33; *L'antica Basilica di San Lorenzo in Damaso. Indagini archeologiche nel Palazzo della Cancelleria (1988-1993)* («Monumenta Sanctae Sedis», 5), a cura di Christoph Luitpold Frommel, Massimo Pentiricci, De Luca editori d'arte, Roma 2009.

¹⁶ Rispettivamente: *Epigrammata Damasiana* («Sussidi allo studio delle antichità cristiane», 2), edidit Antonius Ferrua, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1942; *Anthologiae Latinae supplementa*, vol. 1 (*Damasi epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea*), edidit Maximilianus Ihm, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1895.

¹⁷ Carl Weyman, *Vier Epigramme des Hl. Papstes Damasus 1.*, Lentner, München 1905; Ernst Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus 1. für die Geschichte der Heiligenverehrung*, Ephemerides Liturgicae, Rom 1932.

¹⁸ Salvatore Pricoco, *Valore letterario degli epigrammi di Damaso*, «Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica», 4 (1953), pp. 19-40; Paul Künzle, *Del cosiddetto titolo «archivorum» di papa Damaso*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 7 (1953) pp. 1-26; Vittorio Peri, *Gli inconsistenti archivi pontifici di s. Lorenzo*, «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 41 (1968-69), pp. 193-204.

¹⁹ Henry Chadwick, *Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul*, in «Neotestamentica et Patristica». *Freundesgabe Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* («Supplements to Novum Testamentum», 6), Brill, Leiden 1962, pp. 313-18; Charles Pietri, «Concordia

Il pontificato di Damaso è stato studiato anche dal punto di vista dei rapporti con l'esterno, sia per quel che riguarda la questione del primato di Roma, che passa anche per l'affermazione della propria origine petrina, come ben dimostrano gli studi sul *Decretum Gelasiani* di Ernst von Dobschütz e di Francesco Arnaldi²⁰, in cui si evidenzia come il III capitolo, frutto del sinodo di Roma del 382, espliciti il concetto secondo cui Roma è la prima sede perché fondata da Pietro, sia per quel che riguarda, invece, il rapporto con l'Oriente, come quelli di Charles Pietri, sul conflitto con l'imperatore Teodosio, e di Justin Taylor, su Basilio Magno e Damaso, che rimangono comunque nell'ottica dell'affermazione del potere e del prestigio di Roma²¹.

Una menzione a parte meritano le due monografie dedicate negli ultimi anni alla figura di Damaso nel suo complesso. Il volume di Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom*²², di quasi 600 pagine, si presenta come uno studio dettagliato su ogni aspetto della figura di papa Damaso, sia indagando nella sua biografia, sia studiando i diversi aspetti del suo pensiero, a partire da quanto si può intravedere negli *epigrammata* e proseguendo con l'analisi dettagliata degli altri documenti, in particolare del *Tomus Damasi* e del *Decretum Gelasianum*. L'analisi dei testi fa emergere una duplice direzione della politica damasiana, che da una parte porta alla cristianizzazione della città di Roma, e dall'altra, in senso opposto, porta alla romanizzazione del cristianesimo, per giungere alla conciliazione tra la romanità e il cristianesimo, che rappresenta, secondo l'autrice, il grande merito di questo vescovo.

Lo scopo di Gianluca Pilara e Massimo Ghilardi con *La città di Roma nel pontificato di Damaso*²³ è meno ambizioso, a partire da un numero di pagine decisamente meno imponente,

apostolorum er renovatio urbis» op. cit., pp. 275-22. Gli studi non si esauriscono certo qui e sono anzi innumerevoli. Cfr., tra gli altri, Noël Maurice Denis-Boulet, *L'inscription damasienne «ad Catacumbas»*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 43 (1967), pp. 111-24; Bruno Luiselli, *In margine alla traslazione delle ossa di Pietro e Paolo*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 98 (1986), pp. 843-64; Carmela Guarnieri, *Occidente e Oriente nell'epigramma in basilica apostolorum di Damaso*, in «Vetera Christianorum», 24 (1987), pp. 411-12; Rudolf Brändle, *Petrus und Paulus als «nova sidera»*, in «Theologische Zeitschrift», 48 (1992), pp. 207-17; Elena Zocca, *Pietro e Paolo «nova sidera». Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma fra I e IV secolo*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 75/1 (2009), pp. 271-38.

²⁰ Ernst von Dobschütz, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» in kritischem Text* («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 38/4), Hinrichs, Leipzig 1912; Francesco Arnaldi, *A proposito del «Decretum Gelasianum»*, in *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965, pp. 26-28. Ma non solo, si pensi, tra gli altri, a Charles Pietri, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in «Epektasis». *Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, éd. par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris 1972, pp. 627-34.

²¹ Charles Pietri, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique* op. cit.; Justin Taylor, *St. Basil the Great and Pope Damasus*, in «Downside Review», 91 (1973), pp. 183-203, 261-74.

²² Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom* op. cit.

²³ Gianluca Pilara, Massimo Ghilardi, *La città di Roma nel pontificato di Damaso* op. cit.

perché si propone di ripercorre solo gli aspetti più significativi del pontificato di Damaso, concentrati in particolar modo sull'attenzione dimostrata dal pontefice per l'urbanistica, che si sviluppa intorno alla valorizzazione del culto dei martiri. L'accento è dunque posto sull'attività edificatrice e sui *carmina* damasiani, presentati come guida per ricostruire l'amministrazione di un vescovo che si trova ad operare in un periodo di forti trasformazioni politiche, culturali e religiose.

2. Introduzione

Nella prima metà del IV secolo la città di Roma era stata teatro di numerosi cantieri di committenza imperiale: Costantino e i suoi figli avevano edificato numerose basiliche sia dentro che fuori le mura, permettendo alla Chiesa romana di poter usufruire di alcuni importanti centri di culto e di pellegrinaggio. Tuttavia, in questo processo il vescovo aveva svolto un ruolo marginale²⁴, lasciando l'iniziativa agli imperatori e alla sua famiglia, come evidenzia la lunga biografia nel *Liber Pontificalis* di Silvestro, che elenca le costruzioni erette ad opera di Costantino, ricordando, tra le numerose notizie, la presenza della reliquia della Vera Croce nella basilica sessoriana, l'attuale Santa Croce in Gerusalemme, portata da Elena, pia madre dell'imperatore, di ritorno dal suo pellegrinaggio nei luoghi della vita di Gesù²⁵.

Damaso diventa vescovo di una città il cui processo di cristianizzazione è quindi già avviato, sia dal punto di vista della coscienza dei singoli, pur con una popolazione pagana ancora numerosa²⁶, sia dal punto di vista architettonico, sebbene gli interventi della prima

²⁴ Cfr. Charles Pietri, «*Roma christiana*» op. cit., p. 69.

²⁵ *LP*, vol. I, p. 80: «Eodem tempore fecit Constantinus Augustus basilicam in palatio Sessoriano, ubi etiam de ligno sanctae Crucis domini nostri Iesu Christi in auro et gemmis conclusit, ubi et nomen ecclesiae dedicavit, quae cognominatur usque in hodiernum diem Hierusalem». Riguardo l'opera di edificazione di edifici cristiani da parte di Costantino e dei suoi figli, cfr., anche per la bibliografia: Edviger Corsetti, *La basilica costantiniana di s. Paolo e l'«iter vetus»*. *Revisione delle fonti e degli studi*, in «Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia della Libera Università Abruzzese G. D'Annunzio», 2 (1981), pp. 85-106; Eugenio La Rocca, *Le basiliche costantiniane "a deambulatorio" e la sopravvivenza del culto eroico*, in «*Aurea Roma*». *Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Id., Serena Ensoli, L'Erma di Bretschneider, Roma 2001, pp. 204-20; «*Ecclesiae Urbis*». *Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo) (Roma, 4-10 settembre 2000)*, a cura di Federico Guidobaldi, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2002; Emanuele Gatti, *La zona di S. Croce: il sito archeologico*, in *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma. Quando l'antico è futuro*, a cura di Anna Maria Affanni, Betagamma Editrice, Viterbo 2003² (ed. or. 1997), pp. 9-10; *La basilica costantiniana di Sant'Agnese. Lavori archeologici e di restauro*, a cura di Marina Magnani Cianetti, Carlo Pavolini, Mondadori Electa, Milano 2004, pp. 10-28; Herman Geertman, «*Hic fecit basilicam*». *Studi sul «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, a cura di De Blaauw Sible, Peeters, Leuven 2004.

²⁶ La trasformazione architettonica di Roma nel corso del IV secolo è bene evidenziata nel volume «*Aurea Roma*» op. cit. Per la sopravvivenza pagana cfr., in particolare, gli interventi di Ernesto Monaco (*Il tempio di Venere e Roma. Appunti sulla fase del IV secolo*, pp. 58-60), Paola Ciancio Rossetto (*Il Circo Massimo*, pp. 126-28), Marina Sapelli (*La basilica di Giunio Basso*, pp. 137-39), Augusto Frascchetti (*Il paganesimo in età*

metà del secolo interessino soprattutto le zone extra-murarie e si trovino ancora pochi edifici cristiani di grandi dimensioni all'interno delle mura, generalmente situati in zone periferiche²⁷. Inserendosi in questo contesto decide di portare il proprio contributo agendo prevalentemente nelle catacombe per rendere più usufruibile al culto le tombe dei santi martiri attraverso due tipologie d'intervento²⁸: da una parte rende più facile il loro raggiungimento, costruendo nuove scale e nuovi passaggi, dall'altra permette il riconoscimento delle tombe dei morti illustri degni di venerazione apponendo nei loro pressi delle iscrizioni in cui si ricordano le loro gesta²⁹.

Il successo dell'intervento di Damaso nelle catacombe romane è facilmente misurabile dai martirologi tardo-antichi: se la *Depositio Martyrum* e la *Depositio Episcoporum*³⁰, calendari della metà del IV secolo, ricordavano nel complesso la festa di 46 personaggi, tra santi e martiri, il Martirologio Geronimiano³¹, databile ai primi decenni del V secolo, annotava oltre 150 celebrazioni, segnalando un notevole incremento nel culto dei santi³².

La strategia che soggiace a questo genere di interventi è chiara: Damaso vuole evidenziare la presenza dei tanti martiri gloriosi che hanno trovato la loro morte a Roma, diventando in questo modo cittadini romani, per esaltare la grandezza della città e affermare la sua superiorità rispetto a tutte le altre sedi³³. Anche la scelta di non spostare il corpo dei santi, che va ben al di là del rispetto per le sepolture dei morti, è significativa, perché in questo

tardoantica, pp. 263-66), Serena Ensoli (*I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica*, pp. 267-87), nei quali si mette in luce come ancora nel IV secolo esistano iniziative per la costruzione o la ristrutturazione di edifici pagani.

²⁷ Richard Krautheimer sottolinea come in effetti il centro della città presentasse ancora un aspetto classico e non fosse stato intaccato dalle opere di edificazione dei Costantini (*Roma. Profilo di una città* op. cit., p. 49).

²⁸ Cfr. Charles Pietri, *«Roma christiana»* op. cit., pp. 461-68 e 529-46.

²⁹ Cfr. Umberto Maria Fasola, *Santuari sotterranei di Damaso* op. cit., p. 197; Philippe Pergola, *Nereus et Achilleus martyres* op. cit., p. 205 e 217

³⁰ L'edizione critica delle due *Depositiones* si può leggere in *Le «Liber Pontificalis»*, éd. par Louis Duchesne, Ernest Thorin, Paris 1886, pp. 10-12. Cfr., anche, *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. II, Tipografia del Senato, Roma 1940, pp. 12-28; Henry Stern, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Imprimerie nationale-P. Geuthner, Paris 1953.

³¹ Hippolyte Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quenti*, in *AA. SS.*, Nov., II, p. 343.

³² Victor Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le Haut Moyen Âge*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Lyon-Vienne, Grenoble-Genève-Aoste, 21-28 septembre 1986)* («Collection de l'École française de Rome», 123; «Studi di antichità cristiana», 41), vol. II, École Française de Rome-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome-Città del Vaticano 1989, pp. 922-23; 987-88; 990-93.

³³ Carlo Carletti, *Damaso I* op. cit., p. 439: «Nella sua azione, insieme pastorale e ideologica, Damaso doveva rendere materialmente percepibile e fruibile, anche di fronte alla massa dei nuovi convertiti (e forse soprattutto per loro), la fonte che giustificava e alimentava il primato della Sede romana: la "riscoperta" delle autentiche tombe dei martiri e l'acquisizione delle storicità delle loro imprese».

modo si preserva l'integrità e l'autenticità delle reliquie³⁴, in un momento in cui si inizia a dubitare della veridicità delle *inventiones*, come ben dimostra l'impegno di Ambrogio di Milano nel costruire le prove per il ritrovamento dei santi Gervasio e Protasio³⁵.

3. I luoghi della devozione

Non è facile determinare il contributo di Damaso nelle costruzioni all'interno della città perché le evidenze archeologiche e le fonti narrative ed epigrafiche non permettono di distinguere con certezza la committenza dei diversi edifici del IV secolo³⁶, soprattutto perché nelle zone *intra moenia* si preferisce generalmente riutilizzare strutture già esistenti per riadattarle agli usi liturgici, non permettendo quindi di datare con esattezza i *tituli* che si stavano moltiplicando anche in zone vicino al Campidoglio³⁷. È indiscutibile, tuttavia, che nella seconda metà del secolo, proprio a partire dall'episcopato di Damaso, la topografia di Roma subisca una profonda trasformazione in seguito alla conversione dell'aristocrazia romana, che permette, anche economicamente, di dare un'accelerazione a questo processo, sia dentro le mura sia nelle zone cimiteriali³⁸.

L'unico intervento damasiano sicuro all'interno dell'*Urbs* è il *titulus Damasi*, insediato sull'impianto della casa paterna nel campo Marzio in prossimità del teatro di Pompeo, secondo quanto riportato dal *Liber Pontificalis*³⁹ e dall'iscrizione che si sarebbe trovata *in introitu ecclesiae ipsius*⁴⁰. L'edificio ricordava certamente la struttura originaria della *domus*,

³⁴ Per Charles Pietri è l'«âpreté à défendre le patrimoine de la cité: on réserve les corps saints pour la Ville» («*Roma christiana*» op. cit., p. 299).

³⁵ Cfr. Umberto Maria Fasola, *Santuari sotterranei di Damaso* op. cit., p. 201: «Altri vescovi, come il contemporaneo di Damaso Ambrogio di Milano, non avrebbero esitato a prelevare le reliquie e a sistemarle in edifici più comodi. I Vescovi di Roma, e soprattutto il grande promotore e organizzatore del culto dei Martiri, preferirono affrontare le grandi difficoltà, ma mantennero intatte le tombe».

³⁶ Louis Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* op. cit., vol. I, École Française de Rome, Rome, 1989, p. 864.

³⁷ La regione monumentale del centro rimane, infatti, priva di chiese fino alla seconda metà del IV secolo, sia per una minore densità di popolazione, sia per una difficoltà da parte dei cristiani di impossessarsi dell'area più legata alla religione tradizionale, così come aveva già rivelato Louis Duchense nel 1887 (*Sainte-Anastasia. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge. III*, in *Scripta Minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique* [«Publications de l'École Française de Rome», 13], École Française de Rome, Rome 1973, pp. 45-71), e come conferma, ad oltre un secolo di distanza, Louis Reekmans (*L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome* op. cit., pp. 873).

³⁸ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città* op. cit., pp. 46-47.

³⁹ *LP*, vol. I, p. 212: «Hic fecit basilicas duas: una beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardeatina ubi requiescit».

⁴⁰ La collocazione è data dalla silloge di Verdun. *Ep. dam.*, p. 210, n. 57: «Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos / Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis; / Hinc mihi provecto Christus cui summa potestas / Sedis apostolicae voluit condere honorem. / Arcibus his, fateor, volui nova condere tecta / Addere praeterea dextra laevaue columnas / Quae Damasi teneant proprium per saecula nomen». Cfr. Antonio

con dimensioni modeste se paragonate alle grandi basiliche che erano sorte a Roma negli anni di regno di Costantino e dei suoi figli; tuttavia rappresenta un'attestazione della conquista da parte di Damaso di una parte della città interna alle mura, secondo un disegno che costituisce un complemento alle opere che contemporaneamente stava avviando nelle regioni cimiteriali⁴¹.

In queste zone periferiche l'intervento di Damaso è infatti molto più significativo e documentato. Il *Liber Ponticalis* parla di una basilica che avrebbe fatto edificare lungo la via Ardeatina, in cui si troverebbe anche la sua sepoltura, insieme a quella della sorella e della madre⁴². Nonostante anche gli ultimi scavi nell'area cimiteriale⁴³ non abbiano permesso di individuare la basilica di Damaso, è improbabile che la notizia sia falsa, perché gli itinerari del VII secolo⁴⁴ ne danno sicura conferma, pur privi del riferimento delle tombe delle due donne⁴⁵.

A nord della basilica di S. Sebastiano, in un ramo secondario della regione cimiteriale, noto come catacomba dell'ex-vigna Chiaraviglio, a partire dall'età di Damaso si sviluppano

Ferrua, *Intorno ad una dedica damasiana*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 29/3-4 (1953), pp. 231-35; *L'antica Basilica di San Lorenzo in Damaso* op. cit.

⁴¹ A lungo si è attribuita la paternità damasiana alla costruzione del *titulus Anastasiae* ai piedi del palatino, secondo un'epigrafe fatta apporre da papa Ilario nel V secolo: «Antistes Damasus picturae ornarat honore, / Tecta, quibus nunc dant pulchra metalla decus», in *ICUR*, vol. II, p. 24, n. 25; p. 150, n. 18. Charles Pietri («*Roma christiana*» op. cit., pp. 461-64) e Richard Krautheimer (*Roma. Profilo di una città* op. cit., p. 46) erano convinti della paternità damasiana dell'edificio, smentita prima da Aldo Nestori (*L'attività edilizia in Roma di Papa Damaso* op. cit., p. 166), che sottolineava come l'epigrafe parlasse solo di un "abbellimento" da parte di Damaso, poi dalla datazione che ne dà Alessandra Cerrito, arretrandola ad un periodo compreso tra la fine del III secolo e l'inizio del IV (*Contributo allo studio del «titulus Anastasiae»*, in «*Marmoribus vestita*». *Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi* [«Studi di antichità cristiana», 63], a cura di Olof Brandt, Philippe Pergola, vol. I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2011, pp. 345-71).

⁴² *LP*, vol. I, p. 212: «Qui etiam sepultus est via Ardeatina in basilica sua III id. Decemb., iuxta matrem suam et germanam suam».

⁴³ Cfr., anche per la bibliografia precedente, Vincenzo Fiocchi Nicolai, «*Basilica Marci*», «*coemeterium Marci*», «*basilica coemeterii Balbinae*». *A proposito della nuova basilica circiforme della via Ardeatina e della funzione funeraria delle chiese "a deambulatorio" del suburbio romano*, in «*Ecclesia Urbis*» op. cit., vol. II, pp. 1175-201.

⁴⁴ «Gli itineraria, vere e proprie guide dettagliate e circostanziate che, direttamente funzionali alle necessità dei pii visitatori, consentivano di districarsi agevolmente nella complessa e articolata topografia martiriale delle catacombe romane»; così Carlo Carletti definisce questa tipologia di fonti sviluppatesi prevalentemente nel VII secolo, in risposta all'aumento dei flussi di pellegrini verso Roma («*Viatores ad martyres*». *Testimonianze scritte altomedievali nelle catacombe romane*, in *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione* [«Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria"», 11], a cura di Guglielmo Cavallo, Cyril Mango, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, p. 201). Cfr. anche Philippe Pergola, *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Carocci, Roma 1998, pp. 27-29.

⁴⁵ Solo il *De locis sanctis martyris* riferisce anche della sepoltura della sorella, pur sbagliandone il nome. Gli itinerari sono consultabili nel *Codice topografico della città di Roma* op. cit., vol. II, Tipografia del Senato, Roma 1942: *Notitia ecclesiarum urbis Romae*, pp. 67-99 (p. 89 per il riferimento); *De locis sanctis martyris quae sunt foris civitatis Romae*, pp. 101-31 (p. 110 per il riferimento); Guglielmo di Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, pp. 133-53 (p. 149 per il riferimento).

delle nuove gallerie con un periodo di sepoltura che si conclude nei primi decenni del v secolo. Probabilmente lo sviluppo è dovuto all'*inventio*, da parte di Damaso, del martire Eutichio, secondo quanto riportato da un'epigrafe ritrovata *in situ*⁴⁶. È significativo il fatto che questa catacomba, prima del ritrovamento del santo martire, non esistesse e fu invece creata *ad hoc* per accogliere le richieste dei fedeli che cercavano la vicinanza del santo per la propria tomba⁴⁷.

Nelle catacombe di Domitilla, sempre sulla via Ardeatina, Damaso promosse il culto dei santi Nereo e Achilleo con la costruzione di una basilichetta trapezoidale, a cui si accedeva dal sopratterra tramite una scala⁴⁸, situata sull'originale cripta in cui si trovava il sepolcro dei due martiri. La strategia damasiana per l'incremento del culto dei due santi sembra aver avuto successo perché proprio a partire da questo momento ci sarebbe stato un considerevole aumento delle inumazioni, giustificabile, proprio come nella vicina catacomba dell'ex-vigna Chiaraviglio, con la volontà di essere sepolti *ad sanctos*⁴⁹. Secondo Philippe Pergola la basilichetta è anteriore e risalirebbe alla prima metà del iv secolo, mentre a Damaso si deve la costruzione della basilica semipogea a tre navate⁵⁰, che Carlo Carletti invece colloca sotto il pontificato di papa Siricio, sulla base di due iscrizioni *in situ*⁵¹.

Lungo la via Portuense, gli scavi conclusi negli anni '80 nella catacomba di Generosa hanno riportato alla luce una basilica a tre navate, eretta in onore dei martiri Beatrice, Faustino e Simplicio, identica a quella dedicata a Nereo e Achilleo e messa in comunicazione diretta con le tombe venerate attraverso un passaggio situato a est dell'abside⁵². Anche in

⁴⁶ *ICUR*, vol. v, n. 13274.

⁴⁷ Carlo Carletti, *Nuove iscrizioni dalla catacomba della ex vigna Chiaraviglio sulla via Appia*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 106/1 (1994), pp. 29-41.

⁴⁸ *Notitia ecclesiarum urbis Romae*: «deinde discendis per gradus ad sanctos martires Nereum et Achileum»; in *Codice topografico della città di Roma* op. cit., vol II, pp. 89.

⁴⁹ Umberto Maria Fasola, *La basilica dei martiri Nereo e Achilleo e la catacomba di Domitilla* («Le chiese di Roma illustrate», 44), Marietti, Roma 1957; Antonio Ferrua, *Il cimitero sopra la catacomba di Domitilla*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 36 (1960), pp. 173-210; Francesco Tolotti, *Contributo alla datazione della basilica dei SS. Nereo e Achilleo sulla via Ardeatina*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 61 (1985), pp. 374-78; Vincenzo Fiocchi Nicolai, *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in Id., Fabrizio Bisconti, Danilo Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, p. 50-51.

⁵⁰ Philippe Pergola in un primo momento (Philippe Pergola, *La région dite des Flavii Aurelii dans la catacombe de Domitille*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 95/1 [1983], p. 188 e p. 192) aveva accettato l'ipotesi degli autori del *Corpus basilicarum* (op. cit., vol. III, pp. 129-35), per poi cambiare idea in seguito agli scavi presso la catacomba di Generosa (*Nereus et Achilleus martyres* op. cit., pp. 205-14).

⁵¹ *ICUR*, vol. III, nn. 8156 e 8164; Cfr. *Damaso e i martiri di Roma*, a cura di Carlo Carletti e Antonio Ferrua, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Roma 1985, p. 15. Dello stesso parere appare anche Vincenzo Fiocchi Nicolai: *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane* op. cit., p. 57.

⁵² Philippe Pergola, Ersilia Maria Loreti, *Rome: La Magliana. Basilique cimétériale de Generosa*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 99/1 (1987), pp. 501-05.

questo caso Philippe Pergola è certo della paternità damasiana, insistendo sul fatto che qui come a Domitilla il pontefice ha voluto ampliare il culto dei santi da lui ritenuti particolarmente importanti e che senza la monumentalizzazione dei loro sepolcri sarebbero caduti nell'oblio⁵³.

Sebbene non sia menzionata dalle fonti letterarie coeve al suo pontificato, è quasi certo che sia da attribuire a Damaso l'edificazione di una basilica che si trovava sulla via Tiburtina, i cui resti presentano caratteristiche simili alle basiliche dedicate a Nereo e Achilleo e a Generosa, con una struttura volta alla valorizzazione delle reliquie dell'anonimo martire, probabilmente Ippolito⁵⁴, attraverso una scala che collegava la basilica alla cripta in cui si trovava la tomba del santo. L'identificazione della committenza è resa possibile grazie a un'iscrizione acrostica secolo in cui un presbitero, Leone, racconta di come avrebbe rinnovato e abbellito l'edificio precedentemente eretto da Damaso, di cui invece non è rimasta nessuna iscrizione⁵⁵.

Sulla via Appia, invece, Damaso interviene nelle catacombe di San Callisto, uno dei principali centri del culto martiriale⁵⁶, con l'intento di rendere le numerose tombe venerabili facilmente accessibili. La *Notitia ecclesiarum*⁵⁷ ed il *De locis*⁵⁸, due *itineraria* del VII secolo, descrivono un percorso obbligatorio che sembra costringere i pellegrini a seguire un cammino a senso unico che attraversa le cripte di santa Cecilia, dei papi, di Zefirino e di Tarsicio. La scala di cui parlano i due testi è stata identificata nella cosiddetta *scala b*, che, secondo Umberto Maria Fasola, il pontefice avrebbe fatto costruire in alternativa ad un'altra entrata,

⁵³ Philippe Pergola, *Lo scavo della basilica cimiteriale di Generosa alla Magliana (Roma)*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1985; Id., *Nereus et Achilleus martyres* op. cit., pp. 214-24.

⁵⁴ *De locis sanctis martyris*: «Inde in boream, sursum in monte, basilica Sancti Hyppoliti est, ubi ipse cum familia sua tota martyres iacet»; in *Codice topografico della città di Roma* op. cit., vol II, p. 114.

⁵⁵ Gabriel Bertonière, *The cult center of the martyr Hippolytus on the via Tiburtina* («BAR international series», 260), B.A.R., Oxford 1985. L'iscrizione del presbitero Leone è riportata da Antonio Ferrua nel suo *Epigrammata damasiana* (op. cit., p. 173, n. 35)

⁵⁶ Louis Reekmans, *La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale* («Roma sotterranea cristiana», 4), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1964; Antonio Baruffa, *Le catacombe di San Callisto. Storia, archeologia, fede*, Elle Di Ci, Leumann (Rivoli) 1988; Vincenzo Focchi Nicolai, *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane* op. cit., pp. 30-36.

⁵⁷ «Eadem via [Appia] ad Sanctam Caecilia; ibi innumerabilis multitudo martirum: primus Sixtus papa et martir, Dionisus papa et martir, Iulianus papa et martir, sancta Caecilia virgo et martir, LXXX martires ibi requiescunt deorsum. Zefirinus papa et confessor sursum quiescit, Eusebius papa et martir longe in antro requiescint, Cornelius papa et martir longe in antro altero requiescint. Postea pervenies ad sanctam virginem Soterem et martirem»; in *Codice topografico della città di Roma* op. cit., vol II, pp. 87-88.

⁵⁸ «Iuxta viam Appiam, in orientali parte civitatis, ecclesia est Sanctae Suteris martyris, ubi ipsa cum multis martyribus iacet, et iuxta eandem via ecclesia est Sancti Sixti papae, ubi ipse dormit; ibi quoque et Caecilia virgo pausat, et ibi sanctus Tarsicius et sanctus Geferinus in uno tumulo iacent, et ibi sanctus Eusebius et sanctus Calocerus et sanctus Parthenius per se singuli iacent, et DCCC martyres ibidem requiescunt. Inde haud procul in cimiterio Calisti Cornelius et Cyprianus in ecclesia dormiunt»; in *Codice topografico della città di Roma* op. cit., vol II, p. 110-111.

una scala di età costantiniana, chiusa da un muro di sostegno eretto per far fronte a un dissestamento del terreno avvenuto in un momento in cui ancora si seppelliva intensamente⁵⁹.

Anche il vicino cimitero di Pretestato è stato oggetto delle cure di Damaso. Gli *itineraria* descrivono anche in questo caso un percorso preciso, all'interno della cosiddetta *spelunca magna*, già descritta da Paul Styger nel suo *Die römischen Katakomben*⁶⁰, in cui sono stati individuate le cripte dei SS. Felicissimo e Agapito, di S. Gennaro e, forse, di s. Quirino, risistemate da Damaso⁶¹. Non è improbabile che qui, come a S. Callisto, Damaso abbia creato un percorso ad uso dei pellegrini per regolamentarne il flusso e rendere, quindi, tutte le tombe più facilmente accessibili.

Analogamente, nel cimitero dei SS. Marcellino e Pietro sulla via Labicana Damaso sistema le tombe dei due santi eponimi, già oggetto di cure da parte dei suoi predecessori, probabilmente rendendoli accessibili dalla cripta della basilica costantiniana con la costruzione di una nuova scala che ne permetteva l'accesso senza dover passare dalla catacomba⁶², che intanto era caduta in disuso⁶³. È verosimile che, contestualmente, Damaso si sia preoccupato di sistemare i sepolcri di s. Tiburzio e di s. Gorgonio, sebbene oggi non sia possibile stabilire la loro ubicazione⁶⁴.

Nella catacomba di Commodilla, presso la via Ostiense, Damaso riscopre le tombe dei martiri romani Felice e Adauto, adornando la loro tomba, con il tramite del presbitero Vero, con una mensa e un epigramma dedicato ai due santi, inventando di fatto il loro culto⁶⁵. Quest'area funeraria, originariamente di modeste dimensioni, conosce infatti un incremento di

⁵⁹ Umberto Maria Fasola, *Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane* op. cit., pp. 173-201. Cfr. anche: Id., *Le ricerche di archeologia cristiana a Roma fuori le mura*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* op. cit., vol. III, pp. 2149-76.

⁶⁰ Paul Styger, *Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten*, Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1933, p. 154.

⁶¹ Francesco Tolotti, *Ricerca dei luoghi venerati nella «Spelunca Magna» di Pretestato*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 53 (1977), pp. 7-102.

⁶² Jean Guyon, *Le cimetière «Aux deux lauriers»». Recherches sur les catacombes romaines* («Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 264; «Roma sotterranea cristiana», 7), École Française de Rome-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome-Città del Vaticano, 1987, pp. 382-97; Andrea Augenti, «*Ipsi lapides ululant nobiscum*». *Il suburbio sud orientale di Roma tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 103/1 (1991), p. 48.

⁶³ Antonio Ferrua, *Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro. Continuazione*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 46/1-2 (1970), p. 83.

⁶⁴ Jean Guyon, *Le cimetière «Aux deux lauriers»* op. cit., pp. 407-10.

⁶⁵ Gli scavi non hanno permesso di stabilire con certezza la sistemazione che Damaso diede alle due tombe, ma lo si può solo immaginare come «una sorta di pseudociborio», prendendo come spunto l'allestimento delle zone intorno alle tombe dei martiri Gennaro e Felicissimo e Agapito nella catacomba di Pretestato. Cfr. Carlo Carletti, *Storia e topografia della catacomba di Commodilla*, in *Die Katakomben «Commodilla». Repertorium der Malereien*, hrsg. von Georg Deckers, Gabriele Mietke, Albrecht Weilan, vol. 1, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1994, p. 10.

inumazioni che la porta ad assumere le dimensioni di un ampio cimitero, con numero iscrizioni che ne testimoniano l'utilizzo dal pontificato di Damaso fino al primo decennio del v secolo, per un periodo breve ma molto intenso⁶⁶.

Vicino al complesso di S. Tecla, lungo il tragitto che porta dalla basilica di S. Paolo ad *Aquas Salvias*, è stata ritrovata una piccola catacomba con la tomba di un martire anonimo⁶⁷. Giovanni Nino Verrando ha ipotizzato che si trattasse del *martyrium* di Timoteo, martire romano la cui identità si andrebbe a sovrapporre con quella del discepolo di Paolo, anche per la vicinanza con la tomba dell'apostolo⁶⁸. La cripta è collegata all'esterno tramite una scala, costruita con ogni probabilità durante il pontificato di Damaso, con il fenomeno dell'aumento di sepolture già registrato nelle altre catacombe in cui si era resa accessibile la tomba del santo.

Nel 383 Sallustio, prefetto della città, riceve l'ordine di consultare il pontefice per la costruzione di una nuova basilica sulla memoria dell'apostolo Paolo⁶⁹. La basilica costantiniana era, in effetti, di modeste dimensioni perché la conformazione del terreno e il rispetto dell'orientamento a est avevano costretto l'edificio in spazi ridotti. Con la rotazione della basilica di 180°, invece, si poteva dotare Paolo di una basilica pari a quella di Pietro, ristabilendo l'uguaglianza tra i due apostoli⁷⁰. Sebbene non ce ne sia la certezza, sono molti gli studiosi che attribuiscono l'iniziativa per la costruzione della nuova basilica proprio a papa Damaso, sebbene il suo nome non compaia mai come promotore di un'opera iniziata, con ogni probabilità, sotto il pontificato di Siricio (384-99)⁷¹.

Nella parte settentrionale del suburbio si possono riconoscere interventi di epoca damasiana nel *cimiterium Iordanorum*, sviluppato intorno alla tomba del martire Alessandro sulla via Salaria Nova, che fu organizzato in un percorso continuo con un *gradus descensionis* e un *gradus ascensionis*⁷², e nella catacomba di S. Ermete, sulla Salaria Vetus, con una prima

⁶⁶ Antonio Ferrua, *Le tre Rome sotterranee*, «La Civiltà Cattolica», 89/3 (1938), p. 406-12; Id., *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 33 (1957), pp. 7-43; Id., *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla (II parte)*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 34 (1958), pp. 5-56; Carlo Carletti, *Storia e topografia della catacomba di Commodilla* op. cit., pp. 3-27; Vincenzo Fiocchi Nicolai, *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane* op. cit., pp. 53-54.

⁶⁷ Umberto Maria Fasola, *Il complesso catacombale di S. Tecla, I. L'ipogeo con la tomba di un martire sconosciuto*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 40 (1966), p. 19-50.

⁶⁸ Giovanni Nino Verrando, *S. Timoteo e il suo Martyrium sulla via Ostiense*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 102/2 (1990), pp. 845-64.

⁶⁹ *Collectio avellana*, III, 2.

⁷⁰ Jean-Charles Picard, *Le quadriportique de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 87/1 (1975), p. 378.

⁷¹ Cfr., tra gli altri, Charles Pietri, «Roma christiana» op. cit., pp. 514-19; Richard Krautheimer, *Roma* op. cit., p. 58; Aldo Nestori, *L'attività edilizia in Roma di papa Damaso* op. cit., 1986, p. 172.

⁷² Umberto Maria Fasola, *Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il «coemeterium Iordanorum*

monumentalizzazione della tomba del martire eponimo⁷³.

Un'epigrafe damasiana oggi conservata nella cripte della *confessio vaticana* descrive l'intervento sul colle Vaticano per drenare l'acqua che aveva invaso l'intera area cimiteriale⁷⁴. La sorgente da cui venivano le infiltrazioni venne canalizzata e utilizzata per il fonte battesimale fatto erigere dallo stesso Damaso, ma per realizzare l'opera fu necessario lo sbancamento di parte del colle e scavi in profondità, che hanno certamente richiesto un importante investimento da parte del vescovo⁷⁵. Tuttavia, secondo quanto descritto dal carne, l'acqua aveva invaso la necropoli cristiana, se non addirittura il sepolcreto papale attivo fino alla fine del II secolo⁷⁶, che nel progetto di salvaguardia e valorizzazione delle tombe dei morti illustri dovevano necessariamente essere preservati.

La maggior parte degli interventi damasiani riguarda la sistemazione delle tombe dei martiri e dei santi romani, che passa necessariamente attraverso una prima sistemazione delle tombe da venerare, trasformate in mense chiuse in prospetti architettonici schiacciate nelle pareti, spesso delimitati da due colonne o pilastrini che sorreggevano archi e architravi. Si creava così una sorta di ciborio, su cui spiccavano le grandi lastre marmoree in cui erano incise le epigrafi metriche, gli epigrammi rinvenuti in buona parte grazie alle trascrizioni nelle sillogi epigrafiche⁷⁷, che riportavano le prime indicazioni sul martire lì sepolto. Le altre pareti erano spesso rivestite in marmo, antico simbolo di prestigio, o da semplice intonaco bianco, così da far risaltare questi ambienti nel contesto della catacomba grazie alla luminosità favorita anche dalla presenza di lucernari installati *ex novo* o ampliati⁷⁸.

ad S. Alexandrum», in *Actas del VIII congreso internacional de arqueologia cristiana (Barcelona 5-11 octubre 1969)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Barcelona-Città del Vaticano, 1972, pp. 273-97; Id., *Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane*, op. cit., p. 199.

⁷³ Lucrezia Spera, *Interventi papali nei santuari delle catacombe romane: osservazioni dalla «Roma sotterranea» di G. B. De Rossi*, in *Radovi XIII međunarodnog kongresa za starokršćansku arheologiju (Split-Porec 25/9-1/10 1994)*, vol. I, Arheološki muzej-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Split-Città del Vaticano 1998, pp. 303-20.

⁷⁴ *Ep. dam.*, p. 92, n. 3: «Cingebant latices montem teneroque meatu / corpora multorum cineres atque ossa rigabant; / non tulit hoc Damasus communi lege sepultos / post requiem tristes iterum persolvere poenas; / protinus adgressus magnum superare laborem, / aggeris inmensi diecit culmina montis; / intima sollecite scrutatus viscera terrae, / siccavit totum quidquid madefecerat umor, / invenit fontem praebet qui dona salutis. / Haec curavit mercurius levita fidelis».

⁷⁵ Per la sintesi dei lavori sul colle Vaticano, cfr. *Damaso e i martiri di Roma* op. cit., p. 12.

⁷⁶ Per l'importanza attribuita alla tomba dei vescovi di Roma, cfr. *infra* (cap. II, § 4, pp. 119-36).

⁷⁷ Aldo Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini fino alla fine del sec. IV*, Edipuglia, Bari 1980², pp. 32-36.

⁷⁸ Massimiliano Ghilardi, «*Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*». *Damaso, i primi martiri cristiani e la città di Roma*, in Id., Gianluca Pilara, *La città di Roma nel pontificato di Damaso* op. cit., pp. 114-16.

I LUOGHI DELLA DEVOZIONE

Pianta degli interventi di papa Damaso nel suburbio di Roma

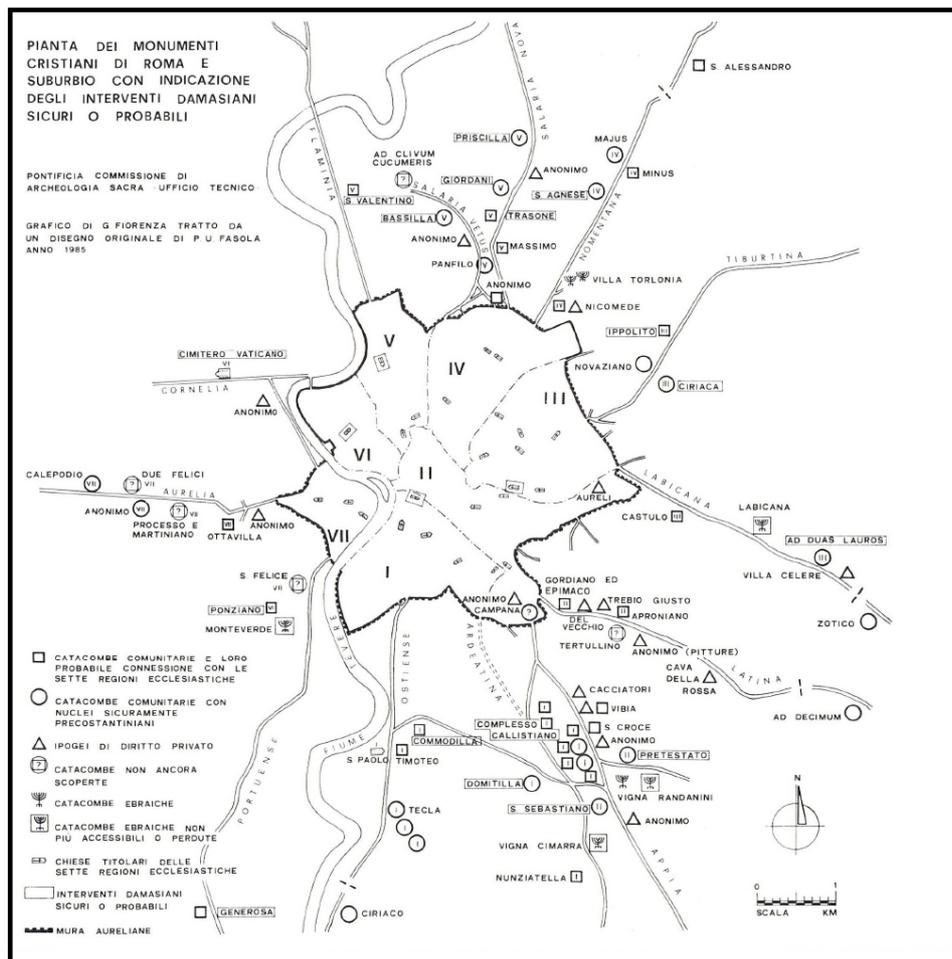


Immagine presa da: *Damaso e i martiri di Roma*, a cura di Antonio Ferrua e Carlo Carletti, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 1985, p. 49.

Gli ambienti che ospitavano le tombe venerate vennero spesso allargate per favorire l'afflusso dei pellegrini, convogliati lungo percorsi prestabiliti, veri e propri itinerari di visita, che portavano direttamente sulle tombe dei santi senza dover passare attraverso gli stretti corridoi delle catacombe. A tale scopo si costruiscono muri di sbarramento e scale che portavano direttamente al sopraterra, seguendo un senso unico per evitare quei rallentamenti dovuti ad un afflusso importante di fedeli. Lungo tutto il percorso le pareti erano rivestite di bianco e altri lucernari erano sistemati per enfatizzare al massimo l'itinerario da seguire, creando dei giochi di luci e ombre che pare colpissero molto i visitatori, come testimoniano Girolamo e Prudenzio⁷⁹.

In poco meno di un ventennio Damaso interviene in tutti i principali santuari del suburbio romano, dislocati sulle principali vie consolari, sia monumentalizzando cripte già visitate con frequenza, sia inventando dei nuovi poli culturali⁸⁰. Ma se il programma di Costantino e dei suoi figli aveva interessato la zona limitrofa alle regioni sepolcrali sotterranee, preferendo innalzare grandi monumenti senza intaccare la struttura delle catacombe, con la sola eccezione dei lavori sul colle vaticano, Damaso agisce quasi esclusivamente all'interno delle catacombe, spesso distruggendo le tombe che si trovavano in prossimità del santo da venerare per creare degli ambienti in grado di accogliere un numero sempre maggiore di fedeli, pur rimanendo negli spazi, in ogni caso limitati, consentiti dalla conformazione dei cimiteri. Il suo programma, che Carlo Carletti considera di «sorprendente efficacia e razionalità»⁸¹, si inserisce perfettamente nel processo di trasformazione delle regioni catacombali, che si avviavano ormai a decadere come luoghi di sepoltura⁸². Le basiliche costantiniane le stavano lentamente sostituendo, ricevendo un numero sempre maggiore di tombe di semplici fedeli⁸³,

⁷⁹ Hier., *In Ezech.*, XII, 40: «Dum essem Romae puer, et liberalibus studiis erudirer, solebam cum caeteris eiusdem aetatis et propositi, diebus Dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire; crebroque cryptas ingredi, quae in terrarum profundae defossae, ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepulcorum, et ita obscura sunt omnia, ut prepemodum illud propheticum compleatur: descendant ad infernum viventes: et raro desuper lumen admissum, horrorem temperet tenebrarum, ut non ta fenestram, quam foramen demissi luminis putes: rursumque pedetentim acceditur, et caeca nocte circumdatis illud Virgilianum proponitur: horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent»; Prudentius, *Perist.*, XI, 159-68: «Inde ubi progressu facili nigrescere visa est / nox obscura loci per specus ambiguum, / occurrunt celsis inmissa foramina tectis, / quae iaciant claros antra super radios. / Quamlibet ancipites texant hinc inde recessus / arta sub umbrosis atria porticibus, / at tamen excisi subter caua viscera montis / crebra terebrato fornice lux penetrat. / Sic datur absentis per subterranea solis / cernere fulgorem luminibusque frui». Per una descrizione della sistemazione delle tombe dei santi cfr., anche per la bibliografia, Lucrezia Spera, *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane* op. cit., pp. 112-14.

⁸⁰ Carlo Carletti. «*Viatores ad martyres*» op. cit., p. 198; Lucrezia Spera, *Interventi di papa Damaso* op. cit., p. 111.

⁸¹ Carlo Carletti. «*Viatores ad martyres*» op. cit., p. 198

⁸² Vincenzo Fiocchi Nicolai, *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane* op. cit., p. 48.

⁸³ Philippe Pergola, *Le catacombe romane* op. cit., pp. 95-97.

mentre le catacombe stavano diventando luoghi di culto e di pellegrinaggio, che proprio in questo periodo inizia a interessare in misura importante anche Roma⁸⁴. Anche il fenomeno delle sepolture *retro sanctos*, ovvero quelle tombe a ridosso dei santuari sotterranei, non può essere considerato come un prolungamento del normale utilizzo cimiteriale delle catacombe, ma è piuttosto il risultato della venerazione dei santi lì deposti: con la sepoltura *ad sanctos* non si cerca solo un luogo di inumazione, ma si vuole rimanere in contatto con la tomba venerata, nella speranza che un contatto con il santo possa favorire le sorti oltremondane, oltre che per rendere visibile il prestigio della propria famiglia⁸⁵.

Damaso intercetta quindi questa trasformazione, stravolgendo la struttura delle catacombe per adattare alle nuove esigenze. Da un lato rende le tombe dei santi facilmente accessibili e riconoscibili, grazie a percorsi guidati e alle indicazioni epigrafiche, in modo da presentare al visitatore ogni singolo santo romano e riducendo al minimo il rischio di ignorare qualcuna delle numerose tombe dei gloriosi martiri. Dall'altra crea degli spazi per soddisfare il desiderio di quanti volevano essere sepolti *ad sanctos*, ripagando così quanti avevano verosimilmente investito nelle opere di ristrutturazione⁸⁶, e favorendo lo sviluppo di nuove gallerie a ridosso dei santuari sotterranei.

4. I «carmina» damasiani: per un'idea di santità romana

Ma il nome di Damaso è legato soprattutto alle numerosissime iscrizioni che sono state ritrovate nelle catacombe romane, carmi in onore dei martiri e dei santi lì sepolti che spesso costituiscono un vero e proprio breve racconto agiografico. Questa sua attività di poeta deve essere stata ben nota, quasi proverbiale, anche presso i suoi contemporanei e nei secoli a lui successivi, se il compilatore del *Liber Pontificalis*, nella breve biografia a lui dedicata, scrive:

⁸⁴ Sulla nascita e la diffusione del pellegrinaggio a Roma, soprattutto presso le tombe degli apostoli ma anche negli altri santuari romani, cfr. Michele Maccarone, *I pellegrinaggi a San Pietro. I «limina apostolorum»*, in Id., «Romana Ecclesia Cathedra Petri» («Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica», 47), vol. 1, a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Herder, Roma 1991, pp. 207-86; Lucrezia Spera, «Ad limina apostolorum». Santuari e pellegrini a Roma tra la tarda antichità e l'alto medioevo, in *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese Privilegiate*, a cura di Claudio Cerretti, Società Geografica Italiana, Roma 1998, pp. 1-127.

⁸⁵ Cfr. Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* [«Einaudi Paperbacks», 144], Einaudi, Torino 1983, p. 49 e p. 124 [ed. or. 1981], e, soprattutto, Yvette Duval, *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VI^e siècle*, Études Augustiniennes, Paris 1988; Ead., «Sanctorum sepulcris sociari», in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, École Française de Rome, Rome 1991, pp. 333-51.

⁸⁶ È la tesi condivisibile di Lucrezia Spera, che vede nei *retro sanctos* la dimostrazione del finanziamento privato nei lavori damasiani presso le catacombe romane: *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane* op. cit., pp. 111-27.

In Catacumbas, ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platomam ipsam, ubi iacuerunt corpora sancta, versibus exornavit. Hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit⁸⁷.

Anche Girolamo registra questa attività nel suo *De viris illustribus*, dedicando le poche parole del capitolo CIII, intitolato a Damaso, proprio alla composizione dei *brevia opuscola*:

Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit, multaque et brevia opuscola heroico metro edidit, et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est⁸⁸.

La maggior parte delle iscrizioni originali è andata perduta⁸⁹, ma si sono conservati molti frammenti, di dimensioni che variano da una o poche lettere a gran parte del testo, e solo poche si sono conservate complete⁹⁰. Il testo delle epigrafi danneggiate è stato ricostruito grazie alle sillogi medioevali, anche se alcuni carmi ci sono stati tramandati profondamente mutili e occorra supporre che almeno alcuni siano andati perduti, perché nessuno si è preoccupato di trascriverli sistematicamente. A partire dalle antologie che contengono gli epigrammi e che hanno una collocazione cronologica abbastanza ampia, dall'VIII secolo, con la *sylloge Centulensis*, fino al XV, con il codice del Museo Britannico Harleiano⁹¹, Antonio Ferrua ha potuto ricostruire il testo delle epigrafi, soprattutto sulla base dell'affidabilità che i diversi codici hanno dimostrato nel confronto con i frammenti delle lastre sopravvissute, distinguendo anche i 59 epigrammi autentici dai 18 apocrifi. La totale assenza di appigli cronologici, che rende impossibile disporre i diversi epigrammi lungo una linea temporale all'interno del pontificato di Damaso⁹², ha portato Ferrua a scegliere un ordine basato sulla

⁸⁷ LP, vol. 1. *Damasus*, p. 212.

⁸⁸ Hier., *De viris illustribus*, CIII.

⁸⁹ «La distruzione dei molti originali damasiani avvenne soprattutto nel periodo dell'assedio gotico a Roma: tra il 537-538 nello scontro tra Vitige e Belisario... *ecclesiae et corpora martyrum sanctorum exterminata sunt a Gothis* (LP i, p. 291) e, ancora, nel 545-546, durante l'assedio di Totila furono gravemente danneggiati i santuari dei martiri a nord e ad est della città, quelli delle vie Flaminia, Salaria, Nomentana, Tiburtina e Prenestina»; in Carlo Carletti, Antonio Ferrua (a cura di), *Damaso e i martiri di Roma* op. cit., pp. 4-5. Cfr. anche Massimiliano Ghilardi, «*Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*» op. cit., pp. 126-130.

⁹⁰ I frammenti originali sono attribuibili grazie alla scrittura filocaliana, da Furio Dionisio Filocalo, l'esecutore materiale della maggior parte delle epigrafi damasiane. Cfr. Antonio Ferrua, *Filocalo. L'amante della bella lettera*, in «La Civiltà Cattolica», 90/1 (1939), pp. 35-47; Victor Saxer, *Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Église romaine* op. cit., pp. 59-88; Averil Cameron, *Filocalus and Melania*, «Classical Philology», 87 (1982), pp. 140-44; Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 12-14.

⁹¹ *Sylloge Laureshamensis*, codice Vat. Palat. 833 del IX-X secolo; manipolo del codice del Museo Britannico Harleiano 3685 del XV secolo; *Sylloge Centulensis*, codice Petropolitano F. XIV dell'VIII-IX secolo; *Sylloge Turonensis*, codice Closterneoburgense 723 del XII secolo, da un archetipo del VII secolo, e codice Vat. Lat. 9022; *Sylloge Viridunensis*, codice Viridunense 45 del X secolo; *Sylloge Einsidlensis*, codice Einsidlense 326 dell'VIII-IX secolo; *Sylloge Catabrigiensis*, codice bibl. Univers. Catabrigense 2021 del XVII secolo; manipolo del codice Paris. 8071 del X-XI secolo; codice Veneto Marciano X 195.

⁹² Antonio Ferrua ha potuto ricostruire la cronologia solo sommariamente (*Praefatio*, in *Epigrammata damasiana* op. cit.), riassunta così da Carlo Carletti: «La cronologia degli epigrammi è stata compiutamente definita da Ferrua: al 370-383 risalgono tutti quelli (e sono la massima parte) incisi da Furio Dionisio

loro presunta collocazione, a partire quindi dalle vie consolari in cui si sviluppano i santuari catacombali⁹³.

Dei quasi sessanta epigrammi ritrovati, di cui tredici troppo frammentari per poterne ricostruire il testo, ben trenta sono elogi posti in prossimità delle tombe di santi martiri, ai quali si devono aggiungere quattro dediche di breve estensione, i frammenti di almeno altre due epigrafi e l'elogio non destinato all'incisione dedicato a s. Paolo, costituendo quindi il gruppo di gran lunga più numeroso all'interno del *corpus* damasiano. Le iscrizioni cimiteriali sono brevi, in genere tra le dieci e le dodici righe, in cui Damaso ripercorre i momenti salienti della vita dei santi a cui sono dedicati, concentrandosi su alcuni nuclei tematici particolarmente cari al pontefice.

Molto spazio è dedicato ai supplizi del martirio, avvicinandosi al gusto per i particolari macabri tipici delle *passiones*, genere letterario ancora molto diffuso nel IV secolo, che concentrandosi sul martirio ne amplia al massimo la narrazione. Il carme dedicato a s. Eutichio ne ricorda la struttura lasciando tutto lo spazio alla descrizione delle torture subite in carcere:

Eutychius martyr crudelia iussa tyranni
 carneficumque vias pariter tunc mille nocendi
 vincere quod potuit monstravit gloria Christi
 carceris inluviem sequitur nova poena per artus
 testarum fragmenta parant ne somnus adiret
 bis seni transiere dies alimenta negantur
 mittitur in barathrum sanctus lavat omnis sanguis
 vulnera quae intulerat mortus metuenda potestas
 nocte soporifera turbant insomnia mentem
 ostendit latebra insontis quae membra teneret
 quaeritur inventus colitur fovet omnia prestat
 expressit Damasus meritum venerare sepulchrum⁹⁴.

Il carme è dunque una particolareggiata descrizione dei supplizi subito: alla carcerazione seguono altri raffinati strumenti di tortura, prima negandogli il sonno con l'utilizzo di frammenti di cocciame, poi imponendogli dodici giorni di digiuno, per essere infine gettato in un baratro, probabilmente a morte già avvenuta, negandogli quindi anche una degna sepoltura. Ad eccezione degli ultimi versi, dedicati all'intervento damasiano, tutto l'elogio è quindi

Filocalo; al primo anno del pontificato quelli dedicati alla madre, alla sorella, a se stesso; a poco dopo il 370 l'epigramma per i martiri di S. Callisto; al 379 quello dedicato a s. Felice di Nola; al 383 quello dedicato a Proietta; al 384-385 l'elogio dei ss. Nereo e Achilleo composto da Damaso ma inciso dopo la sua morte» (*Damaso* 1 op. cit., p. 349).

⁹³ Per un approfondimento sulla tradizione degli epigrammi damasiani cfr. Antonio Ferrua, *Praefatio* op. cit., pp. 7-58. Il recente studio di Ursula Reutter ne riprende *in toto* la ricostruzione: *Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 62-63.

⁹⁴ *Ep. Dam.* 21. Cfr. Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 116-17

incentrato sul martirio, che rappresenta l'unica virtù del santo in assenza di qualunque riferimento alla vita precedente all'arresto: il martirio appare la condizione necessaria e sufficiente, agli occhi di Damaso, per essere venerato, e tanto più violenta è la morte inflitta, tanto maggiore è l'onore dovutogli. Nel comporre questi versi Damaso si disinteressa deliberatamente non solo delle eventuali virtù dimostrate in vita, ma anche delle vicende che hanno portato Eutichio all'arresto, dimostrando che il centro della devozione è la morte in nome di Cristo.

Sembra, trattandosi di un'*inventio* da parte di Damaso, che le uniche notizie disponibili su Eutichio riguardassero proprio il suo martirio, come fa supporre il fatto che non esiste alcuna *passio* a lui dedicata e che l'unica altra attestazione del martire, che si trova nel Martirologio Geronimiano, è tratta chiaramente dal carne damasiano⁹⁵. Tuttavia non si può totalmente escludere che circolassero altre notizie al tempo di Damaso, ma il martire Eutichio potrebbe essere un'invenzione originale del vescovo a partire da un sogno-rivelazione, come lascia intendere il nono verso dell'epigramma («nocte soporifera turbant insomnia mentem»), spiegando quindi perché il testo si concentra solo sulla passione del santo.

Tuttavia, anche il breve carne scritto per s. Lorenzo nella sua basilica sulla via Tiburtina è analogamente dedicato esclusivamente al martirio, che certamente rappresenta uno degli episodi agiografici più popolari della tarda Antichità, ma è ben lontano da esaurire la tradizione sul santo. Le vicende che hanno condotto al martirio sono ben testimoniate nei testi contemporanei a Damaso, in particolare nel *Peristephanon* di Prudenzio e nel *De Officiis Ministrorum* di Ambrogio: il diacono Lorenzo, che ha accompagnato al martirio Sisto II, vescovo della città e sua guida spirituale, fu arrestato tre giorni dopo per essersi rifiutato di consegnare i beni della Chiesa, e quindi condotto anch'egli al martirio. Damaso certamente conosceva questa tradizione, anche in virtù della speciale devozione che dimostra verso Lorenzo, che lo aveva portato a dedicargli il *titulus* edificato sulla sua casa paterna, ma sceglie di limitare la breve epigrafe al solo episodio del martirio:

Verbera carnifices flammas tormenta catenas
vincere Laurenti sola fides potuit.
Haec Damasus cumulat supplex altaria donis,
martyris egregii suspiciens meritum⁹⁶.

Se nel caso di Eutichio Damaso non ha probabilmente avuto scelta e si è quindi dedicato

⁹⁵ Cfr. *AA.SS.*, *Febr.* 1, p. 458. Cfr. Carlo Carletti, Antonio Ferrua, *Damaso e i martiri di Roma* op. cit., pp. 33-34.

⁹⁶ *Ep. Dam.*, n. 33.

all'arresto e alle torture subite prima della morte, per Lorenzo aveva invece a disposizione un abbondante materiale per elencare le sue virtù in vita; invece si è voluto concentrare esclusivamente sul martirio, testimoniato dal corpo presso cui si trova l'iscrizione. Con ogni probabilità la volontà di Damaso non è tanto quella di attribuire un valore maggiore al martirio rispetto alle altre vicende della biografia di Lorenzo, ma piuttosto quella di creare un legame speciale tra la sofferenza subita dalla carne e il corpo custodito nel sepolcro.

Il riferimento alla tipologia di martirio compare infatti in molti altri *carmina*, come nel caso di sant'Agnese, un'altra tra i più popolari santi romani⁹⁷:

Fama refert sanctos dudum retulisse parentes,
 Agnen cum luygubres cantus tuba concrepuisset
 nutricis gremium subito liquisse puellam
 sponte trucis calcasse minas rabiemque tyranni
 urere cum flammis voluisset nobile corpus
 viribus immensum parvis superasse timorem
 nudaque profusum crinem per membra dedisse
 ne domini templum facies peritura videret
 veneranda mihi sanctum decus alma pudoris
 ut Damasi precibus faveas precor inclyta martyr⁹⁸.

Agnese, secondo quanto tramandato dai suoi stessi genitori, avrebbe sfidato volontariamente la rabbia del tiranno e per questo sarebbe stata condannata al *vivicomburium*. La virtù della giovane ragazza è tale che, pur nelle sofferenze del martirio, con le sue piccole forze ha superato l'immenso timore e, per conservare la sua purezza nasconde, il proprio corpo nudo con i suoi lunghi capelli. La storia del martirio di Agnese è ripresa sia da Ambrogio nel *De Virginibus*⁹⁹ sia da Prudenzio nel *Peristephanon*¹⁰⁰, sebbene ognuno riporti una versione differente: per Ambrogio Agnese subì il martirio per decapitazione, mentre per Prudenzio fu prima esposta in un lupanare e quindi decapitata, mentre l'unica costante è che Agnese è una martire della verginità animata da un profondo senso del pudore, che si manifesta con l'atto di coprirsi il corpo nudo con i capelli¹⁰¹.

Rispetto ai precedenti il carne dedicato ad Agnese è più narrativo e contiene i riferimenti

⁹⁷ Jean Guyon, *Damase et l'illustration des martyrs. Les accent de la dévotion et l'enjeu d'une pastorale*, in *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans* («Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium», 117), ed. by Mathijs Lamberigts, Peter Van Deun, Peeters, Leuven 1995, p. 175.

⁹⁸ *Ep. Dam.*, n. 37.

⁹⁹ Ambr., *De virginibus*, 1, 2, 5-9.

¹⁰⁰ Prudentius, *Perist.*, XIV.

¹⁰¹ Il tema della castità è trattato anche nell'epigramma dedicato a Proietta, di cui non si è ancora ricostruita la collocazione originaria (*Ep. Dam.*, n. 51. Cfr. Paola Santorelli, *L'epigramma a Proietta di Damaso (51 F.)*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, a cura di Salvatore Pricoco, Francesca Rizzo Nervo, Teresa Sardella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, pp. 327-36.

alla vita precedente ai supplizi, creando l'immagine di una santa che non solo è tale perché ha subito il martirio in nome di Cristo, ma anche perché ha preservato il suo corpo dagli sguardi dei suoi persecutori. Tuttavia Damaso non si allontana minimamente dalla dimensione corporale, perché il pudore, cantato nel penultimo verso, è una virtù del corpo che viene conservato intatto, così come intatto rimane nelle catacombe romane. L'elogio a s. Agnese si sviluppa quindi intorno al tema del carne, che diventa oggetto di culto in quanto testimone delle due virtù della santa romana, la verginità e il martirio, e che può essere quasi toccato grazie alla possibilità di recarsi presso il suo sepolcro.

Nell'elogio dei ss. Marcellino e Pietro Damaso compie un ulteriore passo:

Marcelline tuum pariter Petrique sepulchrum
 percussor retulit Damaso mihi cum puer essem:
 Heacsibi carnicem rabidum mandata dedisse,
 sentibus in mediis vestra ut tunc colla secaret,
 ne tumulum vestrum quisquam cognoscere posset.
 Vos alacres vestris manibus fodisse sepulcra
 candidule, occultos post quae iacuisse sub antro;
 postea commonitam vestra pietate Lucillam
 hic placuisse magis sanctissima condere membra¹⁰².

L'epigramma non è una storia dei due santi, né del loro martirio, di cui comunque si spiegano le modalità, ma Damaso si concentra esclusivamente sulle vicende dei due corpi, sepolti nella foresta perché se ne perdesse memoria, miracolosamente ritrovati dalla matrona Lucilla e quindi traslati nella catacomba *ad duas lauros* sulla via Labicana. Anche in questo caso una rivelazione, verosimilmente ultramondana, consente l'*inventio* dei corpi santi, dimostrando che è la stessa volontà divina a voler restituire i *sanctissima membra* alla venerazione dei fedeli¹⁰³.

Anche nel lungo carme dedicato a s. Paolo, il cui punto centrale è rappresentato dalla conversione, quasi un quarto dei versi è dedicato ai tormenti subiti dall'apostolo durante i suoi anni di predicazione:

[...]
 Verbera vincla famem lapides rabiemque ferarum,
 carceris inluviem virgas tormenta catenas
 naufragium lacrimas serpentis dira venena,
 stigmata non timuit portare in corpore Christi;
 credentes docuit possent quia vincere mortem.
 [...]¹⁰⁴.

¹⁰² *Ep. Dam.*, n. 28. Cfr. Ursula Reutter, *Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 114-16.

¹⁰³ Anche altre epigrafi martiriali riportano le modalità del martirio: *Ep. Dam.*, nn. 3 (Tarcisio e il protomartire Stefano); 17 (papa Sisto II); 43 (sessantadue martiri del cimitero di Trasona); 46 (Saturnino).

¹⁰⁴ *Ep. Dam.*, n. 1.

Una serie di supplizi, presentati con un semplice elenco di parole, racconta le numerose peripezie affrontate da Paolo, che è stato incarcerato, ha sofferto la fame e le frustate dei suoi persecutori, è stato esposto alla ferocia delle bestie e infine è stato vittima dal naufragio. Nonostante tutte queste sofferenze non si è sottratto al suo compito, ha affrontato ogni castigo che gli era stato inflitto con animo eroico, «stigmata non timuit portare in corpore Christi», per portare a termine la sua missione e insegnare ai fedeli «possent quia vincere mortem».

In questo carme appare anche un altro tema spesso trattato negli epigrammi di Damaso, quello pastorale, presente soprattutto negli elogi dedicati ai vescovi suoi predecessori, Sisto II, Eusebio e Marcello:

Tempore quo gladius secuit pia viscera matris
hic positus rector celestia iussa docebat.
Adveniunt subito rapiunt qui forte sedentem:
militibus missis populi tunc colla dedere.
Mox ubi cognovit senior quis tollere vellet
palmam, seque suumque caput prior optulit ipse,
impatiens feritas posset ne laedere quemquam
[...] ¹⁰⁵.

[...]
Heraclius vetuit labros peccata dolere,
Eusebius miseris docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore.
Seditio caedes bellum discordia lites.
Extemplo pariter pilsa feritate tyranni,
integra cum rector servaret foedera pacis
[...] ¹⁰⁶.

Veridicus rector labros quia crimina flere
praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus.
Hinc furor hinc odium sequitur, discordia, lites,
seditio, caedes, solvuntur faedera pacis.
Crimen ob alterius Christum qui in pace negavit,
finibus expulsus patriae est feritate tyranni
[...] ¹⁰⁷.

Sisto II è colto nel suo ruolo di educatore, di guida spirituale della comunità a cui insegna i precetti celesti, quando le guardie vengono ad arrestarlo, e il suo gregge gli è tanto legato che tutti i fedeli porsero il loro collo per salvarlo. Ma il vescovo, quasi temendo che gli fosse sottratto il martirio, si offrì alla ferocia dei persecutori nella speranza che il suo sacrificio potesse placare la loro sete di sangue. Come negli altri *carmina* la principale virtù narrata è quella dell'eroico martirio, a cui si aggiunge il ruolo di vescovo, di cui Damaso sceglie di

¹⁰⁵ A Sisto II: *Ep. Dam.*, n. 17.

¹⁰⁶ A Eusebio: *Ep. Dam.*, n. 18.

¹⁰⁷ A Marcello: *Ep. Dam.*, n. 40.

esplicitare solo la parte legata all'insegnamento dei *iussa celestia*, i doveri celesti, compito indispensabile all'interno della Chiesa per la salvezza dei cristiani. Il vescovo è il *rector*, la guida spirituale dei fedeli, e come tale deve condurre i fedeli verso la salvezza insegnando loro i doveri del buon cristiano. Un simile *rector* non potrebbe mai permettere che la sua comunità si sacrifichi per lui, quindi Sisto decide di consegnarsi spontaneamente ai suoi carnefici, trasmettendo al gruppo un ulteriore insegnamento, quello della gioia del martirio.

Nel caso di Eusebio e Marcello l'insegnamento è il motivo che scatena la persecuzione, che si concretizza con l'esilio imposto dal tiranno. La colpa di entrambi è quella di insegnare ai *lapsi* la giusta via della penitenza per essere riammessi in seno alla comunità, Eusebio evidentemente contro una fazione rigorista che ne voleva l'espulsione definitiva, mentre Marcello contro una più lassista che invece non voleva imporre loro alcun castigo. Per questo motivo la Chiesa si divide e viene lacerata da aspre lotte, finché il feroce tiranno non decide di espellere entrambi, condannandoli a morire fuori da Roma. In questo caso il martirio è rappresentato dall'esilio, che Eusebio avrebbe affrontato con animo lieto, sempre a sottolineare l'eroicità dei santi venerati, perché in questo modo si nega loro la possibilità di essere sepolti nella città di cui erano stati guida¹⁰⁸.

I termini chiave di questi tre elogi sono certamente il sostantivo *rector* e il verbo *docere*, presente anche nel lungo *carmen* dedicato a Paolo, con lo scopo di concentrare l'attenzione sul ruolo che il vescovo deve assumere: egli è la guida, il *rector*, senza cui la sua comunità, il suo gregge, non può andare avanti, perché solo la sua presenza e il rispetto della direzione da lui impartita ed insegnata permette alla Chiesa di vivere in pace senza che l'odio prevalga portando con sé stragi e ribellioni. Il tema sembra essere particolarmente sentito da Damaso, probabilmente perché contemporaneamente la Chiesa era stravolta dalle eresie, e sebbene in Occidente il dibattito non fosse così vivo e pressante come in Oriente, Roma viene sempre coinvolta dai vescovi orientali, che cercano in Damaso un appoggio per la difesa dell'ortodossia. Inoltre il suo stesso pontificato era stato sconvolto da aspre lotte, che Ammiano Marcellino descrive quasi come una guerriglia tra due bande rivali, per cui attraverso la legittimazione dei suoi predecessori probabilmente Damaso vuole difendere la propria posizione di vescovo osteggiato da una parte della comunità¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Paul-Albert Février, *Un plaidoyer pour Damase. Les inscriptions des nécropoles romaines*, in *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol* (Paris, 20-21 janvier 1989) («Publications de l'École Française de Rome», 159), École Française de Rome, Rome 1992, pp. 500-01.

¹⁰⁹ Antonio Ferrua, *Epigrammata Damasiana* op. cit., p. 132.

Un altro tema particolarmente caro al pontefice è quello del rispetto delle spoglie mortali dei santi. A partire dall'iscrizione che fece apporre *ad fontes* nella basilica vaticana, Damaso esprime l'idea secondo cui i morti devono essere lasciati riposare in pace, evitando che qualunque cosa possa turbarli:

Cingebant latices montem teneroque meatu
 corpora multorum cineres atque ossa rigabant;
 non tulit hoc Damasus communi lege sepultos
 post requiem tristes iterum persolvere poenas:
 protinus adgressus magnum superare laborem,
 aggeris immensi diecit culmina montis;
 intima sollecite scrutatus viscera terrae,
 siccavit totum quidquid madefecerat umor,
 invenit fontem praebet qui dona salutis.
 Haec curavit mercurius levita fidelis¹¹⁰.

Non si tratta qui né di martiri né di santi vescovi, ma di morti comuni, *communi lege sepultos*, che Damaso non può sopportare subiscano altre pene. Incarica quindi il diacono Mercurio di intraprendere un lavoro importante, che porta allo sbancamento del colle vaticano, cercando in profondità la fonte responsabile di una simile calamità. La preoccupazione di Damaso non è in questo caso quella di abbellire i sepolcri di morti illustri e di cantarne le gesta affinché i fedeli possano facilmente ricordarle, ma il vescovo vuole invece preservare *cineres adque ossa*, secondo una sensibilità verso la cura dei morti ancora molto viva nel IV secolo, sebbene di fronte alle necessità di valorizzare il culto di qualche martire Damaso non si faccia troppi scrupoli nel distruggere i sepolcri che sono collocati vicino ai santi da venerare.

Tuttavia lo scopo non è certo solo quello di salvare dall'allagamento le tombe dei comuni fedeli, ma va ben oltre. La tipologia dei lavori compiuti avvicina l'operato di Damaso a quello di Costantino: come il primo imperatore cristiano aveva tagliato parte della collina per rendere accessibile la tomba di s. Pietro¹¹¹, così ora Damaso scava in profondità per rendere accessibile la sorgente, che alimentando il fonte battesimale offre alla comunità i suoi *dona salutis*. Attraverso il suo intervento, di cui Damaso enfatizza l'imponenza, compie un'operazione del tutto analoga e coerente con la sistemazione delle tombe dei martiri, perché se da un lato permette ai fedeli di avvicinarsi ai santi facilitando la strada ed evidenziandone le vicende eroiche per educare alla virtù, anch'egli *rector* della sua comunità, dall'altra mette a disposizione del suo gregge uno strumento imprescindibile per la salvezza, una sorgente

¹¹⁰ *Ep. Dam.*, n. 3.

¹¹¹ Cfr., anche per la bibliografia, Margherita Guarducci, *Pietro in Vaticano*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1983.

battesimale che dona salvezza.

Il tema del rispetto dei corpi ricompare nell'iscrizione posta, con ogni probabilità, sulla parete di fondo della cripta dei papi a S. Callisto e che rappresenta un'introduzione a tutta l'area cimiteriale con una panoramica sugli innumerevoli santi che si trovano nella catacomba:

Hic congesta iacet quaeris si turba piorum
 corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra
 sublimes animas rapuit sibi regia caeli
 hic comites Xisti portant qui ex hoste tropaea
 hic numerus procerum servat qui altaria Christi
 hic positus longa vixit qui in pace sacerdos
 hic confessores sancti quos Graecia misit
 hic iuvenes puerique senes castique nepotes
 quis mage virgineum placuit retinere pudorem.
 Hic fateor Damasus volui mea condere membra
 sed cineres timui sanctos vexare piorum¹¹².

Qui son presenti i compagni di Sisto, uccisi dopo che il vescovo si era sacrificato per loro, qui è sepolto il vescovo che visse in tempi di pace, qui i santi confessori venuti dalla Grecia, qui giacciono giovani e fanciulli, vecchi e casti nipoti che subirono il martirio per preservare la loro castità: gruppi di santi non meglio specificati, di cui probabilmente neanche Damaso ha informazioni più precise, ma con l'intenzione di trasmettere l'idea di abbondanza¹¹³.

Negli ultimi due versi Damaso scrive di avere avuto il desiderio di essere sepolto presso queste sacre spoglie, ma di aver desistito per il timore di disturbare (*vexare*) i *cineres sanctos*, lasciando intendere che i morti possono essere turbati nelle loro tombe e che quindi in qualche modo essi rimangono presso i loro sepolcri e possano sentire quel che succede accanto a loro. Evidentemente, secondo Damaso, i morti si trattengono anche laddove si trovano i loro resti mortali, secondo un'idea che gli permette di attribuire un senso alle sepolture *ad sanctos* e al pellegrinaggio presso le tombe dei santi.

L'idea della *praesentia*¹¹⁴ del santo nel suo sepolcro viene affiancata da un altro fondamentale concetto, che Damaso esprime magistralmente nell'elogio dedicato ai ss. Felice e Filippo:

¹¹² *Ep. Dam.*, n. 16. Cfr. Paul-Albert Février, *Un plaidoyer pour Damase* op. cit., p. 501.

¹¹³ È la stessa idea che si vuole trasmettere nell'epigramma dedicato a non meglio specificati martiri nel *coemeterium Thrasoni* sulla via Salaria Nova: «Sanctorum quicumque legis venerare sepulchrum; / nomina nec numerum potuit retinere vetustas» (*Ep. Dam.*, n. 42).

¹¹⁴ Alla *praesentia* del santo è dedicato tutto il quinto capitolo de *Il culto dei santi* di Peter Brown, che spiega come nella tarda Antichità si sviluppa l'idea secondo cui, presso il sepolcro, il santo è presente materialmente nei suoi resti corporei, e non solo in senso figurato (*Il culto dei santi* op. cit., pp. 122-48).

Qui natum passumque deum repetisse paternas
 sedea adque iterum venturum ex aethere credit,
 iudicet ut vivos rediens pariterque sepultos,
 martyribus sanctis pateat quod regia caeli
 respicit interior, sequitur si praemia Christi.
 Cultores domini Felix pariterque Philippus
 hinc virtute pares, contempto principe mundi,
 aeternam petiere domum regnaque piorum,
 sanguine quod proprio Christi meruere coronas.
 His Damasus supplex voluit sua reddere vota¹¹⁵.

Chi crede che un Dio nacque, soffrì, ritornò alla dimora celeste e di nuovo tornerà, sa bene che ai martiri è aperta la porta del cielo, e dopo la morte si avviano alla dimora celeste perché col merito del loro sangue meritano la corona di Cristo. Confrontando le due epigrafi sembra evidente che Damaso fosse convinto della compresenza del santo sia presso la sua tomba sia nel regno celeste, in quella *aeterna domus* in cui si trovano tutti i giusti, che non devono aspettare il ritorno di Cristo per essere giudicati, ma grazie al loro martirio, al sangue versato per la fede, possono accedere direttamente al paradiso¹¹⁶.

La conservazione e la valorizzazione delle tombe dei santi non è solamente finalizzata a preservarne la memoria, come monito per i fedeli ed esempio di virtù, ma ha la funzione di rendere accessibile il divino, attraverso uno strumento che rappresenta un'impareggiabile risorsa. È dunque chiaro che Damaso non vuole solamente dare alla sua comunità un luogo in cui pregare e leggere le gesta eroiche dei propri santi, senza che questo abbia però una conseguenza tangibile, ma offre ai fedeli un contatto col divino, tramite le tombe dei martiri, che altrimenti non sarebbe possibile.

A tal proposito non può sfuggire una terminologia ricorrente in numerosi carmi damasiani, che sottende l'idea secondo cui questi corpi rappresentino qualcosa di estremamente prezioso.

Par meritum quicumque legis conosce quorum
 quis Damasus rector titulos post praemia reddit.
 Iudaicus populus Staphanum meliora monentem
 perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum:
 martyrium primis rapuit levita fidelis.
 Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem
 cum male sana manus premeret vulgare profanis,
 ipse animam potius voluit dimettere caesus
 prodere quam canibus rabidis caelestia membra¹¹⁷.

¹¹⁵ *Ep. Dam.*, n. 39.

¹¹⁶ Ursula Reutter è invece convinta che il martire non rimanga in alcun modo presso la propria tomba, in cui si trovano solo i resti mortali, perché l'anima raggiunge direttamente i *regna piorum* (*Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 134-35).

¹¹⁷ *Ep. Dam.*, n. 15.

Si tratta dell'elogio dedicato al martire Tarcisio, ucciso per essersi rifiutato di consegnare l'eucarestia e preferendo la morte piuttosto che permettere che i *caelestia membra* finissero in pasto ai cani rabbiosi. Damaso lo mette in relazione con il protomartire Stefano, lapidato dagli Ebrei mentre predicava, a sottolineare la continuità tra i santi antichi e i santi moderni, degnamente rappresentati da questo martire dell'eucarestia.

Il martirio è chiamato significativamente *premium*, in riferimento all'accesso diretto ai regni celesti esplicitato nell'elogio a Felice e Filippo: il martire non viene sconfitto dai suoi carnefici, bensì li sconfigge attraverso una morte gloriosa e ne esce vittorioso. L'idea è espressa ancora più esplicitamente nel quarto verso, quando si dice che Stefano «tulerat [...] ex hoste tropaeum», strappò il trofeo al nemico, utilizzando un termine già presente nel *carmen* dedicato ai santi della catacomba di S. Callisto, in cui si segnalava la presenza dei «comites Xysti portant qui ex hoste tropaea». Sembra abbastanza evidente che qui Damaso abbia voluto sottolineare la vittoria che il martire, inteso qui come categoria impersonata dal protomartire Stefano, avrebbe ottenuto contro i propri carnefici, perché, sebbene egli abbia lasciato la vita terrena donando ai suoi carnefici l'apparenza di essere vincitori, questa vittoria è del tutto effimera, perché in realtà è il martire che ha trionfato, avendo egli raggiunto la vera vita ed essendo stato accolto direttamente al cospetto del Salvatore.

In particolare è significativo il termine che viene utilizzato, *tropaeum*, che risale ad una tradizione già consolidata in cui la tomba del martire diventa un trofeo di guerra, in continuità con l'idea dei *τρόπαια* di Pietro e Paolo della lettera del presbitero Gaio, scritta a cavallo tra il II e il III secolo in risposta al montanista Proclo¹¹⁸, con l'utilizzo di un termine che verrà caricato di importanti significati cristiani in ambito latino a partire da Tertulliano¹¹⁹, e che prenderà varie accezioni, tra cui quella, in Ambrogio da Milano, di corpo glorioso di Cristo, garante della resurrezione¹²⁰. Anche le tombe dei martiri, in quanto personaggi cristomimetici, rappresentavano dei *tropaea*, dei trofei di vittoria contro la morte, sia del corpo con la garanzia della resurrezione sia dell'anima con la loro diretta assunzione in cielo¹²¹, e di cui, una città come Roma, può gloriarsi grazie all'abbondanza di tombe di santi e di martiri.

¹¹⁸ Eus. Caesar., *HE*, II, 25, 7: «Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐάν γὰρ θελήσης ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὡστίαν, εὕρησεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἰδρυσασμένων τὴν ἐκκλησίαν».

¹¹⁹ Tert., *Ad. Marc.*, 4, 20: «per tropaeum crucis triumphavit».

¹²⁰ Ambr., *De Iacob et vita beata*, II, 9, 41: «dominus personabat dicens filio: ad me revertere, hoc est post passionem revertere, revertere ad sedem tuam, revertere cum tropaeo, revertere ad me, ut te resurgentem defuncti sequantur et tua protestate pariter adque exemplo resurgant, ut fias primogenitus ex mortuis, ut ad dexteram seades patris».

¹²¹ Christine Mohrmann, *À propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum-nomen*, in «Vigiliae Christianae», 8 (1954), pp. 154-67.

Tra tutti, naturalmente, risalta sicuramente la tomba di Pietro sul colle Vaticano, a cui naturalmente anche Damaso dedicò la sua attenzione con un'epigrafe che, purtroppo, non è stata conservata integra né è stato possibile ricostruire per intero:

Non haec humanis opibus, non arte magistra,
 ...
 sed prestante Petro cui tradita ianua caeli est,
 antistes Christi composuit Damasus.
 Una Petri sedes, unum venumque lavacrum;
 vincula nulla tenent ...¹²²

Anche se la seconda riga e parte dell'ultima sono andate perdute, è facile intuire il senso dell'epigrafe: non per opere umane, né per arte maestra¹²³ la Chiesa di Roma è la prima sede, ma perché è presente Pietro (*prestante Petro*), a cui è affidata la porta del cielo, ed una sola è la sede di Pietro, che non è legata da alcuna catena. La presenza materiale di Pietro non è solo motivo di gloria per la sua Chiesa, ma è la condizione per cui Roma diventa la prima sede, senza che nessun'altra possa giudicarla. Ciò che conta non è solo la fondazione apostolica, che Roma condivide con altre importanti sedi orientali, ma anche la presenza delle spoglie mortali di Pietro, che, diventando un argomento utile all'interno del dibattito sul primato romano, diventano depositarie di un potere politico. L'unicità della sede di Pietro è ribadita anche dall'aggettivo *unus*, ripetuto due volte nella stessa riga, con lo scopo di rendere il concetto inequivocabile a quanti si fossero recati nel battistero vaticano e informando i pellegrini che si trovavano nella sede più importante perché unica in assoluto per la presenza dell'apostolo Pietro, colui al quale è stata affidata da Cristo stesso la chiave del cielo.

La presenza di Pietro è affiancata, a Roma, da quella dell'apostolo Paolo, non solo presso la sua memoria sulla via Ostiense, ma anche nella località detta *ad Catacumbas*, sulla via Appia, in cui si trova la sintesi dei due santi più gloriosi di tutta la Chiesa. All'interno della *basilica Apostolorum*, edificata poco prima della pace costantiniana¹²⁴, Damaso fece apporre un'iscrizione che celebrava questa unione:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
 nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

¹²² *Ep. Dam.*, n. 4.

¹²³ Con una citazione dall'*Eneide* di Virgilio (xii, 427). Sull'utilizzo di Virgilio in Damaso, cfr. Carl Weyman, *Vier Epigramme des Hl. Papstes Damasus I.* op. cit., da integrare con Robertus Petrus Hoogma, *Der Einfluss Vergils aus den Carmina Latina epigraphica*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1959. Cfr., anche, Silvana Rocca, *Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso*, in «*Vetera Christianorum*», 17/1 (1980), pp. 79-84; Massimiliano Ghilardi, «*Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*» op. cit., pp. 135-37.

¹²⁴ Ljzbieta Jastrzębowska, *S. Sebastiano, la più antica basilica cristiana di Roma*, in «*Ecclesiae Urbis*». *Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (iv-x secolo) (Roma, 4-10 settembre 2000)*, a cura di Federico Guidobaldi, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2002, pp. 1141-55.

Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur,
 sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti,
 Aetherios petiere sinus et regna piorum.
 Roma suos potius meruit defendere cives.
 Heac Damasus vestras referat nova sidera laudes¹²⁵.

Qui abitarono i santi Pietro e Paolo, venuti dall'Oriente ma diventati cittadini romani per il merito del sangue, per il martirio. La critica si è divisa sul significato di quell'*habitasse*, che alcuni correggono in *habitare*¹²⁶, tuttavia, in linea con gli altri epigrammi damasiani, il riferimento è alle spoglie mortali dei due apostoli, considerate qualcosa di ancora vivo come quelle dei martiri e dei santi che Damaso teme di turbare e che secondo una leggenda sarebbero state traslate durante le persecuzioni di Valeriano. Sebbene tale leggenda appaia piuttosto inverosimile, perché non avrebbe avuto alcun senso spostare i resti degli apostoli in quanto mai nessuna persecuzione prese di mira le tombe¹²⁷, probabilmente Damaso credeva che realmente i corpi fossero stati traslati, li conservati in gran segreto, per poi essere riportati nelle loro originarie tombe¹²⁸. In questo modo si era però creato un ulteriore polo di culto degli apostoli, ancor più funzionale perché li racchiudeva entrambi dentro uno stesso ambiente, la *basilica Apostolorum*, che seppur slegato dalle vicine zone cimiteriali attirava un gran numero di pellegrini.

Questo *carmen* contiene però un concetto ben più significativo per la politica di valorizzazione dei santi romani attuata da Damaso: Pietro e Paolo vengono sì dall'Oriente, ma ora sono cittadini di Roma perché qui hanno subito il loro martirio, così come era stato per Saturnino e per Ermete, che «sanguine mutaverunt patriam»¹²⁹. Roma diventa la vera patria dei due apostoli, perché nella migliore tradizione cristiana la nascita terrena non ha lo stesso valore della nascita celeste, che coincide con la morte, e quindi non è il luogo di nascita a stabilire la patria dei santi, bensì quello della loro morte terrena¹³⁰. D'altronde anche Lorenzo

¹²⁵ *Ep. Dam.*, p. 142, n. 20.

¹²⁶ Noële Maurice Denis-Boulet, *L'inscription damasienne «ad Catacumbas»* op. cit., pp. 111-24.

¹²⁷ Margherita Guarducci, *Pietro e Paolo sulla via Appia e la tomba di Pietro in Vaticano*, Tip. poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1983, p. 4.

¹²⁸ Bruno Luiselli è invece convinto che il verbo *habitare* non abbia qui nulla di funerario, nonostante Damaso lo utilizzi in questo senso in un'altra epigrafe («inveniet vicina in sede habitare beatos» dell'*Ep. Dam.*, n. 34), ma che invece il pontefice fosse convinto che Pietro e Paolo avrebbero abitato quel luogo da vivi (*In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo* op. cit., pp. 843-54).

¹²⁹ L'elogio per Saturnino, sepolto sulla via Salaria Nova, recita: «Incola nunc Christi fuerat Carthaginis ante, / tempore quo gladius secuit pia viscera matris / sanguine mutavit patriam nomenque genusque. / Romanum civem sanctorum fecit origo» (*Ep. Dam.*, n. 46). Le stesse parole ritornano nel *carmen* dedicato a Ermete, sepolto sulla via Salaria Vetus: «Iam dudum, quod fama refert, te Grecia misit; / sanguine mutasti patriam, civemque fratrem / fecit amor legis» (*Ep. Dam.*, n. 48). Cfr. Jean Guyon, *Damase et l'illustration des martyrs* op. cit., pp. 170.71; Massimiliano Ghilardi, «*Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*» op. cit., pp. 138-42.

¹³⁰ Charles Pietri, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*» op. cit., p. 297; Henry Chadwick, *Pope Damasus*

era originario della Spagna, eppure la sua provenienza non romana non viene mai citata in alcun modo, al punto tale da essere considerato uno dei santi romani per eccellenza¹³¹. Un'operazione analoga non era certo possibile con Pietro e Paolo, che per la maggior parte del tempo avevano vissuto e operato in Oriente, ma per volontà divina hanno raggiunto Roma e vi hanno trovato la morte. Il significato è chiaro: se Cristo ha voluto che Pietro e Paolo morissero a Roma, è evidente che la Chiesa romana è la prima sede per volontà divina, non *humanis opibus, non arte magistra*.

Ma perché Roma possa essere considerata la prima sede occorre una rifondazione, che trasformi la città da pagana a cristiana, ed è proprio quello che intende Damaso quando parla dei due apostoli come *nova sidera*, con esplicito riferimento agli antichi fondatori dell'*Urbs*, Romolo e Remo, e ai Dioscuri, gemelli divini protettori della città¹³². In questo modo Damaso poteva anche liberare Roma dal suo passato pagano, perché non era più la città fondata da Romolo e Remo, la capitale degli imperatori pagani e degli dei tradizionali, ma era una nuova città, fondata da Pietro e Paolo con il loro martirio, lavata e purificata dal sangue dei due apostoli.

Le iscrizioni funerarie di Damaso, pur nella loro esiguità, permettono di ricostruire il pensiero del pontefice intorno ad alcuni punti tematici focali per comprendere anche la sua politica. Innanzitutto restituiscono una visione del corpo dopo la morte, in particolare di quello dei santi, che lascia intravedere una riflessione che si ripercuote sul modo di intervenire nelle catacombe. Gli interventi di valorizzazione dei sepolcri dei martiri non avrebbero alcun senso se non vi fosse dietro questa riflessione, con l'attribuzione di un preciso *status* ai resti mortali degli uomini.

La compresenza del santo in terra e in cielo è il punto di partenza di questa riflessione: il santo si trova presso la propria tomba, come tutti gli altri morti, ma contemporaneamente ha già raggiunto la condizione di beatitudine perché assunto direttamente in cielo per i meriti del martirio. Questa concezione fornisce un senso a due pratiche su cui Damaso vuole insistere particolarmente: da un lato il pellegrinaggio non è solo una visita meramente "turistica", con

and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul op. cit., p. 314. Cfr. Paul-Albert Février, *Quelques inscriptions damasiennes de la via Salaria*, in «*Quaeritur inventus colitur*». *Miscellanea in onore di padre Umberto Maria Fasola* («Studi di Antichità Cristiana», 40), v. 1, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1989, pp. 299-306.

¹³¹ Herman Geertman, *Cripta anulare «ante litteram»*. *Forma, contesto e significato del monumeto sepolcrale di san Lorenzo a Roma*, in *Martyrium in multidisciplinary perspective* op. cit., p. 125.

¹³² Charles Pietri, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*» op. cit.; Rudolf Brändle, *Petrus und Paulus als nova sidera* op. cit., pp. 209-13; Elena Zocca, *Pietro e Paolo «nova sidera»* op. cit.

la sterile visione di un sepolcro per un gusto puramente estetico, ma è il contatto con un santo presente, che può sentire quello che gli accade intorno; dall'altro lato, non è solo il morto eccezionale a percepire quanto gli accade intorno, ma ne è capace anche il morto comune, che nella sepoltura *ad sanctos* può quindi beneficiare della sua posizione privilegiata. In entrambi i casi, la compresenza garantisce il ruolo di mediazione tra cielo e terra, facendo dei martiri dei patroni celesti in grado di aiutare quanti si rivolgono a loro¹³³.

Il corpo dei santi rimane come una memoria fondamentale dei supplizi del martirio. Tutti i martiri hanno subito una morte terribile e mille altre sofferenze – Damaso lo sottolinea più di una volta –, e il corpo ne è il principale testimone. Per questo motivo il corpo del martire va esposto, proprio come un trofeo di guerra, un *tropaeum*, di cui Roma può fregiarsi di fronte a tutto l'Orbe cristiano. La visibilità dei santi è quindi un'esposizione, da parte di Damaso, dei trofei della città, è una ricchezza che Roma può vantare e deve mostrare per far valere la sua posizione. D'altronde nessun'altra città può vantare la stessa abbondanza di martiri, perché catacombe romane sono ricolme di sepolcri venerabili al punto tale che è impossibile dedicare ad ognuno di loro la giusta attenzione, obbligando Damaso, in alcuni casi, ad un riferimento collettivo.

Roma non è la capitale dei martiri per volontà umana, *non humanis opibus, non arte magistra*, ma è Dio stesso che ha voluto che lo diventasse. Anche i corpi che le sono stati ingiustamente sottratti vengono restituiti alla città per rivelazione divina, permettendo di superare le insidie dei nemici che avevano nascosto i loro santi corpi. Analogamente, è Dio che decide di donare Pietro e Paolo a Roma, permettendo la rifondazione dell'*Urbs* da parte dei due apostoli, che con il loro martirio hanno purificato la città corrotta dagli imperatori pagani e dagli dei tradizionali.

È la concordia dei due apostoli che garantisce la rinascita cristiana di Roma, contro la discordia che mina la Chiesa. Roma si presenta come campione di concordia, guidata dai due apostoli che, giunti insieme dall'Oriente, hanno subito il martirio nello stesso luogo e nello stesso giorno, il 29 giugno, in singolare coincidenza con la celebrazione di Romolo-*Quirinus*¹³⁴. L'opposizione con l'Oriente, dilaniato dalla lotta contro l'eresia, è evidente, anche in quei carmi dedicati ai suoi predecessori in cui il vescovo di Roma si è immolato per la difesa della giusta posizione da tenere all'interno di una disputa, in quel caso rappresentata

¹³³ Peter Brown, *Il culto dei santi* op. cit.

¹³⁴ Cfr. Lelia Cracco Ruggini, *Pietro e Paolo a Roma nel Tardoantico e le tradizioni dell'«urbs» arcaica*, in *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 2000)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001, pp. 373-92.

dalla corretta prassi per riammettere i *lapsi* all'interno della comunità, con l'equilibrio tra un eccesso rigorista e uno invece lassista.

5. Conclusioni

Nel 381 si svolge a Costantinopoli il secondo concilio ecumenico, convocato quasi senza che il vescovo di Roma ne fosse informato. L'assemblea, pur seguendo le posizioni romane in materia di fede, dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica favorisce Costantinopoli, perché legando le circoscrizioni ecclesiastiche a quelle civili le rende più facilmente assoggettabili al potere politico¹³⁵. Ma il canone III degli atti del concilio contengono un ulteriore punto estremamente mal tollerato da Roma, assegnando alla sede costantinopolitana una posizione quasi paritaria a quella romana e ponendo la nuova capitale sullo stesso livello dell'antica. Una simile valutazione non poteva essere accettata da Roma, che non riconosceva a Costantinopoli le stesse competenze delle sedi di fondazione apostolica, le cui prerogative verranno più volte ribadite nei secoli successivi.

Sebbene gli atti del concilio, con ogni probabilità, non fossero ancora giunti a Roma, nel 382 Damaso convoca un sinodo i cui risultati si possono leggere nei primi tre capitoli del *Decretum Gelasiano*¹³⁶. Nel documento non solo si può leggere la posizione di Damaso riguardo il ruolo di Roma all'interno della Chiesa, ma anche le motivazioni da cui questa deriva:

1. [...] quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae unus thalami Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit: “tu es Petrus” inquit “et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalent adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris super terram erunt ligata et in caelo et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelo”.

2. Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli “vas electionis”, qui non diverso, sicut heresei garriunt, sed uno tempore eademque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam Romanam ecclesiam Christo domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt¹³⁷.

La supremazia della Chiesa di Roma è sancita dalla volontà divina, che ha consegnato il primato a Pietro con il potere di decidere quale sarà il destino oltremondano di quanto egli

¹³⁵ Charles Pietri, *Damase et Théodose* op. cit., pp. 631-32.

¹³⁶ Per un approfondimento sul *Decretum Gelasianum*, cfr., innanzitutto, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendi et non recipiendis»* op. cit., pp. 133-358. Cfr., anche, Cfr. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen* op. cit., p. 248. Anche Ursula Reutter si occupa distesamente del *Decretum Gelasianum: Damasus, Bischof von Rom* op. cit., pp. 468-513.

¹³⁷ *Decretum Gelasianum*, III, 1-2.

giudicherà. A ciò si aggiunge la *societas* con Paolo, *vas electioni*, che ha trovato la morte insieme a Pietro *uno tempore eademque die*, dunque in perfetta coincidenza, a sottolineare l'assoluta *concordia* dei due apostoli in opposizione alla *discordia* non solo degli dei tradizionali, la cui molteplicità si oppone evidentemente all'unicità del Dio cristiano, ma anche degli eretici e di quanti cercano di dividere la Chiesa, a partire da chi, nelle proprie chiacchiere (*garrunt*), dice che Pietro e Paolo non sono morti nello stesso giorno.

Gli argomenti vengono quindi sintetizzati nelle ultime righe, in cui si dice esplicitamente che Pietro e Paolo hanno consacrato la Chiesa romana perché così è stato voluto da Cristo, e l'hanno anteposta a tutte le altre città a causa della loro presenza e del loro trionfo, inteso evidentemente come martirio. Sono gli stessi argomenti che ricompaiono nei *carmina* damasiani, in cui si esplicita però che Pietro e Paolo appartengono indubitabilmente a Roma, sono suoi cittadini, perché qui hanno trovato il martirio, per volontà divina e non per una decisione umana¹³⁸.

Confrontando il testo prodotto nel sinodo del 382 e gli epigrammi composti in onore dei martiri appare evidente che la politica di conservazione e valorizzazione delle loro tombe non è solo finalizzata alla loro fruizione da parte dei pii visitatori, ma rientra in un preciso programma che mira a fare di Roma la capitale del cristianesimo, la prima sede, «non habens maculam nec rugam nec aliquid ejusmodi»¹³⁹. I messaggi veicolati sono gli stessi: Pietro e Paolo sono stati mandati dall'Oriente per una disposizione divina e qui a Roma hanno trovato la morte gloriosa, affinché l'antica capitale, sede degli dei pagani, venisse rifondata nel loro nome.

Ma è la persistenza della loro presenza nella capitale che rende Roma intoccabile: Pietro e Paolo vivono ancora a Roma, perché, come emerge chiaramente dai *carmina*, i morti rimangono presso i loro sepolcri, quindi i due apostoli continuano a vegliare sulla città, garantendone l'assoluta rettitudine, evidentemente anche in campo dogmatico. È la presenza materiale dei sepolcri che garantisce questa loro permanenza, resa visibile a chiunque ne voglia avere prova, e chiunque voglia entrare in contatto con i due apostoli deve recarsi a Roma, perché lì abitano.

Ciò che spinge Damaso a intraprendere gli importanti lavori di sistemazione nelle catacombe è anche la volontà di rendere fruibile ai visitatori i sepolcri degli innumerevoli

¹³⁸ Michele Maccarone, *La concezione di Roma città di Pietro e Paolo da Damaso a Leone I*, in «*Romana Ecclesia Cathedra Petri*» op. cit., vol. I, pp. 175-206.

¹³⁹ *Decretum Gelasianum*, III, 3. Cfr. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums* op. cit., p. 252.

santi martiri che hanno trovato la loro morte a Roma¹⁴⁰, diventando veri e propri trofei che la città può esibire negli itinerari creati *ad hoc*. Attraverso questi percorsi Damaso è sicuro che chi arriva a Roma potrà vedere tutte le glorie di cui dispone la città, senza correre il rischio di saltarne qualcuna per la difficoltà di orientarsi nelle labirintiche gallerie delle catacombe, in modo tale che chi intraprende questo viaggio rimanga impressionato dall'abbondanza dei martiri che, per volontà divina, sono stati martirizzati a Roma e che qui formano un unico corpo in un circolo continuo che avvolge la città¹⁴¹.

Favorire l'afflusso dei pellegrini significa attirare su di Roma la devozione popolare, sicuramente quella occidentale ancora priva, a quell'epoca, di centri cristiani di rilievo, ma anche in aperta concorrenza con l'Oriente, in cui certo solo Gerusalemme poteva apparire di pari dignità di Roma. Ma se è innegabile che i luoghi legati alla vita di Cristo non siano superabili, tuttavia Gerusalemme è stata spogliata dei suoi tesori: Elena, dopo aver ritrovato la Vera Croce, ne ha portato vari frammenti non solo a Costantinopoli, ma anche a Roma, e quindi la città teatro della morte di Cristo ha perso, in qualche modo, la sua unicità, disperdendo il testimone della gloria del Salvatore.

Roma invece si propone come un *unicum*, sia per la presenza dei due apostoli, sia per la ricchezza dei suoi martiri, lasciati direttamente nei loro sepolcri originari e quindi visibili laddove sono stati deposti secondo il volere di Dio. Diventa dunque la capitale della pietà, cancellando, attraverso questa corona di martiri¹⁴², il suo passato pagano ed esponendo i segni del trionfo della Chiesa sulla religione degli dei falsi. Venire a Roma come pellegrini significa entrare in contatto con una molteplicità di santi e di martiri che hanno scritto la pagina più gloriosa della storia della Chiesa, il cui culmine è rappresentato dalla presenza dei due apostoli fondatori della Chiesa, Pietro e Paolo, la cui memoria è disponibile solo a Roma.

Damaso non sceglie di esprimere la *grandeur* di Roma¹⁴³, per usare un'espressione di Charles Pietri, attraverso una riflessione teorica, ma preferisce utilizzare un argomento più tangibile e fruibile anche a chi non possiede raffinati strumenti di interpretazione: Pietro e Paolo abitano, fisicamente, a Roma, così come tanti altri martiri che, seguendo il disegno

¹⁴⁰ Henry Chadwick, *Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul* op. cit., p. 314; Vincenzo Fiocchi Nicolai, «*Itinera ad sanctos*». *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in *Aktes des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. september 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband», 20; «Studi di Antichità Cristiana», 52), hrsg. von Ernst Dassmann, Josef Engemann, vol. 1, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 765-68.

¹⁴¹ Jean Guyon, *Damase et l'illustration des martyrs* op. cit., p.160.

¹⁴² Charles Pietri, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*» op. cit., p. 304.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 309.

divino, hanno trovato il loro martirio nell'*Urbs*, e per soddisfare il desiderio di essere toccati da questa immensa sacralità occorre recarsi presso i loro sepolcri, visibili e facilmente raggiungibili da chiunque voglia intraprendere il pellegrinaggio.

In poco meno di un ventennio Damaso trasforma Roma nella capitale della pietà e, almeno nelle intenzioni, di tutta la Chiesa, ponendo le basi per lo sviluppo, nei secoli successivi, di una politica di esaltazione di Roma all'interno della Chiesa come prima sede¹⁴⁴, insuperabile perché Cristo ha espresso a viva voce la supremazia di Pietro, che si riversa inevitabilmente sulla sua sede, quella romana¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Charles Pietri, *La conversion de Rome et la primauté du pape (IV^e-VI^e siècle)*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), a cura di Michele Maccarone, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 219-43; Michele Maccarone, «*Sedes Apostolica-Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, *ibid.*, pp. 275-362.

¹⁴⁵ Henry Chadwick, *Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul* op. cit., p. 317.

SECONDO CAPITOLO

DALLE TOMBE DEI MARTIRI AL DONO DELLA RELIQUIA

1. Bibliografia

I secoli successivi alla pace costantiniana sono caratterizzati dalla sistematizzazione della fede, con i primi concili ecumenici e la lotta alle eresie che ha caratterizzato tanto l'oriente quanto l'occidente, portando allo sviluppo di importanti filoni di studio che hanno interessato le questioni dogmatiche e l'intervento dei vescovi romani nelle dispute cristologiche. L'impegno dei pontefici in tal senso, infatti, è stato notevole, nonostante i concili si siano svolti tutti in oriente e quindi i papi si siano limitati a inviare relazioni e lettere in cui esprimevano il loro punto di vista, rimanendo in questo modo lontani dal cuore del dibattito, soprattutto perché le controversie dottrinali più importanti nacquero e si svilupparono in ambito greco¹, dall'arianesimo, condannato già nel concilio di Nicea (324), ma ancora diffuso in occidente soprattutto tra le popolazioni germaniche, al nestorianesimo, che coinvolse solo marginalmente l'occidente che ne travisò i reali contenuti in seguito alla manipolazione attuata da Cirillo di Alessandria², e al monofisismo, che, prima approvato nel secondo concilio di Efeso (449), poi condannato a Calcedonia (451) anche grazie all'intervento di Leone I³,

¹ Cfr. Salvatore Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in *Storia del Cristianesimo*, a cura di Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi, vol. 1 (*L'Antichità*), Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 281-82; Vincenzo Monachino, *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche*, in «Gregorianum», 33 (1952), pp. 104-70.

² Émile Amann, *L'affaire de Nestorius vue de Rome*, in «Revue des Sciences Religieuses», 23 (1949), pp. 5-37, 207-44; 24 (1950), pp. 28-52, 235-65; Hermann Josef Vogt, *Papst Cölestin und Nestorius*, in *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle*, hrsg. von Georg Schwaiger, Schöningh, Paderborn 1975, pp. 85-101; Victor Saxer, *Testimonianze mariane a Roma prima e dopo il concilio di Efeso nella letteratura e nel culto tardoantico*, in «Augustinianum. Periodicum quadrimestre Insituti Patristici "Augustinianum"», 27/3 (1987), p. 339; Id., *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (V^e-XIII^e siècle)* («Collection de l'École Française de Rome», 283), École Française de Rome, Rome 2001, pp. 54-55.

³ Fritz Hofmann, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451-519)*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht, vol. II (*Entscheidung um Chalkedon*), Echter-Verlag, Würzburg 1953, pp. 43-51; Luciano Orabona, *Ormisdas e la risoluzione dello scisma di Acacio*, in *Atti del Convegno su Papa Ormisda (514-523). Magistero, cura pastorale ed impegno ecumenico*, a cura di Celestino Noce, Comune di Frosinone / Assessorato alla Cultura, Frosinone 1993, pp. 43-56; Filippo Carcione, *La controversia tra Ormisda e i monaci sciti sulla formula «Unus de Trinitate passus est carne»: calcedonismo integralista e calcedonismo integrato a confronto*, *ibid.*, pp. 57-73; Pierre Nautin, *La lettre de Félix III à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'Empire*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 77 (1982), pp. 5-34.

avrebbe dato origine allo scisma dei Tre Capitoli con importanti conseguenze anche nella penisola italiana⁴. Alcune “eresie” sorsero anche in area italiana, riuscendo ad attecchire con facilità a Roma. È il caso del pelagianesimo, nato alla fine del III secolo, fortemente avversato da personaggi del calibro di Agostino d’Ippona, ma a volte persino accettato dai vescovi romani, come nel caso di Zosimo, che inizialmente dichiarò gli scritti di Pelagio e Celestio del tutto concordi con l’ortodossia, ma poi fu costretto a ritrattare sotto la pressione degli altri vescovi occidentali⁵. I papi successivi condannarono il pelagianesimo⁶, così come seguì la condanna al concilio di Efeso del 431, ma l’“eresia” non si estinse del tutto e continuò ad avere un certo seguito ancora per qualche tempo⁷.

Roma iniziava anche a estendere la propria influenza sulle altre sedi occidentali, che stavano diventando di fatto giurisdizione del pontefice. Le prime dispute sorgono sotto Zosimo, che deve intervenire sia in Gallia sia in Africa, dirimendo le lotte tra le diverse diocesi che si contendevano la supremazia nella propria provincia⁸. I pontefici successivi estesero la loro influenza anche in Illirico e in Spagna, sia svolgendo il ruolo di giudice nelle controversie tra diversi vescovi, sia estendendovi la propria dottrina e disciplina⁹. Contemporaneamente la Chiesa di Roma spende molte delle sue energie alla ricerca di un primato sia in occidente sia in oriente, fondato sull’idea che la sede romana dovesse essere quel *primus inter pares* in quanto erede dei due principi degli apostoli, Pietro e Paolo. A tal proposito appare imprescindibile l’opera di Michele Maccarrone, che si è dedicato a lungo

⁴ Robert B. Eno, *Papal Damage Control in the Aftermath of the Three Chapters Controversy*, in *Papers presented to the Tenth International Conference on patristic studies held in Oxford 1987*, vol. 1 (*Historica, theologica, gnostica, biblica et apocrypha* [«Studia patristica», 19]) ed. by Elizabeth A. Livingstone, XIX, a cura di E.A. Livingstone, Peeters, Leuven 1989, pp. 52-56; Filippo Carcione, *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo (551-555)*, in «Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano», 1 (1988), pp. 11-32.

⁵ Serafino Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961, pp. 106-17; Otto Wermelinger, *Das Pelagiusdossier in der «Tractoria» des Zosimus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 26 (1979), pp. 336-68.

⁶ Pearce James Carefoote, *Pope Boniface I, the Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority*, in «Augustiniana», 46 (1996), pp. 261-89; Otto Wermelinger, *Rom und Pelagius*, Hiersemann, Stuttgart 1975; Serafino Prete, *La lettera di Gelasio I ai vescovi del «Picenum» sul pelagianesimo (1° nov. 493)*, in «Studia Picena», 43 (1976), pp. 9-28.

⁷ Serafino Prete, *Pelagio e il pelagianesimo* op. cit., p. 154.

⁸ Élie Griffe, *La Gaule chrétienne à l’époque romaine*, 3 voll., Letouzey & Ané, Paris 1964-66².

⁹ Charles Pietri, *La géographie de l’Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l’Église de Rome (V^e-VI^e siècles)*, in *Villes et peuplement dans l’Illyricum protobyzantin. Actes du Colloque organisé par l’École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)* («Collection de l’École française de Rome», 77), École française de Rome, Rome 1984, pp. 21-59; Serge Lancel, *Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne. L’affaire de l’évêque Honorius (automne 419-printemps 420) dans les nouvelles Lettres 22*, 23*, et 23*A*, in «Revue des Études Augustiniennes», 30 (1984), pp. 251-62; Rajko Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, in *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. geburtstag gewidmet*, hrsg. von Karlheinz Dietz, Dieter Hennig, Hans Kaletsch, Selbstverlag des Seminars für Alte Geschichte, Würzburg 1993, pp. 528-33; Francesco Saverio Pericoli Ridolfini, *Le relazioni di Ormisda con l’episcopato dell’occidente*, in *Atti del Convegno di papa Ormisda* op. cit., pp. 75-84.

allo sviluppo della concezione della *cathedra Petri* e del *Vicarius Christi* e *Vicarius Petri* e che ripercorre, nei suoi numerosi studi, lo sviluppo del primato di Roma attraverso il consolidamento di tali concetti, che permettono a Roma di presentarsi come prima sede per elezione divina e non per la scelta dell'uomo¹⁰.

Un altro filone di studi estremamente florido è quello che riguarda lo sviluppo della Chiesa di Roma e il suo inserimento nel contesto urbano dell'*Urbs*, a partire dagli scontri che seguirono, in alcune occasioni, la scelta del nuovo vescovo, con la frequente opposizione di due differenti fazioni¹¹, che arrivarono a sfociare anche in veri e propri scismi, come nel caso della doppia elezione di Lorenzo e Simmaco¹², e dall'organizzazione interna della Chiesa romana, sia su aspetti particolari e limitatamente ad alcuni personaggi, sia su fenomeni di lunga durata¹³. Al di là dell'opera fondamentale di Charles Pietri, *Roma christiana*, indispensabile punto di partenza per capire le trasformazioni della città sotto ogni punto di vista¹⁴, e di quella di Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città*, che analizza invece i

¹⁰ Michele Maccarrone, «*Vicarius Christi*» e «*Vicarius Petri*» nel periodo patristico, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2 (1948), pp. 1-32; Id., «*Cathedra Petri*» e lo sviluppo dell'idea del primato papale dal II al IV secolo, in *Miscellanea Antonio Piolani*, Facultas theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, Romae 1964, vol. II, pp. 37-56; Id., «*Romana ecclesia*», «*cathedra Petri*», 2 voll., a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, Herder, Roma 1991. Cfr anche gli atti da lui curati: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989)* («Atti e documenti / Pontificio comitato di scienze storiche», 4), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991. Cfr., inoltre, Pierre Batiffol, «*Cathedra Petri*». *Études d'histoire ancienne de l'Église*, Les Édition du Cerf, Paris 1938; Claire Sotinel, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*», 104 (1992), pp. 439-63; Salvatore Vacca, *Il principio «prima sedes a nemine iudicatur» durante il pontificato di Simmaco (498-514)*, in «*Laurentianum*», 33, 1992, pp. 3-55.

¹¹ Louis Duchesne, *La succession du pape Félix IV*, in «*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome*», 3 (1883), pp. 239-66; Giuseppe Zecchini, *I «Gesta de Xysti purgatione» e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 34 (1980), pp. 60-74; Bernhard Kötting, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1961; Heinrich Chantraine, *Das Schisma von 418/19 und das Eingreifen der kaiserlichen Gewalt in die römische Bischofswahl*, in *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Peter Kneissl, Volker Losemann, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, pp. 79-94.

¹² Louis Duchesne, *Les schismes romains au VI^e siècle*, in «*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome*», 35 (1915), pp. 221-56. Peter Llewellyn, *The Roman Church During the Laurentian Schism. Priests and Senators*, in «*Church History*», 45 (1976), pp. 417-27; Id., *The Roman Clergy During the Laurentian Schism (498-506). A Preliminary Analysis*, in «*Ancient Society*», 8 (1977), pp. 245-75; John Moorhead, *The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church*, in «*Church History*», 47 (1978), pp. 125-36; Teresa Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Rubbettino, Mannelli 1996.

¹³ Louis Duchesne, *Vigile et Pélage. Étude sur l'histoire de l'Église romaine au milieu du VI^e siècle*, in «*Revue des Questions Historiques*», 36 (1884), pp. 369-440; Paul Henri Lafontaine, *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice*, in «*Revue de l'Université d'Ottawa*», 28 (1958), pp. 31-48; Id., *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1963. Cfr., più recentemente, anche Daniel Callam, *Clerical Continence in the Fourth Century. Three Papal Decretals*, in «*Theological Studies*», 41 (1980), pp. 3-50.

¹⁴ Charles Pietri, «*Roma Christiana*». *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son*

cambiamenti nell'aspetto topografico della città¹⁵, molti studi si sono poi concentrati sul rapporto dei pontefici con il potere secolare¹⁶: da una parte la società tradizionale romana, soprattutto per quel che riguarda gli scontri dovuti alle sopravvivenze della religione "pagana"¹⁷ e l'interazione tra i vertici della Chiesa romana e le fazioni cittadine¹⁸, dall'altra l'incontro con le nuove culture delle popolazioni germaniche che arrivavano nella penisola italica in modo più o meno traumatico per la popolazione locale¹⁹.

Ci sono poi alcuni pontefici che meritano una menzione a parte, a partire da Leone I, che per la sua grande personalità si è guadagnato l'appellativo di *magnus* e a cui sono dedicati numerosissimi studi, prevalentemente articoli su aspetti specifici, dalle dispute teologiche²⁰,

idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440) («Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 224), 2 voll., École Française de Rome, Rome 1976.

¹⁵ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1981. Cfr., anche, Richard Krautheimer, Wolfgang Frankl, Spencer Corbett, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*». *Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX secc.)*, 5 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana-Institute of Fine Arts New York University, Città del Vaticano-New York 1937-1980. Per quel che riguarda la topografia della città, la maggior parte degli studi si sono concentrati su singoli edifici. Per l'impossibilità di enumerarli tutti in un lungo elenco, si rinvia alla bibliografia presentata, soprattutto, nel § 3 (pp. 93-119).

¹⁶ Émilienne Demougeot, *À propos des interventions du pape Innocent I dans la politique séculière*, in «Revue Historique», 78 (1954), pp. 23-38.

¹⁷ Reinhold Merkelbach, *Zur «Epistola papae Gelasii adversum Andromachum»*, in «Vigiliae Christianae», 10 (1955), pp. 176-77; Aloysius Wilhelmus Jozef Holleman, *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1974.

¹⁸ Charles Pietri, *Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome», 78 (1966), pp. 123-39; Id., *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 93 (1981), pp. 418-67; *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi (Rende, 12-13 novembre 1993)* («Studi di filologia antica e moderna», 1), a cura di Franca Ela Consolino, Rubbettino, Messina 1995.

¹⁹ Giovanni Battista Picotti, *Sulle relazioni fra re Odoacre e il Senato e la Chiesa di Roma*, in «Rivista Storica Italiana», ser. v, 4 (1939), pp. 363-86; Ottorino Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Cappelli, Bologna 1941; Wilhelm Enßlin, *Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus*, in «Byzantinische Zeitschrift», 44 (1951), pp. 127-34; Heinz Löwe, *Theoderich der Grosse und Papst Johannes I.*, in «Historisches Jahrbuch», 72 (1953), pp. 83-100; Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra il mondo romano e il mondo germanico*, Herder, Roma 1992; Thomas F. X. Noble, *Theodoric and the Papacy*, in *Teodorico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano 2-6 novembre 1992)*, vol. 1, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 418-23.

²⁰ Antoine Luras, *Saint Léon le Grand et le manichéisme romain*, in *Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford*, vol. II (*Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana* [«Texte und Untersuchungen», 108; «Studia Patristica», 11]), a cura di Frank Leslie Cross, Akademie-Verlag, Berlin 1972, pp. 203-09; Basil Studer, «*Consubstantialis Patri*»-«*consubstantialis Matri*», *une anthèse christologique chez Léon le Grand*, in «Revue des Études Augustiniennes», 18 (1972), pp. 87-115; Id. *Il concetto di «consostanziale» in Leone Magno*, in «Augustinianum», 13 (1973), pp. 599-607; Harry O. Maier, «*Manichee!*». *Leo the Great and the Orthodox Panopticon*, «Journal of Early Christian Studies», 4 (1996), pp. 441-60.

allo sviluppo del primato della Sede romana²¹, alla pastorale e alla teologia dei sermoni²², fino ai rapporti con le popolazioni germaniche²³. Un altro personaggio che ha goduto di grande interesse è Gelasio I, soprattutto per la fortuna della sua teoria dei “due poteri”, che, esposta in alcune lettere e nel cosiddetto *Gelasii Tomus*, verrà ripresa da Gregorio VII (1073-1085) inaugurando una lunga lotta tra potere spirituale e potere temporale²⁴.

2. Introduzione

Durante il pontificato di Damaso Roma aveva organizzato il suo vasto patrimonio di reliquie in un mostra permanente facilmente visitabile dai pellegrini, creando un modello che sarebbe rimasto immutato per i tre secoli successivi, fino a quando l'insicurezza dei territori suburbani non renderà indispensabile traslare i corpi dei santi all'interno delle mura cittadine. Roma diventa così la principale meta di pellegrinaggio dell'Occidente²⁵, grazie alla presenza e alla valorizzazione delle tombe venerate, in cui si trovavano tanti e importanti santi che nessun'altra sede poteva eguagliare, non solo per la presenza dei due apostoli, Pietro e Paolo, ma anche per la ricchezza di martiri romani – o romanizzati –, il cui sangue aveva purificato e

²¹ André Tuilier, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de saint Léon avec l'Orient*, in «Nuovo Didaskaleion», 15 (1965), pp. 53-67; Claude Lepelley, *Saint Léon le Grand et l'église maurétannienne: primauté romaine et autonomie africaine au V^e siècle*, in «Les Cahiers de Tunisie», 15 (1967), pp. 189-204; Basil Studer, *Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs*, in *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*, hrsg. von Heinrich Stirnimann, Johannes Brantschen, Pietro Selvatico, Universitätsverlag, Freiburg 1980, pp. 617-30; Herbert Frohnhofen, *Der Erstapostel Petrus in den «Sermones» II-V Papst Leos I.*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», 94 (1985), pp. 212-22.

²² *I sermoni di Leone Magno fra storia e teologia* («Biblioteca Patristica», 30), a cura di Mario Naldini, Nardini, Fiesole 1997; Elena Cavalcanti, «Officium sermonis» nei sermoni di Leone Magno, in «Munera parva». *Studi in onore di Boris Uljanich*, a cura di Gennaro Luongo, vol. 1 (*Età antica e medievale*), Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp. 181-94; Ead., *La predicazione di Leone Magno a Roma*, in *La comunità cristiana a Roma*, vol. 1 (*La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medio Evo* [«Atti e documenti / Pontificio comitato di scienze storiche», 9]), a cura di Paolo Siniscalco, Libreria vaticana, Roma 2000, pp. 247-67.

²³ Giuseppe Zecchini, *Attila in Italia: ragioni politiche e sfondo 'ideologico' di un'invasione*, in «Aevum», 67 (1993), pp. 189-98.

²⁴ Lotte Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites*, Ebering, Berlin 1936; Giovanni Soranzo, *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1 (1947), pp. 3-21; Francis Dvornik, *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, in «Byzantinische Zeitschrift», 44 (1951), pp. 111-16; Wilhelm Enßlin, «Auctoritas» und «Potestas». *Zur Zweigewaltentheorie des Papstes Gelasius I*, in «Historisches Jahrbuch», 74 (1955), pp. 661-68.

²⁵ Francesco Susman, *Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte di Leone Magno a Vitaliano (461-672)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 84 (ser. III/15) (1961), pp. 114-19; Vincenzo Fiochi Nicolai, «Itinera ad sanctos». *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 20; «Studi di antichità cristiana», 52), hrsg. von Ernst Dassmann, Josef Engemann, vol. 1, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 774-75; Basema Hamarneh Roncalli, *Le origini del pellegrinaggio «ad limina Apostolorum» a Roma*, in «Communio», 153 (1997) (*Il pellegrinaggio*), pp. 38-47.

rifondato Roma.

Gli interventi damasiani, però, avevano interessato quasi esclusivamente il territorio extra-murario, con pochissimi e non facilmente documentabili interventi nel cuore della città, ottenuti riutilizzando edifici preesistenti e non modificando la topografia interna della città, quasi a non voler irritare l'ancora numerosa e potente comunità legata alla religione tradizionale e lasciando che la città conservasse «un volto essenzialmente classico, secolare e pagano»²⁶. Pur disponendo di *tituli* all'interno delle mura che consentivano ai fedeli di assistere alle funzioni, i santuari suburbani costituivano, quindi, gli unici poli cultuali capaci di attirare la devozione popolare, senza intaccare le zone centrali e creando una divisione anche territoriale tra la Roma pagana, che continuava a sopravvivere nelle zone tradizionalmente destinate al culto delle sue divinità, e una Roma cristiana, delocalizzata fuori dalle mura e ancora lontana dal controllo della città, nonostante il crescente potere economico e amministrativo del vescovo della sua Chiesa.

I successori di Damaso ereditano una comunità numerosa e ben stabilizzata, già dotata di numerosi santuari suburbani in cui era possibile entrare in contatto con i gloriosi santi che avevano illuminato la Chiesa romana sin dai primi anni del cristianesimo, pur continuando a vivere in una città fortemente pagana nelle istituzioni e negli edifici. Occorreva quindi predisporre la conquista della Roma infra-muraria attraverso la creazione di importanti poli all'interno della città, in modo tale da far penetrare il cristianesimo nel cuore dell'antica capitale anche dal punto di vista architettonico, per ottenere la completa conversione di Roma e dimenticare il suo passato idolatrico così come era avvenuto per la sua fondazione pagana, cancellata dal sacrificio dei martiri che l'hanno purificato col sangue e le hanno donato una nuova origine.

Forse proprio la ricchezza di martiri importanti, il cui sepolcro si trova appena fuori dalle mura, ha portato la sede romana ad una certa arretratezza nel trattamento delle reliquie, con una forte limitazione del loro uso, che si sviluppa di un'unica modalità di fruizione. Le tombe dei martiri vengono valorizzate *in loco*, abbellite e dotate di mausolei più o meno imponenti a seconda del rango attribuito ai diversi santi, senza mai presupporre la possibilità di uscire dallo spazio adiacente al sepolcro. Sia le basiliche costantiniane sia gli interventi damasiani nelle catacombe mirano a migliorare le condizioni di conservazione delle sepolture dei santi nella loro collocazione originale e a rendere facilmente riconoscibili i luoghi deputati al loro

²⁶ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città* op. cit., p. 49.

culto, attraverso una strategia che presupponeva solo un movimento centripeto ed escludeva totalmente quello verso l'esterno, mentre contemporaneamente in oriente e in occidente si stava diffondendo l'uso di traslare le reliquie dei santi, attraverso la parcellizzazione dei corpi o con il moltiplicarsi delle reliquie da contatto ottenute generalmente da piccoli oggetti posti sopra il corpo del santo. Roma rimane estranea a questo fenomeno per tutto il IV secolo, perché strettamente legata al rispetto delle leggi che vietavano la manipolazione dei defunti e incapace, in un primo momento, di creare valide alternative alle reliquie corporee, mentre contemporaneamente ad Antiochia veniva scoperto il sepolcro del protomartire Stefano e a Milano Ambrogio riportava alla luce i martiri Gervasio e Protasio, solo per citare i due casi più significativi, avviando la diffusione di memorie al di fuori del luogo originario della sepoltura dei santi.

3. I santuari urbani e suburbani

A cavallo tra il pontificato di Damaso e quello di Siricio viene realizzata a Roma una grande opera che chiude la stagione degli imponenti interventi imperiali che avevano caratterizzato la prima metà del secolo: la basilica costantiniana di S. Paolo era diventata ormai troppo piccola per riuscire ad accogliere l'imponente flusso di fedeli che vi si recavano per visitare la tomba dell'apostolo e deve essere sembrato opportuno sostituirla con un edificio più capiente²⁷, anche a coronamento degli sforzi attuati da papa Damaso per ristabilire la parità dei due apostoli, Pietro e Paolo, nell'ottica della *concordia apostolorum*²⁸. I primi sondaggi iniziarono, infatti, sotto il suo pontificato, e probabilmente fu uno dei promotori, anche se non rimane alcun riferimento al suo intervento, mentre fu portata a termine dagli imperatori, Valentiniano II, Teodosio e Arcadio, che finanziarono l'opera e ne gestirono la realizzazione, come si può ricostruire dalla lettera che Valentiniano II indirizza al prefetto della città, Sallustio e nella quale si indicano tutte le procedure da seguire. Il coinvolgimento di Siricio, invece, sembra essere stato minimo, nonostante l'opera si sia conclusa durante il suo episcopato, tanto che il suo nome compare solo in una colonna di marmo in una navata laterale²⁹.

²⁷ Richard Krautheimer definisce l'opera «la costruzione chiesastica più importante e grandiosa del tardo IV secolo a Roma»; in *Roma. Profilo di una città* op. cit., p. 57.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ Per una ricostruzione dettagliata della vicenda, si veda Jean-Charles Picard, *Le quadriportique de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 87/1 (1975), pp. 377-95. Cfr. anche Charles Pietri, «Roma Christiana». *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte 3. (311-440)*, vol. 1, École française de Rome, Rome 1976, pp.

È probabile che la basilica di S. Paolo non custodisse solo la tomba dell'apostolo, ma anche le catene che, secondo gli *Acti*, lo avevano legato da Gerusalemme a Roma, per poi essere venerate come strumento del suo martirio³⁰. Allo stato attuale delle ricerche, non è possibile ricostruire le vicende della reliquia, di cui si inizia ad avere notizie certe a partire dalle lettere dei vescovi romani del VI secolo che ne attestano la presenza a Roma e l'invio della loro limatura agli interlocutori delle corrispondenze papali, senza tuttavia specificare dove si trovassero le catene di Paolo³¹.

Sebbene nella costruzione della basilica “dei tre imperatori” sia rimasto in disparte, Siricio non rimase inattivo e si adoperò per continuare il processo di trasformazione dello spazio urbano della città, evidentemente con risorse che non gli permettevano di competere con la magnificenza delle opere imperiali. Piuttosto che intraprendere un'impresa insostenibile per le casse della Chiesa romana, decise di proseguire lungo la linea dei suoi predecessori, continuando una timida “conquista” del centro attraverso la trasformazione di edifici preesistenti e convertendo in *titulus* l'antica *domus ecclesia* di Pudente, risalente alla metà del II secolo, da cui, secondo le recenti acquisizioni di Claudia Angelelli, deriverebbe anche il nome alla struttura³². Allo stesso modo operò per la basilica di S. Clemente, edificata su un *insula* e il cui abside coinciderebbe con un precedente edificio dedicato al culto mitraico, con cui Siricio, oltre alla conversione architettonica, avrebbe ottenuto anche quella confessionale attraverso un atto che seguiva la trasformazione della città in chiave cristiana³³.

Più significativa sembra essere stata l'opera di Innocenzo I, la cui biografia del *Liber Pontificalis* riporta la notizia della costruzione di una basilica dedicata ai santi Gervasio e Protasio, probabilmente negli anni immediatamente precedenti al sacco di Roma da parte dei Goti³⁴, per accondiscendere alla devozione della donna illustre Vestina³⁵ che aveva lasciato al preesistente oratorio tutti i suoi averi. La dedicazione ai due santi milanesi, i cui corpi erano

514-19.

³⁰ *AASS, Iun.* v, p. 452.

³¹ La prima specifica menzione delle catene di Paolo avviene nella *suggestio* dei legati di Giustiniano, che chiedono al papa di concedere al *vir magnificus* le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo e del martire Lorenzo: Hormisda, *Ep. xvii (Suggestio legatorum ad Hormisdam papam)*, ed. Thiel, p. 874.

³² Claudia Angelelli, *La basilica titolare di S. Pudenziana. Nuove ricerche*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2010. Cfr. anche Vitaliano Tiberia, *Il mosaico di Santa Pudenziana a Roma. Il restauro*, Ediart, Todi 2003.

³³ Charles Pietri, «Roma Christiana» op. cit., p. 470-73.

³⁴ Cfr., anche per la bibliografia precedente, Richard Krautheimer, *Corpus basilicarum* op. cit., vol. IV, pp. 312-331.

³⁵ *LP*, vol. I, p. 220: «Eodem tempore dedicavit basilicam sanctorum Gervasi et Protasi ex devotione cuiusdam inlustris feminae Vestinae, laborantibus presbiteris Ursicino et Leopardo et diacono Liviano».

stati miracolosamente rinvenuti dal vescovo milanese Ambrogio appena una trentina d'anni prima, testimonia la diffusione di un culto estraneo a Roma, ricca di santi e martiri locali su cui concentrava generalmente le proprie risorse. Non è da escludere che le attenzioni che la matrona Vestina dedica all'oratorio consacrato a Gervasio e Protasio siano dovute alla presenza di reliquie da contatto dei due santi, perché, come testimonierà anche più tardi Gregorio di Tours, i *linteramina* bagnati dal sangue dei due martiri sarebbero stati inviati per tutta l'Italia e tutta la Gallia negli anni immediatamente successivi all'*inventio*³⁶, forse a partire da quei *oraria* di cui parla lo stesso Ambrogio nella lettera inviata alla sorella Marcellina³⁷ pochi giorni dopo la miracolosa *inventio*³⁸ e che sicuramente invia a Vittricio di Rouen in Gallia³⁹ e ad Argentarium, nei pressi Ippona⁴⁰. D'altronde il vescovo milanese aveva compiuto un'operazione analoga con le reliquie dei santi bolognesi Vitale e Agricola, inviate a varie Chiese occidentali dopo l'*inventio* e portate a Firenze per consacrare la basilica da lui edificata, secondo quanto racconta Paolino di Milano⁴¹.

Sebbene non si possa essere certi che le reliquie di Gervasio e Protasio si trovassero anche a Roma, non è improbabile che Ambrogio abbia inviato uno di quei *palliola* imbevuti del sangue dei due santi alla sorella che si trovava nell'antica capitale, o che le abbia portate personalmente alla Chiesa romana in uno dei suoi viaggi nell'Urbe⁴². L'accoglienza di un culto extra-romano sarebbe certamente più comprensibile in presenza delle reliquie,

³⁶ Greg. Tur., *De Gloria Martyrum*, 46: «Aiebat enim, quod, quando haec gloriosa corpora translata in ecclesia illa fuerunt, dum in honore ipsorum martyrum missarum solemniter celebrarentur, cecidisse e camera tabulam unam, qui inlisa capitibus martyrum, rivum sanguinis elicuerit. De quo infecta linteramina vel pallulae sive vela ecclesiastica, beatus cruor collectus est; qui usque adeo confluisse fertur, quoadusque linteramina, qui susciperent, sunt reperta. Ex hoc enim eorum reliquiae affatim collectae per universam Italiam vel Gallias sunt dilatae. Ex quibus et sanctus Martinus multa suscepit, sicut Paulini beatissimi narrat epistola». Per una dettagliata ricostruzione della diffusione delle reliquie dei santi Gervasio e Protasio in tutto l'Occidente, cfr. *AA.SS. Junii*, iv, pp. 830-41, con riferimento a Roma a p. 382.

³⁷ *Marcellina* (2), in Georg Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 14/28, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1930, p. 1440.

³⁸ Ambr., *Ep.*, 77, 9: «Quanta oraria iactantur, quanta indumenta super reliquia sacratissimam et tactu ipso medicabilia repositur!»

³⁹ Vict. Rothom., *De laude sanctorum*, 4: «Hic invenietis Johannem Baptistam, illum, inquam, qui in studio communi cruentus stetit sed ad caelum coronatus ascendit, quem dominus ipse inter natos mulierum autumat potorem. Hic Andream, hic Thomam, hic Gervasium, hic Protasium, hic Agricolam, hic Euphemiam quae quondam masculato animo sub percussore virgo non polluit».

⁴⁰ Aug., *Sermones*, 286 (*In natali martyrum Protasii et Gervasii*), 5: «Celebramus ergo hodierno die, fratres, memoriam in hoc loco positam sanctorum Protasii et Gervasii, Mediolanensium martyrum».

⁴¹ Paulinus Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii*, 29: «In eadem etiam civitate (Firenze) basilica constituit, in qua deposuit reliquias martyrum Vitalis et Agricolae, quorum corpora in bononiensi civitate levaverat».

⁴² Per i rapporti di Ambrogio con la Chiesa di Roma, cfr. Paolo Siniscalco, *Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma, in Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)* («Studia Patristica Mediolanensia», 21), a cura di Luigi Pizzolato, Marco Rizzi, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 141-60, in particolare pp. 152-54 per i viaggi di Ambrogio a Roma dopo la sua consacrazione a vescovo.

soprattutto in un momento in cui i santi locali erano stati fortemente promossi dai vescovi della città. Innocenzo, sfruttando le ricchezze della matrona Vestina, si limita ad accogliere un culto preesistente, non voluto né cercato dalla Sede romana e che deve essersi innescato indipendentemente dall'intervento del clero locale. Il *Liber Pontificalis* chiarisce bene come il testamento della *inlustris femina* dichiarò esplicitamente di destinare i propri averi alla costruzione di una basilica per il culto dei due santi, «ut basilica sanctorum martyrum ex ornamentis et margaritis construeretur»⁴³, senza che Innocenzo possa opporsi o destinare la nuova costruzione ad altri culti. L'accento posto dalla *vita* sull'estraneità del pontefice nella scelta della dedizione lascia supporre che il biografo abbia voluto evidenziare come il culto dei martiri milanesi sia stato imposto da una devozione popolare, impersonata dalla ricca matrona che finanzia l'opera, a cui Innocenzo non aveva potuto opporsi. Nonostante la politica di valorizzazione delle catacombe attuata da Damaso e la ricchezza di santi locali di cui disponeva Roma, la città non era dunque immune alla proliferazione di culti estranei, forse anche in virtù del fatto che le ultime grandi opere risalivano ormai agli anni '80 del IV secolo e che per vent'anni i vescovi, probabilmente anche per la mancanza di risorse, non avevano creato alcun nuovo polo culturale capace di attirare la devozione. Evidentemente Roma non poteva ancora considerarsi stabilizzata nei suoi culti e occorreva rinnovare e rilanciare i propri santi con opere visibili e cariche di sacralità, al fine di creare nuovi centri capaci di calamitare l'attenzione dei fedeli ben al di là dei vari *tituli* che, pur sorgendo numerosi all'interno delle mura cittadine, avevano una funzione liturgica più che devozionale.

Non è improbabile che proprio a partire da questa constatazione lo stesso Innocenzo abbia deciso di impegnarsi nell'edificazione di una prima chiesa *a fundamentis* nella zona dell'attuale S. Pietro in Vincoli⁴⁴, distruggendo la grande *domus* di età neroniana che sorgeva sull'area⁴⁵. Questa prima costruzione, probabilmente andata in rovina anche a causa del sacco di Alarico del 410⁴⁶, fu poi sostituita da una basilica composta da un'aula e da un abside, consacrata da Sisto III tra il 439 e il 440⁴⁷, come testimonia l'iscrizione tradita dalle sillogi di

⁴³ *LP*, vol. 1, p. 220: «Quae femina supradicta testamenti paginam sic ordinavit ut basilica sanctorum martyrum ex ornamentis et margaritis conxtrueretur, venditis iustis exstimationibus».

⁴⁴ Guglielmo Matthiae, *II. Le origini della chiesa*, in Id., Antonio Maria Colini, *Ricerche intorno a S. Pietro in Vincoli* («Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia. Serie 3. Memorie», 9/2), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, pp. 97-98.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁷ Una datazione così precisa è dedotta da Richard Krautheimer sulla base di un'iscrizione, riportata dalla silloge di Lorsch, che presumibilmente si trovava in prossimità dell'iscrizione di dedizione di Leone III e in cui si fa riferimento a un voto sciolto dalla coppia imperiale, Teodosio II e Eudocia, e alla figlia Eudossia. In considerazione del fatto che Teodosio II non visitò mai Roma, è probabile che l'iscrizione sia da riferirsi alla

Lorsch e di Verden:

Cede prius nomen novitati cede vetustas
 regia laetanter vota dicare libet
 heac Petri Paulique simul nunc nomine signo
 Xystus apostolicae sedis honore fruens
 unum quaeso pares unum duo sumite munus
 unus honor celebrat quos habet una fides
 presbiteri tamen hic labor est et cura Philippi
 postquam Effesi XPS vicit utrique polo
 praemia discipulus meruit vincente magistro
 hanc palmam fidei rettulit inde senex⁴⁸.

La basilica, rinnovata e rinominata, fu dedicata agli apostoli Pietro e Paolo, sottolineando con particolare enfasi la parità tra i due santi e la loro unità nella fede, insistendo su un punto molto caro ai vescovi romani sin dal pontificato di Damaso, che si adoperò affinché fosse ristabilita la parità tra i due apostoli⁴⁹.

Proprio a partire dall'identità del presbitero Filippo, verosimilmente lo stesso legato pontificio inviato ad Efeso nel 431⁵⁰, Johann Peter Kirsch, riprendendo l'ipotesi di Hartmann Grisar⁵¹, ipotizza che la dedicazione ai due apostoli "romani" sostituisca la precedente titolatura *ecclesia Apostolorum* presente nei documenti del concilio, intendendo con questo nome una consacrazione a tutti i dodici discepoli diretti di Gesù⁵². Tuttavia, come ha ben osservato Richard Krautheimer, tale titolatura ricompare, anche nei documenti ufficiali, fino al IX secolo e sembra quindi essere un sinonimo della dedicazione ai santi Pietro e Paolo piuttosto che il persistere di un vecchio nome, assumendo quindi che Sisto III si sia limitato a consacrare l'edificio, probabilmente già in parte finito, e non abbia invece avuto alcun ruolo nella scelta dei santi a cui dedicarla. Krautheimer ipotizza invece che la titolatura originale fosse al solo san Pietro, a cui si affianca successivamente san Paolo, e che per questo motivo l'iscrizione enfatizzerebbe l'unità dei due apostoli, quasi si volesse rimediare a una precedente dedicazione. In linea con questa tesi, oltre agli altri indizi forniti dalle epigrafi che secondo le

permanenza di Eudossia nella capitale, avvenuta proprio in quegli anni. Cfr. Richard Krautheimer, *S. Pietro in Vincoli and the Tripartite Transept in the Early Christian Basilica*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 84/3 (1941), pp. 401-02; Id., *Il transetto della basilica paleocristiana*, in *Actes du V^e Congrès international d'archéologie chrétienne (Aix-en-Provence, 13-19 settembre 1954)* («Studi di antichità cristiana», 22), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano-Paris 1957, pp. 283-90; Guglielmo Matthiae, *II. Le origini della chiesa* op. cit., p. 97.

⁴⁸ *ICUR* II, p. 110, n. 67.

⁴⁹ Cfr. *supra* (cap. I, § 4, pp. 67-83).

⁵⁰ Per l'identificazione del presbitero Filippo, cfr. la voce del Pauly-Wissowa: *Philippus* (30), in Georg Wissowa (hrsg. von), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIX, 2 (*Petros bis Philon*), Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1938, coll. 2375-76.

⁵¹ Hartmann Grisar, *Archeologia*, in «La Civiltà Cattolica», 17/3 (1898), p. 207.

⁵² Johann Peter Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Schöningh, Paderborn 1918, p. 45-52.

sillogi si sarebbero trovate all'interno della basilica, il Martirologio Geronimiano, per la festa delle catene di Pietro del 1° agosto, parla di una «dedicatio primae ecclesiae a beato Petro constructae»⁵³, riferendosi con ogni probabilità proprio alla basilica di S. Pietro in Vincoli e presupponendo quindi una prima consacrazione al solo Pietro⁵⁴.

Il primo documento in cui compare la titolatura di S. Pietro in Vincoli è il *Liber Pontificalis*, redatto probabilmente nella prima metà del VI secolo⁵⁵ e in cui, nella biografia di Simmaco, si parla delle vittime tra il clero durante gli scontri per lo scisma laurenziano che nel 501 furono provocati dagli ex-consoli Festo⁵⁶ e Probino⁵⁷, colpevoli della morte di molti dei sostenitori del papa «legittimo»⁵⁸. Tra questi compaiono Dignissimo e Gordiano, «presbiteros a vincula sancti Petri apostoli», con un riferimento a quella che per ancora diversi secoli sarà indicata nei testi ufficiali come *ecclesia Apostolorum*⁵⁹. Un ex-voto tuttora leggibile nella chiesa riporta lo stesso nome ad un ventennio di distanza, così come ricompare ancora lungo tutto il VI secolo⁶⁰, a testimoniare evidentemente un nome popolare, probabilmente dovuto alla presenza delle catene dell'apostolo Pietro, il cui culto è attestato a Roma a partire dalla prima metà del V secolo⁶¹, secondo un'iscrizione del vescovo Achilleo di Spoleto:

Qui Romam Romaque venis hinc aspice montem
eque Petri sedes posce viator opem
quae meritis quae sancta fide nil distat ab illa
crux illic regnum hic quoque vincla Petri
omnia magnanimus pastor construxit Achillis
sollicitas populi huc adhibete praeces⁶².

Achille avrebbe dedicato a S. Pietro una chiesa collocata lungo la via che portava a Roma, e qui vi avrebbe deposto reliquie delle catene dell'apostolo, provenienti dalla sede apostolica. Giovanni Battista de Rossi si dice convinto che le reliquie siano state deposte nella

⁵³ *AASS, Nov.*, II, pp. 99: «Romae Dedicatio primae ecclesiae, a B. Petro constructae et consecratae; et absolutio ejus a Vinculis».

⁵⁴ Per un'analisi approfondita dei documenti, si veda la ricostruzione fatta a partire dalle fonti da Richard Krautheimer (*S. Pietro in Vincoli* op. cit., pp. 397-411).

⁵⁵ Per una datazione del *Liber Pontificalis* si veda Louis Duchesne, *Introduction*, in *LP*, pp. I-CCLXII.

⁵⁶ Cfr. *Fl. Rufius Postumius Festus 5*, in *PLRE*, II, pp. 467-69.

⁵⁷ Cfr. (*Petronius*) *Probinus 2*, in *PLRE*, II, pp. 909-10.

⁵⁸ *LP*, vol. I, p. 260-61: «Eodem tempore Festus caput senati excons. et Probinus excons. coeperunt intra urbem Romam pugnare cum aliis senatoribus et maxime cum Fausto excons. Et caedes et homicidia in clero ex invidia. Qui vero communicabant beato Symmacho iuste, publice qui inuenti fuissent intra Urbem gladio occidebantur [...]. Etiam et multos sacerdotes occidit, inter quos et Dignissimum et Gordianum, presbiteros a vincula sancti Petri apostoli et sanctos Iohannem et Paulum, quos fustibus et gladio interfecerunt».

⁵⁹ Francesco Susman, *Il culto di S. Pietro a Roma* op. cit., pp. 92-92.

⁶⁰ Per il dossier di documenti cfr. Richard Krautheimer, *S. Pietro in Vincoli* op. cit., p. 407.

⁶¹ Francesco Susman, *Il culto di S. Pietro a Roma* op. cit., p. 121.

⁶² *ICUR* II, I, p. 113, no. 82.

chiesa in un secondo momento, forse addirittura molto dopo, e che il dedicatario sia da identificare con il vescovo di Spoleto Achilleo, morto alla fine degli anni '20 del v secolo⁶³. L'iscrizione, posteriore al vescovo Achilleo, non dà alcuna certezza che a quell'altezza cronologica le catene di Pietro di trovassero a Roma, né fornisce alcuna informazione circa il luogo preciso in cui tale catene erano custodite, ma concorda con il già citato passo del Martirologio Gerominiano che inoltre ne localizzerebbe il culto nell'*ecclesia Apostolorum* già nella metà del v secolo, se si accetta la datazione del calendario proposta da Hippolyte Delehaye⁶⁴ e poi confermata da Jacques Dubois⁶⁵.

La silloge Viridunense conserva un'altra epigrafe, che Richard Krautheimer data al v secolo⁶⁶ e che confermerebbe, insieme al Martirologio Gerominiano, la presenza delle catene di s. Pietro:

Inlesas olim servant haec tecta cathenas
vincla sacrata petri ferrum pretiosius auro⁶⁷.

Non è inverosimile, quindi, che questa iscrizione si trovasse nell'attuale basilica di S. Pietro in Vincoli e che le catene dell'apostolo fossero custodite in questo luogo sin dal principio, sebbene non ci siano testimonianze né del loro ritrovamento miracoloso né di un culto precedente ai primi anni del v secolo. Ricostruire l'origine delle catene neroniane di Pietro rimane impossibile, sebbene si possa ipotizzare che la preziosa reliquia si trovasse in quel luogo già prima del pontificato di Innocenzo I e che proprio questo culto sia stato il motivo che ha spinto ad intraprendere l'edificazione di un primo edificio, poi ricostruito, forse non solo per lo stato di rovina in cui versava ma anche per la diffusione di una devozione che può aver attirato un grande pubblico anche al di fuori della città, come attesta la testimonianza del vescovo Achilleo di Spoleto. Osserva Charles Pietri che la tradizione della presenza delle catene a Roma, e specificamente nella chiesa poi denominata *ad Vincula*, deve essere stata antica perché nella tradizione si sia imposta una dedizione così esplicita alla reliquia soppiantando quella che prevedeva i due apostoli posti sullo stesso piano, nonostante l'iscrizione di Sisto III sembri voler porre l'accento proprio su questo punto⁶⁸. Nel *Liber*

⁶³ Giovanni Battista De Rossi, *Dell'età, in che sedette Spes vescovo di Spoleto, e dei carmi epigrafici del vescovo Achilleo*, in «Buletino di Archeologia Cristiana», ser. II, 2 (1871), pp. 117-20.

⁶⁴ Hippolyte Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, in *AASS*, Nov. II/2, p. 55.

⁶⁵ Jacques Dubois, *Le martyrologes du Moyen Âge latin* («Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental», 26), Brepols, Turnhout 1978, p. 29.

⁶⁶ Richard Krautheimer, *S. Pietro in Vincoli* op. cit., p. 405.

⁶⁷ *ICUR* II, 1, p. 134, n. 1.

⁶⁸ Charles Pietri, *Roma Christiana* op. cit., p. 479.

Pontificalis, documento non ufficiale della Chiesa romana, la basilica compare sempre con il nome di S. Pietro in Vincoli, evidentemente perché con tale nome era conosciuta al di là della dedicazione agli apostoli Pietro e Paolo preferita nelle carte ufficiali. Così anche nella biografia del *Liber* di Adriano I (772-795) si parla del *titulus Apostolorum quae appellatur Eudoxiae ad Vincula*⁶⁹, contrapponendo il nome ufficiale a quello più popolare e attestando un'altra leggenda riguardante le catene dell'apostolo.

Un sermone di Paolo Diacono, ben posteriore alla costruzione della basilica e alle prime attestazioni del culto delle catene di s. Pietro a Roma, racconta, proprio in occasione della festa del 1° agosto dedicata alla sacra reliquia, come queste sarebbero arrivate a Roma a partire da un viaggio dell'imperatrice Eudossia a Gerusalemme, in occasione del quale avrebbe ricevuto numerosi doni, tra cui uno che all'apparenza era meno prezioso degli altri:

Interfuit dona ferentibus potrioris muneris unus, licet aliorum oblati videretur vilis. Alii argentum septies purgatum, alii aurum igne probatum, alii lapidem pretiosum et multum; iste argento et auto lapideque pretiosius obtulit ferrum, illas scilicet catenas quibus Petrum in carcere vinxit Herodis feritas, quasque verbi sui in conclavi disjecit angelicae visitationis claritas⁷⁰.

Novella Elena, Eudossia riconosce le catene di Pietro così come Elena aveva ritrovato la Vera Croce, entrambe *inventrices* di così grandi *thesauri*: l'una ha trovato la Croce del Salvatore, l'altra le catene del primo apostolo, scelto da Cristo come fondatore della propria Chiesa, e per questo si è resa artefice di un miracolo di poco inferiore a quello operato dalla madre di Costantino⁷¹.

Regina vero optati muneris largitate potita, grates reddidit ei a quo bona procedunt cuncta, et pro quibus venerat dispositis ad mentem, festina Romanam revisit arcem. Intulit Latio vincula quae solvunt peccatorum ligamina, quae jam non ligent justum et sanctum, sed ab omni impietate solvant impium. [...]

Tunc Eudoxia delati ab Hierosolymis thesauri coram dedit confessionem, et ingrediens cum papa, de vinculis Petri sermonem plenum devotionis et compunctionis verbum fecit ad plebem. Docuit in esi esse medicinam salutarem ad interioris et exterioris hominis salutem, et per eum in cujus sacratissimo consecrata sunt corpore, omnium peccatorum absolutionem promereri posse, qua multum est illi facile quidquid voluerit ab illo impetrare a qui habet in potestate animarum nexus solvere et ligare⁷².

⁶⁹ *LP*, vol. I, p. 508.

⁷⁰ Paulus Diaconus, *Homiliae de sanctis*, xxxviii, in *PL*, xcv, col. 1487.

⁷¹ Prosegue infatti Paolo Diacono: «Quis dubitet Eudoxiam gaudio tripudiasse non minori, cum agnovisset catenas Petri, quam Helenam cum diu desideratam vidisset crucem Domini? Utriusque invenit Helena majoris est metiri, quantum ad personam imperatoris, ad personam Domini, ad personam magistri, ad personam sponsi, ad personam Filii Dei; quem Eudoxia reperit est monoris meriti, quantum ad personam militis, ad personam servi, ad personam discipuli, ad personam amici, ad personam pertinet hominis filii: uterque tamen sanctus, uterque magnus, uterque nullis terrenis divitiis comparandus. [...]», *ibid.*, coll. 1487-88.

⁷² *Ibid.*, coll. 1488-89.

Secondo Paolo Diacono, quindi, Eudossia avrebbe portato a Roma le catene di Pietro, quei *vincula* miracolosi che avrebbero il potere di sciogliere i peccatori dalle loro colpe, così come si erano sciolte e non avevano legato il giusto e santo apostolo. Una volta giunta a Roma, poi, l'imperatrice avrebbe depresso le reliquie nella basilica insieme al papa, presumibilmente Sisto III, che per l'occasione avrebbe pronunciato un sermone in cui rivelava la capacità delle catene non solo di sciogliere dai peccati ma anche di risanare il corpo di quanti vi sarebbero entrati in contatto. Le reliquie che si trovano a S. Pietro in Vincoli sarebbero quindi una porzione delle catene erodiane in parte conservate a Costantinopoli, custodite insieme a quelle che avevano incatenato Pietro a Roma, a cui Paolo Diacono, in chiusura di sermone, fa riferimento:

Inseruit etiam sermoni mentionem de illa catena quam tulit apostolus sub Neroniana custodia, quam quintus a beato Petro papatus minister curationum largam edocuit Alexander, quamque in argumentum salutis suae revelavit Balbinae Quirini filiae⁷³.

Durante il suo discorso Sisto avrebbe fatto menzione delle catene che Pietro portò durante la prigionia neroniana e che Balbina⁷⁴ avrebbe ritrovato durante il pontificato di Alessandro (ca. 80-ca. 115). Tuttavia Paolo Diacono non è esplicito e non dice dove si trovassero queste catene, anche se è plausibile che fossero custodite a S. Pietro in Vincoli insieme alla reliquia proveniente da Costantinopoli.

Un'altra iscrizione del v secolo, che probabilmente si trovava in prossimità di quella dedicatoria di Sisto III, fa riferimento all'imperatore Teodosio II insieme a sua moglie Eudocia e sua figlia Eudossia:

Theodosius pater Eudocia cum coniuge votum
cumque suo supplex Eudoxia nomine solvit⁷⁵.

Teodosio, insieme alla moglie Eudocia e alla figlia Eudossia, scioglie un voto, presumibilmente in occasione della dedicazione della chiesa di S. Pietro in Vincoli. Si potrebbe interpretare che il voto di Teodosio sia stato sciolto da Eudossia, e in quell'occasione le catene erodiane di Pietro sarebbero state portate a Roma, sebbene, riguardo questa leggenda, Richard Krautheimer scriva che «none of these traditions seems to be correct», soprattutto in relazione alle fonti che, di poco posteriori all'imperatrice Eudossia, ne raccontano le vicende e i pellegrinaggi, sempre tacendo sulla possibile traslazione delle catene

⁷³ *Ibid.*, col. 1489.

⁷⁴ Balbina è una martire leggendaria del II secolo, uccisa insieme al padre Quirino, tribuno romano, e seppellita sulla via Appia; a partire dalla sua tomba si sarebbe sviluppato il *coemeterium Balbinae*. Cfr. *AA.SS., Mart.* III, pp. 900-03.

⁷⁵ G.B. De Rossi, *ICUR*, II, 1, p. 110, n. 66.

dell'apostolo Pietro da Gerusalemme a Roma⁷⁶.

È invece plausibile pensare che le catene conservate a s. Pietro in Vincoli fossero ritenute le catene che avevano legato Pietro durante la sua prigionia a Roma, forse proprio in risposta a quelle erodiane che erano custodite e venerate a Costantinopoli⁷⁷, nel tentativo di rendere Roma l'unico polo di culto petrino. La tradizione che faceva di Roma il luogo di morte e di sepoltura di Pietro dava certamente all'antica capitale un privilegio che difficilmente sarebbe stato eguagliato, ma l'assenza degli strumenti del martirio romano dell'apostolo rendeva le catene della prigionia gerosolimitana una reliquia preziosa, in quanto testimone non solo delle sofferenze inflitte a Pietro, ma anche del miracolo raccontato in *At* 12, 7, secondo cui, in occasione della seconda prigionia a Gerusalemme, un angelo avrebbe sciolto i *vincula* che lo legavano permettendogli la fuga e salvandogli la vita. Con la presenza delle catene neroniane che avevano legato l'apostolo, Roma si presentava come depositaria di ogni memoria dell'apostolo, vantando il possesso di ogni singola reliquia che poteva essere ricondotta a Pietro. Costantinopoli non possedeva più un *unicum*, ma semplicemente il doppio di quanto si trovava anche a Roma; anzi, l'antica capitale poteva vantare i *vincula* che avevano portato Pietro al martirio, mentre nella città orientale si trovavano solo le catene che avevano legato l'apostolo in una delle sue prigionie, senza che ciò l'avesse però portato all'estremo sacrificio.

In quegli anni, e secondo Peter Llewellyn proprio in occasione della consacrazione dell'*ecclesia Apostolorum*, poi S. Pietro in Vincoli, viene redatta la *Passio sancti Alexandri* in onore di papa Alessandro I⁷⁸, in cui compare per la prima volta l'*inventio* delle catene di Pietro ad opera di Balbina⁷⁹. La parte relativa al ritrovamento della reliquia è stata tramandata in due versioni, una più breve, in cui si dice soltanto che Balbina ha ritrovato le catene e le ha poi consegnate a Teodora, donna illustre sorella del prefetto della città Ermete⁸⁰, e una più lunga,

⁷⁶ I pellegrinaggi di Eudossia sono narrati da Socrate Scolastico (*Hist. Eccl.*, VII, 47, 3) e da Marcellino Illirico (*Chron.*, in *MGH, Auct. Antiqu.*, XI, p. 80). Cfr. Richard Krautheimer, *S. Pietro in Vincoli* op. cit., p. 406, nota n. 166.

⁷⁷ Per il culto delle catene a Costantinopoli, cfr. *AASS, Iun*, VII, pp. 439-50.

⁷⁸ La *Passio sancti Alexandri* (*BHL*, nr. 266) è pubblicata in *AASS, Maii*, I, pp. 367-75. Per la datazione della *Passio* al V secolo, cfr. Peter Llewellyn, *The Passion of S. Alexander and his Companions, of S. Hermes and S. Quirinus: a Suggested Date and Author*, in «*Vetera Christianorum*», 13 (1976), p. 296; Francesco Scorza Barcellona, *Alessandro I*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 213-15.

⁷⁹ Il tribuno Quirino si reca in carcere da Alessandro e gli chiede di guarire la figlia, ricoperta di piaghe e quindi deturpata nell'aspetto. Il vescovo, allora, ordina a Quirino di liberarlo dalle catene e di legare le stesse al collo della figlia. Fatto ciò, dopo l'apparizione miracolosa di un bambino con una fiaccola che dice alla ragazza che l'avrebbe risanata e che per questo lei sarebbe rimasta vergine, il padre ritrova Balbina risanata.

⁸⁰ «Cui [Balbina] saepe osculanti boiam per quam salvata fuerat, dixit ei S. Alexander: Define hanc boiam osculari, sed potius require beati Petri vincula, et ea osculare, et boiam meam osculare define. Tunc data sibi opera cum studio ac desiderio magno pervenit ad illa S. Balbina, deditque ea Theodora illustrissimae feminae, sorori sancti Hermetis Praefecti urbis»; in *AASS, Maii*, I, p. 373.

in cui si racconta la pietà della giovane verso la preziosa reliquia da lei rinvenuta:

Balbinae saepe osculanti boiam, per quam salvata fuerat, dixit S. Alexander: Define hanc boiam osculari, se si vis osculari vincola et boiam, catenas require S. Petri Apostoli. Tunc operam dedit Balbina inquirendi: et pervenit ad eas, et cum invenisset gratias coepit agere Domino Iesu Christo, quod reperisset vincula B. Petri Apostoli: et prosternens se in orationem, dixit: Benedictum nomen tuum, omnipotens Deus, quod per famulum tuum Alexandrum mihi ancillae tuae thesaurum spirituales manifestasti. Et coepit ea vincula cum tremore nimio deosculari, et gratias agere Regi coelorum. Audiens hec Theodora illustrissima faemina coepit rogare eam, ut sibi dereliqueret. Tunc concessit B. Balbina, tradiditque vincula supradicatae Theodora illustrissimae faeminae, sorori S. Hermetis Praefecti⁸¹.

Balbina, grazie al suggerimento di Alessandro, avrebbe quindi ritrovato i *vincula B. Petri* e, dopo aver ringraziato a lungo per la scoperta di un tale *thesaurum*, li avrebbe lasciati in eredità all'illustre Teodora, che ne aveva fatto richiesta. Se l'ipotesi di datazione avanzata da Peter Llewellyn fosse corretta, si può leggere nella redazione della *Passio S. Alexandri* la volontà di dare alle reliquie conservate a Roma una forte patente di autenticità, non solo per l'antichità dell'*inventio*, attribuita addirittura al quinto successore di Pietro, ma anche per la santità dei personaggi coinvolti, tutti martiri e miracolati da altre prodigiose catene, quelle che avevano legato Alessandro e che avevano guarito Balbina. In questo modo Roma, e quindi il vescovo della città, rivendicava la supremazia nella memoria dell'apostolo Pietro, sia con la redazione di questa *Passio*, che attribuiva all'azione indiretta di un suo predecessore il ritrovamento dei *vincula*, sia con il discorso che certamente Sisto III pronunciò in occasione della consacrazione dell'*ecclesia Apostolorum*, che, seppur non conforme alla versione riportata secoli dopo da Paolo Diacono, deve aver menzionato le preziose catene dell'apostolo custodite nella nuova costruzione. Anche di fronte a Eudossia, figlia di un imperatore che mai aveva fatto visita all'antica capitale, Sisto potrebbe aver voluto sottolineare come Roma fosse la città di Pietro, ineguagliabile detentrica di ogni memoria dell'apostolo, e per questo anche prima sede della Chiesa, alla ricerca di un'affermazione definitiva del primato della Chiesa romana in continuità con i suoi predecessori.

La basilica di S. Pietro in Vincoli custodisce anche un'altra importante reliquia, riportata alla luce solo nel 1876. Un sarcofago, della «seconda metà del quarto o del quinto non inoltrato» suddiviso in sette scomparti, contenenti ognuno ceneri e ossa, con una lamina di piombo addossata al primo recante un'iscrizione⁸²:

⁸¹ La versione lunga è riportata in *AASS, Mart.*, III, p. 900.

⁸² Giovanni Battista De Rossi ne dà notizia nel «Bullettino di Archeologia Cristiana», insieme a una prima ricostruzione fornitagli da Francesco Tongiorgi, che, oltre a descrivere il sarcofago rinvenuto nello scavo, descrive anche le due lamine trovate all'interno (*Scoperta d'un sarcofago colle reliquie dei Maccabei nella basilica di s. Pietro in Vincoli*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 1 [1876], pp. 73-75, p. 74 per

in his septem loculis condita sunt
 ossa et cineres sanctorum septem fratrum
 machabeorum et amborum parentum eorum
 ac innumerabilium aliorum sanctorum⁸³.

Un'altra lastra, con testo simile e databile al IX o al X secolo, è stata invece ritrovata fuori dal sarcofago a breve distanza⁸⁴. La datazione del sarcofago a cavallo tra il IV e il V secolo, supposta da Francesco Tongiorgi e poi confermata dagli studi successivi⁸⁵, non significa necessariamente che le reliquie dei sette fratelli Maccabei siano state traslate in quell'epoca, ma la loro presenza a Roma potrebbe essere successiva. Di quest'idea sono infatti sia chi, poco dopo la scoperta del sarcofago, si è occupato della questione, come Mariano Rampolla⁸⁶ e Orazio Marucchi⁸⁷, sia studiosi che, molto tempo dopo, sono tornati a studiare il culto dei Maccabei in Occidente, come Margaret Schatkin, che riprende quasi *in toto* l'analisi presentata nel 1899 dal cardinale Rampolla⁸⁸. L'ipotesi avanzata è che le reliquie dei santi Maccabei, originariamente custodite ad Antiochia, siano prima state traslate a Costantinopoli da Giustiniano⁸⁹, per poi essere concesse, dallo stesso imperatore, a papa Vigilio, in occasione del suo soggiorno costantinopolitano per la questione dei Tre Capitoli. Morto Vigilio, il suo successore Pelagio I si sarebbe occupato della traslazione, in accordo con un'iscrizione dell'XI o del XII secolo che racconterebbe le vicende della chiesa di S. Pietro in Vincoli sin dal principio:

Hoc Domini templum Petro fuit ante dicatum,
 Tertius Antistes Sixtus sacrauerat olim
 Civili bello destructum post fuit ipsum,
 Eudoxia quidem totum renovavit ibidem
 Pelagius rursus sacrauit Papa Beatus,
 Corpora sanctorum condens ibi Machabaeorum,
 Apposuit Petri pretiosa Ligamina ferri,
 Illustris mulier quae detulit Hierusalem.
 Et quibus est Petrus, Neronis tempore vinctus,
 Augusti mensis celebrantur festa calendis.

la citazione).

⁸³ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁴ «In his loculis sunt re / sidua ossium et cinerum / sanctorum septem fratrum / machabeorum et amborum / parentum eorum ac innu / merabilium aliorum / sanctorum»; in Giovanni Battista De Rossi, *Scoperta di un sarcofago* op. cit., p. 75.

⁸⁵ Mariano Rampolla, *Martyre et sépulture des Macchabées*, in «Revue de l'art chrétien», 48 (1899), p. 460; Orazio Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, vol. III (*Basiliques et Églises de Rome*), Desclée-Lefebvre, Paris-Rome 1902, p. 317.

⁸⁶ Mariano Rampolla, *Martyre et sépulture des Macchabées* op. cit., pp. 457-65.

⁸⁷ Orazio Marucchi, *Basiliques et Églises de Rome* op. cit., pp. 311-19.

⁸⁸ Margaret Schatkin, *The Maccabean martyrs*, in «Vigiliae Christianae», 28 (1974), pp. 97-113.

⁸⁹ Per un dossier dei documenti riguardanti il culto dei sette fratelli Maccabei a Costantinopoli, cfr. Margaret Schatkin, *The Maccabean martyrs* op. cit., pp. 108-09.

Huc accedenti purgantur crimina cuncta⁹⁰.

Tuttavia, un'iscrizione così tarda non può essere considerata una prova delle vicende delle reliquie dei fratelli Maccabei, se non altro perché anche il riferimento alla traslazione delle catene erodiane riporta una tradizione non verosimile. L'altro elemento portato a prova della provenienza costantinopolitana delle reliquie è invece interno alle lamine ritrovate insieme al sarcofago, in cui si dice che le ossa dei sette fratelli sono conservate insieme a quelle «amborum parentum», presupponendo quindi che Eleazar fosse il loro vero padre e non il loro maestro. Secondo Margaret Schatkin questo dimostra, appunto, che le reliquie custodite a Roma provengano da Costantinopoli, l'unica Chiesa che considera Eleazar il vero padre dei sette fratelli: una tale tradizione sarebbe poi passata a Roma, testimoniata da questa iscrizione, perché chi ha traslato le reliquie ha portato con sé anche quelle dei due *parentes*, favorendo la diffusione della leggenda della paternità del vecchio maestro, in disaccordo con il IV libro dei Maccabei⁹¹.

Un punto a favore dell'idea che le reliquie non si trovassero a Roma prima del VI secolo deriva dal fatto che le tombe dei sette fratelli erano allora visitabili ad Antiochia, poco dopo il terremoto della metà del secolo che aveva provocato alla città gravissimi danni⁹². Secondo Mariano Rampolla proprio il terremoto sarebbe all'origine della traslazione delle reliquie dei sette fratelli, prima a Costantinopoli ad opera di Giustiniano, e da qui a Roma, sempre per volontà dell'imperatore, perché a partire da quel momento apparirebbero nelle due città «manifesti vestigi dell'avvenuta traslazione»⁹³. L'imperatore avrebbe poi donato le reliquie a papa Vigilio come segno di riappacificazione e pegno per aver forzato troppo la mano sulla questione dei Tre Capitoli, ma sarebbero giunte a Roma solo dopo la morte del pontefice e perciò presentate alla città dal suo successore Pelagio⁹⁴.

In opposizione a questa ipotesi si trova, però, un sermone pronunciato da papa Leone Magno in onore dei sette fratelli Maccabei, la cui autenticità, messa più volte in dubbio, è stata accertata definitivamente da Antoine Chavasse con un'attenta e minuziosa analisi del testo e della tradizione⁹⁵. Nella breve omelia si legge:

⁹⁰ Fioravante Martinelli, *Roma ex ethnica sacra*, Typis Romanis Ignatij de Lazaris, Rome 1653, p. 248.

⁹¹ Margaret Schatkin, *The Maccabean martyrs* op. cit., p. 111.

⁹² Mariano Rampolla, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei* op. cit., p. 13.

⁹³ *Ibid.*, p. 14-15.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 16

⁹⁵ Antoine Chavasse, *Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace*, in «Revue Bénédictine», 91 (1981), pp. 46-104. L'autenticità del sermone era data per certa anche da Antonio Ferrua, *Della festa dei SS. Maccabei e di un antico sermone in loro onore*, in «La civiltà cattolica», 89/3 (1938), pp. 234-47.

Duplex enim causa laetitiae est: in qua et natalem ecclesiae colimus, et martyrum passionem gaudemus. [...] Causa ergo solemnitatis hodiernae, dilectissimi, plenissime sacrae historiae lectione dedicistis, nec latere vos potuit quem in tanto rerum gestarum ordine exceperitis auditum, cum gloriosam septem martyrum matrem exultanti et non tacito honoraretis affectu, in singulis quidem filiis passam, sed in omnibus coronatam. Subsecuta est enim felici exitu, quos invicto praemisit hortatu⁹⁶.

Il 1° agosto, quindi, Leone celebra contemporaneamente l'anniversario della dedizione dell'*ecclesia Apostolorum* e il natale dei sette fratelli Maccabei e della loro madre, doppiamente onorabile in quanto martire e *genitrix* di martiri. Non si fa alcun accenno ad eventuali reliquie deposte nella chiesa, né si fa alcun riferimento a Eleazar, diversamente dalle lamine plumbee in cui si parla esplicitamente di *ambo parentes*. L'ipotesi avanzata da Margaret Schatkin è, quindi, che il culto dei fratelli Maccabei abbia preceduto, di oltre un secolo, l'arrivo delle loro reliquie, che una volta giunte a Roma sarebbero state deposte nell'attuale S. Pietro in Vincoli per la coincidenza delle festività delle catene dell'apostolo e dei martiri giudei, e in quell'occasione si sia aggiunta la venerazione di Eleazar come padre dei sette fratelli, accogliendo così una tradizione orientale prima sconosciuta in occidente⁹⁷.

Tuttavia appare se non altro inusuale il riferimento a santi martiri non romani di cui non si possiede a Roma alcuna reliquia. Il culto dei fratelli Maccabei, attestato a partire dal V secolo, può certamente aver avuto una diffusione al di là della traslazione degli *ossa et cineres* dei sette fratelli, ma generalmente i vescovi romani erano molto attenti nel selezionare i santi a cui dedicare le proprie attenzioni⁹⁸, per cui è probabile che il riferimento di Leone sia da considerare un indizio della presenza a Roma di qualche oggetto legato al culto dei sette fratelli. Il tono dell'omelia può inoltre testimoniare l'introduzione di un nuovo culto, forse proprio conseguente all'arrivo a Roma delle reliquie, perché il vescovo sembra voler spiegare le vicende dei santi martiri, mentre ignora completamente la presenza dei *vincula sancti Petri*, la cui festa cade anch'essa il 1° agosto. È impensabile che Leone non sappia della presenza in quel luogo della preziosa reliquia, che quasi sicuramente si trovava nella chiesa prima della dedizione del suo predecessore Sisto III, ma potrebbe aver volutamente tralasciato l'argomento per lasciare spazio alla "novità", costituita dall'arrivo e dalla deposizione delle nuove reliquie.

L'arrivo degli *ossa et cineres* dei sette fratelli Maccabei prima di Pelagio, però, significa che la notizia riportata nell'iscrizione dell'XI secolo è del tutto falsa, sebbene attestati una

⁹⁶ Leo I Magnus, *In natali sanctorum septem fratrum martyrum Machabaeorum*, 1.

⁹⁷ Mariano Rampolla, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, in «Bessarione» 2 (1897), pp. 18-22; Margaret Schatkin, *The Maccabean martyrs* op. cit., pp. 109-10.

⁹⁸ Antonio Ferrua, *Della festa dei SS. Maccabei e di un antico sermone in loro onore* op. cit.

tradizione che evidentemente era diffusa a Roma in quel periodo. Tuttavia, è possibile che le due versioni possano concordare, presupponendo che sotto Leone siano arrivate a Roma delle reliquie da contatto, dei *palliola* che avevano toccato la tomba antiochese dei sette fratelli Maccabei, ancora meta di pellegrinaggio per tutto il v secolo. D'altronde, a partire dal iv secolo in tutta l'area italo-gallica si era diffuso il culto maccabaico, proprio per l'arrivo in occidente, secondo Luigi Pizzolato e Chiara Somenzi, delle loro reliquie, come prototipi dei martiri vittime del dispotismo imperiale, impersonato alla fine del iv secolo dagli imperatori filoariani⁹⁹.

Successivamente, dopo il terremoto del vi secolo, Giustiniano avrebbe potuto traslare gli *ossa et cineres* a Costantinopoli, e da lì poi inviarle a Roma come dono a Vigilio o portate in città da Pelagio. Una volta in possesso dei resti dei corpi dei martiri giudei Pelagio avrebbe potuto deporli nella basilica di S. Pietro in Vincoli all'interno del sarcofago rinvenuto nel 1876, insieme a quelli dei due *parentes* dei fratelli Maccabei con cui potrebbe essere arrivata a Roma anche la tradizione della paternità di Eleazar, che era stata totalmente taciuta da Leone nel suo sermone. Alla presenza delle ossa dei martiri, le reliquie da contatto conservate *in loco* diventavano del tutto superflue, per cui non è inverosimile che la tradizione abbia ricordato solo la traslazione di ciò che rimaneva dei fratelli Maccabei, dimenticando del tutto la presenza dei *palliola* che si trovavano già a Roma, così che la tarda iscrizione dell'xi secolo riporta solo l'ultimo e più importante capitolo di una vicenda iniziata un secolo prima.

Sotto Sisto III vede la luce un'altra importantissima opera che segna una svolta significativa per il pontificato romano. Nel *Liber Pontificalis* è riportata la notizia della costruzione della *basilicam sanctae Mariae*, l'attuale S. Maria Maggiore, il primo grande edificio costruito e dotato di arredi sacri dal vescovo senza alcun intervento imperiale¹⁰⁰. Secondo il redattore del *Liber* la basilica di Sisto III sarebbe la riedificazione di un edificio già esistente¹⁰¹, la *basilica Liberii*, dal nome del pontefice che avrebbe eretto la prima chiesa, ma gli scavi archeologici non hanno chiarito definitivamente la questione. Secondo Filippo Magi la *basilica Liberii*, di modeste dimensioni, fu costruita nella zona del *macellum Liviae*¹⁰², in

⁹⁹ Luigi Franco Pizzolato, Chiara Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente* («Studia patristica mediolanensia», 25), Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 18-23.

¹⁰⁰ Sible de Blaauw, «Cultus et decor». *Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale* («Basilica Salvatoris», «Sanctae Mariae», «Sancti Petri») («Studi e testi», 355), vol. I, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 335.

¹⁰¹ *LP*, vol. I, p. 232: «Hic fecit basilicam sanctae Mariae, quae ab antiquis Liberii cognominabatur, iuxta macellum Libiae».

¹⁰² *LP*, vol. I, p. 208: «Hic fecit basilicam nomini suo iuxta macellum Libiae».

accordo con le biografie del *Liber*, e l'edificio sarebbe stato poi inglobato dalla basilica di Sisto III, per la cui edificazione fu necessario anche demolire gli edifici circostanti¹⁰³. Richard Krautheimer, contraddicendo invece la raccolta di biografie e accettando solo una parte della ricostruzione fatta da Magi, ritiene che i lavori per la costruzione *ex fundamentis* di S. Maria Maggiore siano iniziati solo verso il 425 e portati a termine in un periodo compreso tra il 435 e il 440 sotto Sisto III¹⁰⁴, mentre la basilica liberiana è stata identificata nei pressi della porta Esquilina nelle mura Serviane¹⁰⁵.

In ogni caso, l'opera di edificazione segna un momento importante per la trasformazione della topografia romana, in quanto l'area utilizzata da Sisto, sia per la costruzione *ex novo* sia per l'ampliamento di un edificio di dimensioni notevolmente più ridotte, era stata resa disponibile, vista la centralità della grande opera, solo grazie alla demolizione di edifici ancora funzionanti nel IV secolo¹⁰⁶, con un significativo passo avanti nella possibilità di intervento da parte dei pontefici nel cuore della città, che fino a quel momento si erano limitati a trasformare edifici preesistenti, generalmente *domus ecclesiae* già riservate al culto cristiano. Inoltre, con ogni probabilità la basilica era destinata alla liturgia episcopale, in modo tale da spostare il punto d'aggregazione della popolazione cristiana romana dalla basilica costantiniana, situata in una zona periferica a ridosso delle mura, nella nuova basilica dedicata alla madre di Cristo, sulla sommità del monte Esquilino, nel punto più alto della città e in una zona densamente popolata¹⁰⁷. Nel momento in cui l'amministrazione della città era definitivamente in mano ai vescovi romani¹⁰⁸, Sisto decide di rendere manifesto questo potere conquistando con un imponente edificio la parte più alta della città, con una formula dedicatoria, «Xystus episcopus plebi Dei», che, riferendosi direttamente alla *plebs*, al popolo romano, vuole esplicitare con esso un rapporto diretto.

A coronamento di questo programma Sisto predispose nella basilica una “grotta della Natività” per rimediare alla mancanza di una reliquia della Vergine che potesse attirare i

¹⁰³ Filippo Magi, *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore* («Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», ser. III [Memorie], 11/1), Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1972, pp. 61-68.

¹⁰⁴ Richard Krautheimer, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*» op. cit., vol. III, pp. 55-56; Id. *Successi e fallimenti nell'architettura chiesastica tardoantica*, in Id., *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 66-89; Victor Saxer, *Sainte-Marie-Majeure* op. cit., p. 34.

¹⁰⁵ Filippo Coarelli, *Roma, Laterza*, Roma-Bari 1983, p. 215.

¹⁰⁶ Filippo Magi, *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore* op. cit., p. 61.

¹⁰⁷ Filippo Coarelli, *Roma* op. cit., pp. 208-10.

¹⁰⁸ Salvatore Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in *Storia del cristianesimo* («Economica Laterza 238»), a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, vol. I (*L'antichità*), Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 375-76. Cfr., anche, Richard Krautheimer, *Roma* op. cit., p. 69.

fedeli: l'«*oratorium quod Praesepe dicitur*»¹⁰⁹ voleva essere una riproduzione della grotta di Betlemme in cui sarebbe avvenuta la nascita miracolosa di Cristo, per fare di Roma un luogo di culto mariano, nonostante la capitale fosse del tutto priva di qualunque legame con la madre di Cristo. L'attribuzione non è certa, tuttavia, anche perché la prima menzione esplicita della cappella è databile solo all'VIII secolo sotto Gregorio III (731-741)¹¹⁰, ma l'aspetto che si può ricostruire a partire dalle fonti del XVI secolo fa pensare che l'oratorio fosse stato costruito in età così alta¹¹¹. La strategia risultò vincente, perché arrivarono a Roma le reliquie della Sacra Culla, secondo la leggenda portati da alcuni pellegrini di ritorno dalla Terra Santa ma più probabilmente donate da Sofronio, patriarca di Gerusalemme, a Teodoro (642-49), prima che diventasse papa nel 642¹¹².

Se la datazione così alta fosse corretta, all'indomani del concilio di Efeso (431) e durante le dispute nestoriane, che mettevano in dubbio l'attributo *theotokos* della madre di Gesù, Sisto III, forse anche sotto l'influenza dell'allora diacono e futuro pontefice Leone¹¹³, avrebbe edificato una maestosa basilica, la più grande finora realizzata ad opera dei vescovi romani, alla Vergine, dotandola di un oratorio che voleva rappresentare il luogo della Natività, per meglio enfatizzare la nascita miracolosa di cui si era resa artefice Maria, di cui però si sottolinea sempre la verginità, senza entrare nel merito di quell'attributo che contemporaneamente in oriente stava creando delle forti divisioni. Sebbene, quindi, l'edificazione di una basilica tanto importante segni l'arrivo a Roma del culto della Vergine, a cui era intrinsecabilmente legata anche la riflessione sulla sua figura¹¹⁴, non si può in alcun modo affermare che contestualmente si fossero diffuse anche le dispute sull'attributo tanto contestato da Nestorio di Costantinopoli, ma che piuttosto la Sede romana abbia recepito dall'oriente la venerazione per Maria, dotando la *plebs Dei* di un luogo adeguato dove poterla onorare¹¹⁵.

Secondo la biografia del *Liber Pontificalis*, Sisto III dedicò grandi attenzioni anche al

¹⁰⁹ *LP*, vol. I, p. 418.

¹¹⁰ Esiste tuttavia una fonte del VI secolo, l'iscrizione di *Flavia Xanthippe*, che riporta lo stesso nome, ma appare molto discussa, anche se Victor Saxer la considera affidabile: *Sainte-Marie-Majeure* op. cit., p. 65.

¹¹¹ Sible de Blaauw, «*Cultus et decor*» op. cit., pp. 406-07.

¹¹² Non si sa di preciso quando la reliquia della mangiatoia sia arrivata a Roma, ma a partire dal 642, sotto Teodoro I, si ha la prima testimonianza certa dell'appellativo *ad praesepem*. Cfr. Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città* op. cit., p. 117; Herman Geertman, «*More veterum*». Il «*Liber Pontificalis*» e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto Medioevo, Tjeenk Willink, Groningen 1975, p. 133; Victor Saxer, *Sainte-Marie-Majeure* op. cit., p. 68.

¹¹³ Elena Cavalcanti, *Sisto III*, in *Enciclopedia dei papi* op. cit., p. 42.

¹¹⁴ Victor Saxer, *Testimonianze mariane a Roma* op. cit., pp. 337-45.

¹¹⁵ Sible de Blaauw, «*Cultus et decor*» op. cit., vol. I, pp. 340-41.

martire Lorenzo, uno dei santi più celebri della Chiesa romana¹¹⁶ a cui Costantino aveva già edificato una basilica sopra il suo sepolcro di dimensioni verosimilmente modeste e collegata direttamente alla cripta con due scale *ascensionis et descensionis* per permettere la visita dei pellegrini alla tomba del martire. La biografia del pontefice riporta un duplice intervento:

Item fecit Xystus episcopus confessionem beati Laurenti martyris cum columnis porphyreticis et ornavit platomis transendam, et altarem et confessionem sancto martyri Laurentio de argento purissimo, pens. lib. L [...]. Fecit autem basilicam sancto Laurentio, quod Valentinianus Augustus concessit¹¹⁷.

Similmente a come aveva già fatto a S. Pietro e a S. Paolo, entrambi muniti di una confessione d'argento grazie all'aiuto di Valentiniano III¹¹⁸, Sisto III abbellisce la cripta in cui si trovava la tomba di Lorenzo, rivestendo l'altare di lastre porfiritiche con ornamenti d'argento e munendolo di una confessione in una costruzione dotata di colonne, anch'esse di porfido. È probabile, come osserva giustamente Herman Geertman, che in questo periodo sia stata introdotta la celebrazione dell'eucarestia sopra la tomba del martire, attestata più frequentemente a partire dal VII secolo e adeguandosi ad una consuetudine che si stava diffondendo già a partire dalla seconda metà del IV e che vedeva un legame sempre più stretto tra l'altare e la tomba del martire o le sue reliquie¹¹⁹.

Per quel che riguarda invece la basilica, la ricostruzione appare piuttosto incerta perché si è molto discusso sull'attribuzione dei diversi edifici del complesso di S. Lorenzo, con l'opposizione di due correnti inconciliabili: da una parte Richard Krautheimer si dice convinto che l'antica basilica costantiniana fosse l'edificio a deambulatorio ritrovato nell'agro Verano, in disaccordo con il *Liber Pontificalis* ma in linea con le altre grandi basiliche costantiniane costruite secondo lo stesso modello architettonico; dall'altra Herman Geertman sostiene che Costantino fece erigere la basilica in onore di S. Lorenzo *supra arenario crypta*, mentre la *basilica maior* è da attribuire, in accordo con il *Liber*, a Sisto III, perché altrimenti non si spiegherebbero le scale che collegavano la chiesa con la cripta in cui si trovava la tomba del martire¹²⁰. La basilica sistina, quindi, è verosimilmente da individuare nei resti del grande

¹¹⁶ *AASS, Aug. II*, pp. 485-86.

¹¹⁷ *LP*, vol. I, pp. 233-34.

¹¹⁸ *LP*, vol. I, p. 233: «Hic ornavit de argento confessionem beati Petri apostoli, qui habet libras cccc. [...] Huius temporibus fecit Valentinianus Augustus confessionem beati Pauli apostoli ex argento, qui habet libras cc».

¹¹⁹ Hugo Brandenburg, *Altar und Grab. Zu einem Problem des Märtyrerkultes in 4. und 5. Jh.*, in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective* op. cit., pp. 71-98.

¹²⁰ Richard Krautheimer, *Corpus basilicarum* op. cit., vol. II, p. 120. Quest'ultima interpretazione è accettata anche da Hugo Brandenburg: *Le prime chiese di Roma (IV-VII secolo). L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 236-37. Herman Geertman, *The builders of the «basilica maior» in Roma*, in Id., «Hic fecit basilicam». *Studi sul «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Peeters, Leuven 2004, pp. 3-7; Id., *Cripta anulare «ante litteram». Forma, contesto e*

edificio scomparso, che presenta caratteristiche molto simili a quella che doveva essere l'aspetto originario di S. Maria Maggiore¹²¹, di cui copia anche le dimensioni imponenti, tanto da essere denominata *basilica maior* dagli *itineraria*, che ne annoverano la presenza di fianco alla *basilica minor* di Costantino¹²².

I lavori per la costruzione della basilica dovevano essere stati ingenti, non solo per le dimensioni dell'edificio ma anche per la sua posizione, perché si era dovuto procedere alla demolizione delle tombe e dei mausolei che sicuramente si trovavano nell'area e per la quale si era anche resa necessaria l'autorizzazione dell'imperatore, l'unico che potesse concedere una deroga al divieto di distruggere le sepolture¹²³, nonostante il terreno fosse verosimilmente di proprietà della Chiesa di Roma dai tempi di Costantino¹²⁴. L'intervento appare in linea con quanto successo a S. Paolo, dove la piccola basilica costantiniana era stata sostituita da una grande basilica che ristabiliva la parità con l'altro apostolo, Pietro, che era invece stato dotato sin dal principio di un grande tempio. Lorenzo veniva quindi posto, almeno a livello monumentale, sullo stesso livello dei due apostoli fondatori della Chiesa di Roma, con una grande basilica che potesse celebrare la sua gloria e accogliere i fedeli che si raccoglievano intorno alla tomba del martire in occasione del suo *dies natalis* e con una cripta che ricordava in tutto e per tutto quelle di S. Pietro e di S. Paolo e su cui poteva essere celebrata l'eucarestia¹²⁵.

Tuttavia la situazione dell'agro Verano differiva da quella del Vaticano e dell'Ostiense per un particolare importante, che vedeva la separazione tra la tomba di Lorenzo, centro del culto martiriale, e la basilica commemorativa in cui verosimilmente si svolgevano le affollate celebrazioni del 10 agosto. Questo distacco, che Sisto III aveva deciso di non colmare, evidentemente per le difficoltà che avrebbe dovuto affrontare per costruire una grande basilica direttamente sulla cripta, fu invece cancellato da Pelagio II con un imponente opera di

significato del monumento sepolcrale di san Lorenzo a Roma, in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans* («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 117], ed. by Mathijs Lamberigts, Peter van Deun, Peeters, Leuven 1995, p. 126). Per una ricostruzione del dibattito e per la relativa bibliografia pregressa, cfr. Herman Geertman, *La «basilica maior» di San Lorenzo fuori le mura*, in «*Hic fecit basilicam*» op. cit., pp. 117-26.

¹²¹ Sible De Blaaw, *Deambulatori e transetti: i casi di S. Maria Maggiore e del Laterano*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti», 59 (1986-1987), pp. 93-110; Id., «*Cultus et decor*» op. cit., vol. I, pp. 350-55.

¹²² *Notitia ecclesiarum urbis Romae*, p. 80; *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, p. 114.

¹²³ *CTh* IX, 27 (*De sepulchri violati*).

¹²⁴ *CBCR*, vol. II, pp. 27-28; Herman Geertman, *The builders of the «basilica maior» in Roma* op. cit., pp. 7-9.

¹²⁵ Sible De Blaauw, *Papst und Purpur. Porphyry in frühen Kirchengeschichte in Rom*, in «*Tesserae*». *Festschrift für Josef Engemann* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 18), Aschendorff, Münster 1991, pp. 38-39; Herman Geertman, *Cripta anulare «ante litteram»* op. cit., p. 101.

risistemazione dell'area, come ci testimonia anche l'iscrizione fatta apporre *in loco*:

Demonivit dominus tenebras ut luce creata
 his quondam latebris sic modo fulgor inest.
 Angustos aditus venerabile corpus habebat
 huc ubi nunc populum largior aula capit.
 Eruta planities patuit sub monte reciso
 estque remota gravi mole ruina minax.
 Praesule Pelagio martyr Laurentius olim
 templa sibi statuit pretiosa dari.
 Mira fides, gladios hostiles inter et iras
 pontificem meritis haec celebrasse suis.
 Tu modo sanctorum cui crescere constat honores
 fac sub pace coli tecta dicata tibi¹²⁶.

L'edificio costantiniano ormai fatiscente viene demolito e il terreno viene abbassato sino al livello della cripta per costruire una nuova basilica di dimensioni non troppo diverse dalla precedente, ma che donava una nuova visibilità alla tomba di Lorenzo che, ricoperta d'argento, si trovava ora davanti all'abside al posto dell'altare¹²⁷. Nell'iscrizione l'azione di Pelagio è paragonata a quella di Dio che scaccia le tenebre, perché il vescovo ha eliminato gli *angustos aditus* in cui era imprigionato il martire per riportarlo alla luce e donargli quindi quei *templa pretiosa* che potessero celebrare adeguatamente i suoi meriti ed equiparlo definitivamente ai due santi apostoli Pietro e Paolo, fondatori della Chiesa di Roma.

Se la situazione monumentale, nonostante le discussioni ancora aperte, può dirsi assestata nel VI secolo con la presenza di due basiliche, la *maior* e la *minor*, appare invece ben più difficile capire dove e quando sia comparsa la reliquia più importante di Lorenzo, la graticola sopra cui il diacono avrebbe subito il martirio. Notizie della sua presenza a Roma sono attestate solo indirettamente grazie alla richiesta e all'invio di una parte di essa, che ne testimoniano non solo la custodia in qualche chiesa, ma anche la sua fama al di fuori dell'*Urbs*, senza tuttavia fornire alcuna informazione circa la sua ubicazione. Giustiniano, infatti, chiede a Ormisda le reliquie di Lorenzo da collocare nella *basilica Apostolorum* di Costantinopoli, e i legati parlano espressamente della *craticula beati Laurentii martyris*, insieme alle reliquie degli apostoli Pietro e Paolo, e anche Gregorio Magno parlerà spesso, nelle sue lettere, delle reliquie di Lorenzo, nominando in un caso anche la graticola. Pur non essendoci alcun indizio circa la collocazione dello strumento del martirio di Lorenzo, è certo che la reliquia si trovasse a Roma almeno dagli inizi del VI secolo, anche se è verosimile che

¹²⁶ *ICUR*, vol. II, pp. 63-64, n. 106, 157.

¹²⁷ *LP*, vol. I, p. 309: «Hic fecit supra corpus beati Laurenti martyris basilicam a fundamento constructam et tabulis argenteis exornavit sepulchrum eius». Cfr. Herman Geertman, *Cripta anulare «ante litteram»* op. cit., p. 146.

la Chiesa di Roma ne fosse in possesso già prima, soprattutto se si considera che il culto del diacono romano era già molto diffuso in tutta la cristianità e forse proprio a partire dalla presenza delle sue reliquie¹²⁸.

Non è inverosimile che la reliquia si trovasse nella chiesa di S. Lorenzo in Lucina, dove è custodita tuttora, perché il *titulus Lucinae*, così chiamato dal nome della probabile donatrice dell'edificio originario¹²⁹, è indicato come custode della *graticula* già nel *De locis sanctis martyrum* della prima metà del VII secolo¹³⁰, mentre nel X secolo sarà conosciuto con la titolatura di *S. Laurentii in craticula*, come indicato nell'*Itinerario di Sigerico* del 990¹³¹. Sebbene la presenza della reliquia sia attestata con sicurezza a Roma già a partire dal secolo precedente, la sua collocazione viene indicata solo in un *itinerarium* databile intorno al 630, senza che ci siano notizie precedenti che permettano la ricostruzione delle vicende della graticola su cui Lorenzo avrebbe subito il proprio martirio. Nulla vieta quindi di escludere la sua collocazione originaria nel *titulus Lucinae*, che in una lettera di Gregorio Magno verrà indicato come *titulus beati Laurentii martyris qui appellatur Lucinae*¹³², testimoniando un legame tra la chiesa e il martire almeno a partire dalla fine del VI secolo.

Nel corso del V secolo fu edificata una seconda basilica di grandi dimensioni dentro le mura: S. Stefano Rotondo al Celio, altro importante colle romano¹³³, con una capienza persino superiore rispetto a S. Maria Maggiore¹³⁴. Le reliquie del protomartire erano state ritrovate nel 415 a Gerusalemme e traslate in numerose località, dando origine ad un culto che si diffuse rapidamente in tutto l'occidente, come testimoniano anche i sermoni a lui dedicati da Agostino d'Ipbona¹³⁵. L'edificio fu sicuramente consacrato da Siricio, ma è molto probabile

¹²⁸ *AASS, Aug.* II, p. 497.

¹²⁹ Johann Peter Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* («Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums», 9.1/2), Schönningh, Paderborn 1918, pp. 81-82. L'ipotesi è stata ripresa anche da Hugo Brandenburg: *Le prime chiese di Roma* op. cit., p. 166.

¹³⁰ *De locis sanctis martyrum*, ed. Valentini-Zucchetti, p. 124.

¹³¹ Herman Geertman, «*More veterum*». *Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo* («Archaeologica traiectina», 10), Tjeenk Willink, Gröningen 1975, p. 158.

¹³² Gregorius I papa, *Registrum Epistolarum*, II, 2, in *MGH. Epistolae*, I, p. 102.

¹³³ Nonostante in quell'epoca la zona fosse in fase di decadenza, il Celio rappresenterà per tutto il Medioevo un sito topograficamente cruciale; cfr. Carlo Pavolini, *La sommità del Celio in età imperiale dai culti pagani orientali al culto cristiano*, in *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro. Atti del Convegno Internazionale (Roma 10-13 ottobre 1996)* («Spätantike-frühes Christentum-Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven», 8), hrsg. von Hugo Brandenburg, Jozsef Pal, Reichert, Wiesbaden 2000, pp. 25-26.

¹³⁴ Richard Krautheimer stima una capienza di 2000 persone per S. Maria Maggiore e 3500 per S. Stefano Rotondo (*Three Christian Capitals. Topography and Politics*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 102-03); Sible de Blaauw ipotizza invece, per S. Maria Maggiore, una capienza di 2732 persone («*Cultus et decor*» op. cit., p. 338).

¹³⁵ *Aug., Sermo 317 (De Stephano martyre)*, 1: «Martyr Stephanus, beatus et primus post Apostolos ab Apostolis diaconus ordinatus, ante Apostolos coronatus; illas terras passus illustravit, istas mortuus visitavit»; *Sermo*

che i lavori non fossero conclusi, e anzi sembra che si siano interrotti per 40-50 anni e siano stati portati a termine sotto Giovanni I (523-526) o Felice IV (526-530)¹³⁶.

La pianta circolare dell'edificio rendono la chiesa di S. Stefano Rotondo un *unicum* nella Roma del V e del VI secolo¹³⁷, mentre si avvicina maggiormente all'architettura imperiale del III secolo, che presenta qualche strascico nella prima metà del IV con il mausoleo di Costantina sulla via Nomentana, mentre in ambito orientale si dimostrava viva sino a Giustiniano con numerose chiese circolari tra cui spiccano S. Sofia a Costantinopoli e S. Vitale a Ravenna¹³⁸. In un primo momento questa particolarità ha fatto ipotizzare che la chiesa fosse il riadattamento di un edificio preesistente, probabilmente la caserma di un corpo speciale, ma gli scavi dimostrano che l'edificio è stato costruito sin dal principio per un utilizzo ecclesiastico¹³⁹, mentre è stata demolita e livellata la primitiva caserma dei *Peregrini*, che nel IV secolo era stata abbandonata e riutilizzata come mitreo¹⁴⁰.

Ci si è molto interrogati sui motivi che hanno spinto gli architetti a progettare e a costruire una chiesa con questa pianta e l'interpretazione più ricorrente è che si sia voluto copiare la forma della basilica costantiniana del Santo Sepolcro, che, mausoleo su una tomba vuota, rappresentava il tipo di monumento commemorativo scelto, secondo Krautheimer, per la chiesa dedicata al protomartire Stefano¹⁴¹. Di tutt'altro avviso è invece, più recentemente, Hugo Brandenburg, che sostiene che lo scopo principale della basilica circolare non è quello di renderlo un monumento commemorativo, che pure non esclude, ma di dare prestigio alla Chiesa romana con un edificio di grandi dimensioni, paragonabile alla basilica lateranense, con un evidente richiamo all'arte classica imperiale¹⁴². La chiesa di S. Stefano Rotondo andrebbe quindi a completare un'opera iniziata con la basilica di S. Maria Maggiore, perché, scrive anche Krautheimer, la costruzione di edifici classicheggianti aveva lo scopo di

318 (*De martyre Stephano*), 1: «Exspectat Sanctitas vestra scire quid hodie in isto loco positum sit. Reliquiae sunt primi et beatissimi martyris Stephani».

¹³⁶ Hugo Brandenburg, *La chiesa di S. Stefano Rotondo a Roma. Nuove ricerche e risultati: un rapporto preliminare*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 68 (1992), pp. 217-18.

¹³⁷ «Die für eine Kirche ungewöhnliche arkitektonische Gestalt, ein Rundbau ohne Ausrichtung, ohne Presbyterium und ohne Apsis»; così la definisce Hugo Brandenburg in *S. Stefano Rotondo. Der letzte Großbau der Antike in Rom. Die Typologie des Baues. Die Ausstattung der Kirche. Die kunstgeschichtliche Stellung des Kirchenbaues und seiner Ausstattung*, in *Santo Stefano Rotondo in Roma* op. cit., p. 35.

¹³⁸ Richard Krautheimer, *Santo Stefano Rotondo a Roma e la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 12 (1935), pp. 68-69.

¹³⁹ Hugo Brandenburg, *S. Stefano Rotondo. Der letzte Großbau der Antike* op. cit., p. 37.

¹⁴⁰ Carlo Pavolini, *La sommità del Celio in età imperiale* op. cit., p. 25. Per una ricostruzione particolareggiata della basilica, cfr. Hugo Brandenburg, *Die Kirche S. Stefano Rotondo in Rom. Bautypologie und architekturensymbolik in der spätantiken und frühchristlichen Architektur* («Hans-Lietzmann-Vorlesungen», 2), Walter de Gruyter, Berlin 1998.

¹⁴¹ Richard Krautheimer, *Santo Stefano Rotondo a Roma* op. cit., p. 100.

¹⁴² Hugo Brandenburg, *La chiesa di S. Stefano Rotondo a Roma* op. cit., pp. 228-30.

dimostrare che «the only power left in Rome was the papacy»¹⁴³, a cui erano affidati i programmi propagandistici e celebrativi sia del potere politico sia di quello religioso¹⁴⁴.

Gli ultimi scavi, tuttavia, non hanno permesso di rintracciare la collocazione dell'altare primitivo, che quindi rimane tuttora sconosciuto e solo ipotizzabile. È probabile che questo primo altare custodisse le reliquie di Stefano, che erano state dispensate sia in oriente sia in occidente dal momento della loro scoperta e che con ogni probabilità erano giunte anche a Roma. Ciò non significa necessariamente che le reliquie fossero state deposte nella chiesa al momento della sua costruzione per consacrarle, perché, sebbene fosse diffuso l'uso di collocarle sotto l'altare, non erano invece necessariamente legate alla consacrazione degli edifici¹⁴⁵.

I successori di Damaso non dimenticarono di occuparsi anche delle zone suburbane, a partire da Siricio, che, secondo le fonti epigrafiche, avrebbe eseguito solo alcuni piccoli interventi, evidentemente perché la struttura era già stata ampiamente improntata: nelle catacombe di Commodilla, dove si trovavano i santi Felice e Adauto, è stata ritrovata un'epigrafe¹⁴⁶ che attesta dei lavori nella cripta dei due santi, mentre nelle catacombe di Priscilla Siricio¹⁴⁷ si è preoccupato di restaurare alcune tombe, oltre a predisporvi, secondo quanto riportato dal *Liber Pontificalis*, la propria sepoltura¹⁴⁸.

Sisto III fondò un monastero presso il complesso *ad Catacumbas*, con lo scopo di potenziare le strutture presso i santuari suburbani, presumibilmente per accogliere il numero crescente di pellegrini che si recavano a visitare la città di Roma. In continuità coi suoi predecessori, inoltre, fece apporre un'epigrafe al di sopra della porta d'accesso della cripta dei papi in commemorazione dei vescovi lì sepolti attraverso l'elenco dei loro nomi¹⁴⁹. Damaso aveva sistemato le catacombe, creando un percorso che prevedeva la visita della cripta dei papi, ma si era limitato a presentare, con un'epigrafe piuttosto generica, la molteplicità di

¹⁴³ Richard Krautheimer, *The architecture of Sixtus III: a fifth-century Renaissance?*, in «*De Artibus Opuscula XL*». *Essays in honor of Erwin Panofsky*, edited by Millard Meiss, vol. I, New York University Press, New York 1961, p. 301.

¹⁴⁴ Patrizio Pensabene, *Trasformazione urbana e reimpiego a Roma tra la seconda metà del IV e i primi decenni del V secolo*, in *Santo Stefano Rotondo in Roma* op. cit., p. 77.

¹⁴⁵ Hugo Bandenburg, *Altar und Grab. Su einen Problem des Märtyrerkultes in 4. und 5. Jh.*, in *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, ed. by Mathijs Lamberigts, Peter Van Deun, pp. 71-85.

¹⁴⁶ *ICUR*, II, nr. 6017, p. 313.

¹⁴⁷ *ICUR*, nr. 39, p. 104.

¹⁴⁸ Elena Cavalcanti, *Siricio*, in *Enciclopedia dei papi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. I, p. 381.

¹⁴⁹ Il testo dell'epigrafe è stato ricostruito da Giovanni Battista De Rossi in *Roma sotterranea cristiana*, vol. II, Litografia Pontificia, Roma, 1867, pp. 33-48. Cfr. *ICUR*, II, nr. 67, p. 100; nrr. 2; 3, p. 134.

santi che si trovavano in quel luogo, mentre Sisto ricorda i tutti i singoli pontefici che si trovavano nel cimitero e non solo il suo omonimo martire. In questa iscrizione giocò sicuramente un ruolo importante la volontà di presentare i propri antichi predecessori come martiri, affinché Roma venisse avvertita dai pellegrini come una città martiriale anche nei suoi vescovi, così che Sisto e gli altri pontefici potessero giovare di una tale eredità. L'importanza simbolica di tale atto fu evidentemente avvertita anche dai suoi contemporanei e rimase negli anni, tanto da essere annoverata tra le sue azioni nella biografia a lui dedicata nel *Liber Pontificalis*¹⁵⁰.

Importanti interventi furono portati avanti, sul finire del v secolo, da papa Simmaco, che avrebbe edificato *a fundamento* una basilica in onore della martire Agata sulla via Aurelia, in prossimità del cimitero a lei intitolato, e una in onore di Pancrazio, che inglobava la tomba del santo situandola davanti alle transenne dell'arco absidale¹⁵¹. In quest'ultimo caso si è ipotizzato che si tratti dell'ampliamento di un santuario già esistente, perché Simmaco si preoccupa anche di dotarlo di un *balneum*, un edificio secondario per offrire ospitalità e assistenza ai pellegrini¹⁵², che un secolo dopo Gregorio Magno descrive numerosi, soprattutto in occasione della festa del 12 maggio.

Giovanni I intraprese numerosi lavori di ristrutturazione che interessarono la basilica cimiteriale dei SS. Nereo e Achilleo, edificata da Damaso o da Siricio sulla cripta in cui si trovavano le tombe dei due martiri e raggiungibile grazie a delle scale poste direttamente all'interno della basilica. Secondo Friedrich Wilhelm Deichmann è probabile che proprio in questo periodo l'altare possa essere stato collocato direttamente sopra la tomba dei martiri, per la diffusione delle cerimonie eucaristiche direttamente sulle memorie martiriali che potrebbe aver reso necessaria una nuova sistemazione del monumento dedicato alla coppia di martiri¹⁵³. Nelle catacombe di Commodilla, invece, in prossimità delle tombe di Felice e

¹⁵⁰ *Liber pontificalis*, I, p. 234.

¹⁵¹ *Liber pontificalis*, I, p. 262. Cfr. Margherita Cecchelli Trinci, *La chiesa di S. Agata in Fundo Lardario e il cimitero dei SS. Processo e Martiniano. Note sulla topografia delle due Aurelie*, in «Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia Antica della libera Università abruzzese degli Studi di Chieti», 1 (1980), pp. 85-112; Annalaura Trinci, *La basilica e la catacomba di S. Pancrazio*, in «Forma urbis», 2/10 (1997), pp. 16-21; Margherita Cecchelli Trinci, *Interventi edilizi di papa Simmaco*, in *Il papato di san Simmaco (498-514). Atti del convegno internazionale di studi (Oristano 19-21 novembre 1998)* («Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie», 2), a cura di Giampaolo Mele e Natalino Spaccapelo, Pontificia facoltà teologica della Sardegna, Cagliari 2000, pp. 111-128.

¹⁵² Gregorius I papa, *Registrum Epistolarum*, IV, 18, in *MGH. Epistolae*, I, pp. 252-53. Cfr. Johann Peter Kirsch, *Le memorie dei martiri sulle vie Aurelia e Cornelia*, in *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia* («Studi e Testi», 38), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1924, pp. 63-100.

¹⁵³ Friedrich Wilhelm Deichmann, *Martyrion*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. IV (*Herm-Mik*), Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961. Cfr. Umberto Maria Fasola, *La Basilica dei SS. Nereo ed Achilleo e la Catacomba di Domitilla* («Le chiese di Roma illustrate», 44), Marietti, Roma 1957;

Adauttofu fu ottenuta una basilichetta, dotata di uno spazio liturgico e servita da un complesso di scale che ne permetteva un più facile raggiungimento da parte dei numerosi pellegrini e lo svolgimento di cerimonie eucaristiche¹⁵⁴, mentre altri lavori interessarono il cimitero di Priscilla, con la ristrutturazione del complesso¹⁵⁵.

Analogamente Vigilio sistemò la cripta di Ippolito¹⁵⁶ sulla via Tiburtina, ampliando l'originario cubicolo con l'inglobamento della tomba al centro del presbiterio e semplificando l'*iter* dei pellegrini con la selezione di due gallerie ad angolo retto che convogliavano il flusso direttamente sul sepolcro venerato e mettevano agilmente in contatto con il sopraterra¹⁵⁷, mentre sul finire del secolo Pelagio II «fecit cymiterium Beati Hermetis martyris»¹⁵⁸, cioè un edificio *ad corpus* riconosciuto oggi nell'aula semipogea del complesso di Bassilla¹⁵⁹.

Dopo l'età di Costantino, con i suoi imponenti monumenti martiriali e i grandi edifici delle basiliche costantiniana e sessoriana, e le opere della seconda metà del IV secolo, di cui la ricostruzione della basilica di S. Paolo fuori le Mura rappresenta la massima espressione, le attività edilizie a Roma subiscono un brusco arresto, dovuto anche all'instabilità politica che culminò con l'arrivo nella penisola italiana dei Visigoti e il sacco di Roma del 410¹⁶⁰. Si interrompeva così quel processo che voleva portare alla trasformazione della città da capitale pagana e capitale cristiana, iniziata con prudenza nelle zone periferiche e affacciata solo timidamente dentro le mura con gli edifici costruiti sulle proprietà personali dell'imperatore.

Antonio Ferrua, *Il cimitero sopra la catacomba di Domitilla*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 36 (1960), pp. 173-210; Francesco Tolotti, *Contributo alla datazione della basilica dei SS. Nereo e Achilleo sulla via Ardeatina*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 61 (1985), pp. 374-78; Vincenzo Focchi Nicolai, *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in Id., Fabrizio Bisconti, Danilo Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, p. 50-51.

¹⁵⁴ Bellarmino Bagatti, *Il cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adauto presso la via Ostiense*, («Roma sotterranea cristiana», 1), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1936; Carlo Carletti, *I. Storia e topografia della catacomba di Commodilla*, in *Die Katakomben «Commodilla». Repertorium der Malereien*, hrsg. von Georg Deckers, Gabriele Mietke, Albrecht Weiland, vol. 1, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1994, pp. 1-27; Lucrezia Spera, «*Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare*». *Interventi papali su tombe di martiri per la celebrazione ad corpus tra tarda antichità e altomedioevo*, in *Martiri ed eucaristia nella civiltà cristiana: l'eucaristia forza dei martiri, fonte della testimonianza cristiana. Atti della Giornata di Studio (Città del Vaticano - Collegio Teutonico, 27 ottobre 2005)*, a cura di Ead., Tau, Roma 2007, pp. 43-69.

¹⁵⁵ *Liber Pontificalis*, vol. I, p. 276: «Hic papa Iohannes refecit cymiterium beatorum Nerei et Achillei, via Ardiatina; item renovavit cymiterium sanctorum Felicis et Adauti; item renovavit cymiterium Priscillae».

¹⁵⁶ Per un approfondimento su Ippolito, cfr. *AASS, Aug.*, vol. III, pp. 4-15.

¹⁵⁷ *ICUR*, vol. VII, nr. 19937; Gabriel Bertonière, *The cult center of the martyr Hippolytus on the Via Tiburtina* («BAR international series», 260), B.A.R., Oxford 1985, pp. 145-74.

¹⁵⁸ *Liber Pontificalis*, vol. I, p. 309.

¹⁵⁹ Lucrezia Spera, *S. Hermetis cymiterium, basilica, monasterium*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae – Suburbium*, vol. III, Quasar, Roma 2005, pp. 61-65.

¹⁶⁰ Patrizio Pensabene, *Trasformazione urbana e reimpiego a Roma* op. cit., p. 77.

Con una grande opera come quella di S. Maria Maggiore, una basilica di dimensioni grandiose e situata in una zona centrale e visibile per la sua posizione elevata, e con l'edificazione di S. Stefano Rotondo, la cui forma la ricollega al tipo architettonico imperiale, iniziava una nuova fase che portò allo sconfinamento dell'edilizia cristiana dalle zone periferiche ed extra-murarie per una conquista più aggressiva del centro, non più solo con la conversione in *tituli* di strutture preesistenti che non intaccavano la fisionomia della città, ma con monumenti imponenti in grado di competere con l'architettura pagana. Queste grandi costruzioni si inseriscono nel processo di trasformazione della città che coinvolse anche la popolazione, con la definitiva soppressione dei culti pagani e l'abbandono, anche da parte delle grandi famiglie senatorie, della religione tradizionale, permettendo alla Chiesa di Roma di sviluppare un programma di edilizia ecclesiastica ben pianificato non più vincolato alla committenza privata¹⁶¹.

La conquista dello spazio interno alle mura si sviluppa anche con la costruzione dei santuari che ospitano le reliquie dei santi romani: nasce il complesso di S. Pietro in Vincoli e, probabilmente, quello di S. Lorenzo in Lucina, dove sono custodite rispettivamente le catene dell'apostolo e la graticola del martire, la cui venerazione vedrà in questi due secoli un incremento costante, con un afflusso sempre maggiore di pellegrini. Analogamente i pontefici non si dimenticano delle zone suburbane, non solo con la ricostruzione dei santuari dedicati a Lorenzo e l'edificazione di nuove strutture per il culto dei martiri sepolti nelle catacombe, ma anche con importanti lavori di risistemazione nelle basiliche dedicate agli apostoli Pietro e Paolo¹⁶², fino ai lavori di Pelagio II intorno nella cripta vaticana testimoniata dall'epistola del suo successore, Gregorio Magno¹⁶³.

I pontefici si preoccupano anche di dotare i principali poli culturali di strutture secondarie in grado di accogliere i pellegrini e fornire loro i servizi necessari, dimostrando un crescente interesse verso quanti si recavano a Roma, spesso da terre molto lontane, per visitarne i luoghi santi. Insieme alle opere di ristrutturazione delle catacombe, iniziata massicciamente con Damaso, per creare degli itinerari di facile percorrenza, quindi, i pellegrini potevano usufruire di luoghi deputati al loro soggiorno nella città, facilitandone l'arrivo e quindi incrementando la fama dei propri santuari fuori dalla propria sede¹⁶⁴.

¹⁶¹ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città* op. cit., pp. 53-71.

¹⁶² John Osborne, *The Roman catacombs in the Middle Ages*, in «Papers of the British School at Rome», 53 (1985), pp. 278-328.

¹⁶³ Gregorius I papa, *Registrum Epistolarum*, IV, 30, in *MGH. Epistolae*, vol. I, pp. 264-66.

¹⁶⁴ Riccardo Santangeli Valenzani, *Pellegrini, senatori e papi: gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», ser. III, 19/20 (1996/1997), pp. 203-26.

4. Reliquie e culti romani lontani dalla capitale

La presenza di reliquie romane fuori dall'*Urbs* è attestata sin dal v secolo, quando l'opera di valorizzazione dei santi locali operata con forza sotto Damaso e continuata dai suoi successori aveva permesso di estendere il loro culto ben al di là delle mura cittadine, attirando numerosi pellegrini in visita alle loro tombe e agli oggetti sacri custoditi nei *tituli* e nelle basiliche di Roma¹⁶⁵. Numerosissime chiese sorsero, soprattutto in occidente, in onore dei martiri romani, ed è facile pensare che a queste consacrazioni corrisponda la presenza *in loco* di qualche memoria dei santi eponimi, anche se in questo periodo l'equivalenza tra deposizione e consacrazione non era ancora così scontata¹⁶⁶.

In Italia una prima testimonianza della presenza di una reliquia romana fuori dalla città è certamente il frammento delle catene dell'apostolo Pietro a Spoleto, nella basilica a lui dedicata dal vescovo Achilleo:

Qui Romam Romaque venis hinc aspice montem
 eque Petri sedes posce viator opem
 quae meritis quae sancta fide nil distat ab illa
 crux illic regnum hic quoque vincla Petri
 omnia magnanimus pastor construxit Achillis
 sollicitas populi huc adhibete praeces¹⁶⁷.

Sebbene Giovanni Battista De Rossi dimostri, così come successivamente conferma Michele Maccarrone, che questo carne sia successivo al vescovo Achilleo, portando a prova il fatto che nelle due iscrizioni a lui attribuite non ci sia alcun riferimento alla reliquia, appare tuttavia verosimile che il frammento delle catene sia stato portato nella basilica quando il vescovo era morto da pochi anni e il suo ricordo rimaneva ancora vivo¹⁶⁸. Achilleo, infatti, era stato chiamato a Roma dall'imperatore Onorio per presiedere ai riti della celebrazione della Pasqua in seguito all'allontanamento dei due pretendenti al soglio pontificio Bonifacio I ed Eulalio¹⁶⁹, e in questa occasione avrebbe potuto chiedere la reliquia dell'apostolo Pietro, che

¹⁶⁵ Gustave Bardy, *Pelérinages a Rome vers la fin du VI^e siècle*, in «Analecta Bollandiana», 67 (1949), pp. 224-35; Victor Saxer, *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 20; «Studi di antichità cristiana», 52), vol. 1, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 36-57; Luciana Cuppo Csaki, *La catacomba di S. Domitilla come centro di culto e pellegrinaggio nel sesto secolo ed Alto Medioevo*, *ibid.*, vol. II, pp. 658-62; Philippe Pergola, *Sanctuaires locaux et sanctuaires internationaux à Rome: les cas des basiliques de Domitille et de Generosa*, *ibid.*, vol. II, pp. 1097-1100.

¹⁶⁶ Hugo Bandenburg, *Altar und Grab* op. cit., pp. 71-85.

¹⁶⁷ *ICUR* II, 1, p. 113, no. 82.

¹⁶⁸ *ICUR* II, 1, p. 113, no. 79-80. Cfr. Giovanni Battista De Rossi, *Dell'età, in che sedette Spes vescovo di Spoleto* op. cit., pp. 117-20; Michele Maccarrone, *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto*, in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Guerra, Roma 1978, pp. 259-67.

¹⁶⁹ Francesco Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* («Studi e testi», 35), 2 voll.,

deve essere giunta a Spoleto solo dopo che la basilica era già stata terminata, perché in caso contrario certamente Achilleo ne avrebbe parlato nelle sue epigrafi.

Purtroppo è impossibile ricostruire con certezza gli avvenimenti che portarono alla traslazione della limatura della catena di Pietro da Roma a Spoleto, se si sia trattato di un dono, anche su richiesta di Achilleo o di un suo successore, che i vescovi di Roma avrebbero poi inviato nella città umbra, o se invece si tratti di un ricordo prelevato *in loco* da un qualche esponente del clero spoletino, da lì trasportato nella propria città e poi deposto nella basilica di S. Pietro. In considerazione del fatto che per i vescovi di Spoleto i viaggi a Roma non erano così infrequenti, appare più probabile la seconda ipotesi, soprattutto perché Achilleo aveva cercato, con l'edificazione della basilica dedicata al santo apostolo, di rendere la propria città un luogo di culto petrino e il possesso della reliquia era certamente un elemento essenziale per attuare questa strategia. In questo senso, quindi, il clero spoletino era più interessato di quello romano, e forse anche più attivo, e non è improbabile che si siano procurati la limatura direttamente a Roma senza aspettare che il dono fosse inviato spontaneamente dai pontefici.

Se a Spoleto, forse anche per la mancanza di santi autoctoni forti, ci può essere stata una forzatura da parte del clero locale, i rapporti con la diocesi di Aquileia, certo più indipendente e forte dal punto di vista politico, devono aver suggerito una strategia differente, che potrebbe aver spinto i pontefici a inviare le proprie reliquie per creare un legame o più semplicemente diffondere un proprio culto in una città più autonoma e difficilmente controllabile. Le capselle rinvenute nel 1871 sotto l'altare della basilica di S. Eufemia a Grado¹⁷⁰ rappresentano un'importantissima fonte per ricostruire il culto di santi romani al di fuori della propria città d'origine nel periodo che precede le invasioni longobarde. Infatti, sulla scia delle parole di Paolo Diacono, che parlando della fuga del vescovo Paolo da Aquileia a Grado sottolinea che egli postò con sé *omnem suae thesaurum ecclesiae*¹⁷¹, e sulla base del confronto con manufatti simili, le capselle e le reliquie in essa custodite sono da considerarsi anteriori al 568, probabilmente da collocare a cavallo tra il v e il vi secolo. Le reliquie, quindi, devono essere prima giunte ad Aquileia, durante l'episcopato di un vescovo tra Marcelliano e Stefano I, per poi essere traslate insieme al loro vescovo a Grado, dove hanno trovato accoglienza nella basilica consacrata da Elia nel novembre del 579.

Dini, Modena 1980, p. 437; Michele Maccarrone, *Il vescovo Achilleo* op. cit., pp. 249-59..

¹⁷⁰ Per una ricostruzione dettagliata delle vicende delle capselle, cfr. Isabella Spinelli, *Le capselle – reliquario nella basilica di S. Eufemia a Grado*, in «Porphyra», 5/11 (2008), pp. 46-73.

¹⁷¹ Paul. Diac., *Hist. Lang.*, II, 10: «Langobardorum barbariem metuens, ex Aquileia ad Gradus insulam confugit secumque omnem suae thesaurum ecclesiae deportavit».

Le raffigurazioni all'esterno della prima, oltre al tema classico per l'iconografia paleocristiana della croce gemmata circondata da due agnelli e da cui scaturiscono i quattro fiumi che simboleggiano gli evangelisti¹⁷², presentano otto clipei che racchiudono altrettanti ritratti. Tre di loro sono facilmente identificabili in Cristo, Pietro e Paolo, senza che l'autore avverta la necessità di dare ulteriori indicazioni, mentre le altre cinque figure sono svelate dalle iscrizioni che corrono lungo tutto il corpo del reliquiario:

sanctus Catus sanctus Cantianus
 sancta Cantianilla sanctus Quirinus
 sanctus Latinus¹⁷³

Si tratta di tre santi locali, Canzio, Canziano e Canzianilla, fratelli di una nobile famiglia aquileiese vittime delle persecuzioni dioclezianee, di un santo romano, Quirino, tribuno ai tempi di Traiano e martirizzato agli inizi del II secolo, e di un vescovo bresciano del II secolo, san Latino¹⁷⁴.

Il coperchio della seconda capsella è decorata, invece, con la figura della Vergine con Bambino in maestà su un trono gemmato, mentre le pareti del corpo sono lisce con la sola incisione dei nomi dei santi le cui reliquie sono custodite all'interno:

sancta Maria sanctus Vitus sanctus Cassianus sanctus Pancratius
 sanctus Ypolitus sanctus Apollinaris sanctus Martinus¹⁷⁵

Il reliquiario contiene quindi le memorie della Vergine, del martire siciliano Vito, di due santi romani, Pancrazio ed Ippolito, di Cassiano, martire di Imola, di Apollinare di Ravenna e di Martino di Tours¹⁷⁶. All'interno la capsella è suddivisa in sette scomparti, che custodiscono le reliquie e undici piccole lamine d'oro che ripetono i sette nomi incisi sul reliquiario e presentano altri quattro santi: Agnese e Sebastiano, martiri romani, Severo, uno dei primi e più importanti vescovi di Ravenna¹⁷⁷, e Trofimo, santo originario di Arles. In un *loculus* sotto l'altare, quindi, la basilica di S. Eufemia custodiva, all'interno di due preziose teche, un tesoro di reliquie di ben diciotto santi, a cui forse si aggiunge una memoria del Cristo e di cui ben sette hanno un'identità fortemente romana. Anche in questo caso non è improbabile che i

¹⁷² Cfr. *Temi di iconografia paleocristiana* («Sussidio allo studio delle antichità cristiane», 13), a cura di Fabrizio Bisconti, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000.

¹⁷³ Isabella Spinelli, *Le capselle* op. cit., p. 57.

¹⁷⁴ Per un approfondimento su questi santi, cfr., rispettivamente, *AASS, Maii*, vol. VII, pp. 427-35; *Mart.*, vol. III, pp. 811-15; pp. 475-76.

¹⁷⁵ Isabella Spinelli, *Le capselle* op. cit., p. 62.

¹⁷⁶ Per i santi Vito, Pancrazio, Cassiano e Apollinare, cfr., rispettivamente, *AASS, Iun.*, vol. II, pp. 1013-40; *Maii*, vol. III, pp. 17-22; *Aug.*, vol. III, pp. 16-23; *Jul.*, vol. V, pp. 328-85.

¹⁷⁷ Per un approfondimento su questi santi, cfr., rispettivamente, *AASS, Ian.*, vol. II, pp. 350-63; pp. 257-96; *Feb.*, vol. I, pp. 79-91.

vescovi aquileiesi, o qualche altro esponente del clero, si siano recati a Roma e ne siano tornati carichi di simili ricchezze, così come appare altrettanto verosimile che siano stati i vescovi romani ad inviare le reliquie, senza che ci sia alcun elemento che permetta di capire quale ipotesi sia più vicina alla realtà.

Le reliquie dei santi romani, però, sono presenti in occidente anche fuori dalla penisola italiana: in Spagna, Gallia e Africa. È il caso dell'epigrafe scoperta a Loja, presso Granada, in una basilica dedicata ai santi Pietro e Paolo e risalente ad un periodo compreso tra la seconda metà del v e il vii secolo¹⁷⁸, in cui si può leggere l'elenco delle reliquie possedute, conservate probabilmente nell'altare:

In nomine Domini nostri Hiesu Christi
 consecratio domnorum Petri et Pauli
 die XIII Kal Iunias in quorum basilica
 requiescunt reliquie sanctorum id est:
 domine Marie, domini Iuliani, domini Istefani,
 domini Aciscli, domini Laurentii, domini Martini,
 domine Eulalie, domini Vincenti, domnorum trium.

Giovanni Battista De Rossi si dice convinto che, oltre a quelle dei santi qui presentati, si dovessero trovare presso l'altare anche le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo a cui era consacrata la chiesa, escludendo chiaramente che provenissero dal corpo dei santi i cui sepolcri si trovavano ancora inviolati a Roma. Insieme ai santi spagnoli, Acisclo, Eulalia, Vincenzo e i *domini tres*¹⁷⁹, si troverebbero santi il cui culto era diffuso in tutti l'orbe cristiano, non solo Maria e Stefano, ma anche Pietro e Paolo, a cui si aggiungono due santi strettamente legati alle loro città: Martino di Tours e Lorenzo di Roma¹⁸⁰.

Un'epigrafe dedicatoria trovata in Africa, nei pressi di Tebessa, copia riadattata del *carmen* dedicatorio di Sisto III a S. Pietro in Vincoli, testimonia la presenza di una basilica dedicata agli apostoli Pietro e Paolo. Con ogni probabilità si tratta della riedificazione nel vi secolo di una chiesa eretta due secoli prima, caduta in disuso dopo le invasioni vandaliche e rifiorita solo con la riconquista ad opera di Giustiniano, come suggeriscono anche le parole dell'iscrizione. È abbastanza verosimile che il testo sia stato suggerito a Probanzio, il promotore dell'opera, da una sua visita alla basilica di S. Pietro in Vincoli, in occasione della

¹⁷⁸ Isaac Sastre de Diego, *El altar hispano en el siglo VII. Problemas de las tipologías tradicionales y nuevas perspectivas*, in *El siglo VII frente al siglo VI. Arquitectura (Visigodos y Omeyas, 4, Mérida 2006)* («Anejos de Archivo Español de Arqueología», 51), eds. Luis Caballero Zoreda, Pedro Mateos Cruz, M^a Ángeles Utrero Agudo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia, Madrid 2009, p. 325.

¹⁷⁹ Per un approfondimento su Eulalia e Vincenzo, cfr., rispettivamente, *AASS, Feb.*, vol. II, pp. 578-80; *Ian.*, vol. II, pp. 393-414.

¹⁸⁰ Giovanni Battista De Rossi, *Basilica dei SS. Pietro e Paolo e reliquie quivi collocate in Loja (Spagna) nel secolo quinto*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 3 (1878), pp. 37-43.

quale avrebbe anche potuto procurarsi delle reliquie da contatto, quasi certamente la limatura delle catene dell'apostolo, per consacrare la propria chiesa in Africa¹⁸¹. Oltre al fatto che la scelta dell'epigrafe da prendere a modello potrebbe essere giustificata proprio da un riferimento diretto alla basilica che custodiva a Roma le catene dell'apostolo, la presenza delle reliquie di Pietro è consigliata anche dal fatto che in altri casi la consacrazione delle chiese dedicate agli apostoli avveniva grazie alla limatura delle catene provenienti da S. Pietro in Vincoli, come dimostra il caso di Rufino, ministro di Teodosio e Arcadio, che nel 394 aveva consacrato a Calcedonia un ἀποστόλειον in onore di Pietro e Paolo con dei λειψανα, quindi reliquie da contatto¹⁸².

Nell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours vengono nominate alcune basiliche dedicate all'apostolo Pietro e ad altri santi romani, dando sia la notizia della loro edificazione, ad opera di re o vescovi, sia presentandole come scenario degli avvenimenti descritti. Clodoveo avrebbe fatto edificare a Parigi una basilica per gli apostoli, poi rinominata *basilica sancti Petri*, in cui sarebbe stato sepolto insieme a sua moglie Clotilde, e sempre a Parigi sarebbe stata edificata anche una chiesa a Lorenzo; il vescovo di Tours Perpetuo, dopo aver edificato una magnifica basilica sulla tomba di Martino, ne avrebbe costruita una in onore di Pietro e Paolo e una per Lorenzo; a Clermont-Ferrand si parla di una *basilica beati Petri*, più tardi attribuita addirittura all'apostolo dell'Auvergne Austremonio (III secolo)¹⁸³, e di una *basilicam sancti Laurenti et sancti Germani Licaniacensis*¹⁸⁴.

Alla seconda metà del VI secolo risale la testimonianza di Venanzio Fortunato, che in suo carme celebra le reliquie che il vescovo Felice di Nantes avrebbe accolto nella basilica da lui edificata¹⁸⁵. In questo caso le reliquie sono state certamente inviate da Roma – «Gallia, plaude

¹⁸¹ Giovanni Battista De Rossi, *Epigrafe d'una chiesa dedicata agli apostoli Pietro e Paolo*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 3 (1878), pp. 22-14.

¹⁸² Enrico Josi, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in «Saecularia Petri et Pauli». Conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel «Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana» («Studi di antichità cristiana», 28), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1969, p. 182. Cfr., anche, Giovanni Battista De Rossi, «Memoriae» degli apostoli Pietro e Paolo e di ignoti martiri in Africa, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 2 (1877), pp. 97-159; Denis Feissel, *Edessa*, in «Bulletin de correspondance hellénique. Supplément», 8 (1983), pp. 23-24.

¹⁸³ La notizia, che appare evidentemente infondata, dimostra un'origine antica della chiesa, da riferirsi più verosimilmente al IV o al V secolo: Cfr. *Libellus de ecclesia Claromontani*, in *MGH, SS rer. Merov.*, vol. VII, p. 458, n. 10.

¹⁸⁴ Cfr. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, II, 14; 20; 43; III, 18; IV, 1; 31. Il culto di santi romani in Gallia è testimoniato anche dal calendario di Polemio Silvio, funzionario imperiale di origine gallica che nel 449 compose un *Laterculus* in cui è possibile rintracciare anche le festività che allora erano celebrate in Gallia.

¹⁸⁵ Venantius Fortunatus, *Carminum lib.*, III, 7. Nei suoi carmi Venanzio è molto attento alle reliquie, anche se generalmente si tratta di esaltare quelle dei santi locali, spesso vescovi predecessori di quanti vengono celebrati. Cfr. Sofia Boesch Gajano, *L'agiografia di Venanzio Fortunato*, in *Venantius Fortunatus e il suo tempo. Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre-1 dicembre 2001)*,

libens, mittit tibi Roma salutem» –, probabilmente richieste per la consacrazione di un altare in onore dei due apostoli Pietro e Paolo, a cui è dedicato anche gran parte del componimento, mentre alla fine sono presentate le altre reliquie ricevute, appartenenti a due santi gallici, Ilario di Poitiers e Ferreolo, identificabile come il santo di Besançon o con quello di Vienne.

Altre numerose fonti parlano di chiese dedicate a Pietro, Paolo e Lorenzo, in Gallia¹⁸⁶, Spagna e in Africa¹⁸⁷, mentre non compaiono edifici consacrati ad altri santi il cui culto a Roma era molto sviluppato, come Agnese, Ippolito o Pancrazio, le cui reliquie, tuttavia, sembrano essere diffuse già a partire dal v secolo.

Sebbene, quindi, non si possa dimostrare che a queste edificazioni corrisponda la presenza *in loco* delle reliquie dei santi romani, è certo che queste memorie venissero richieste a Roma per arricchire le chiese o a beneficio di singoli personaggi. È il caso della petizione avanzata da Sigismondo, re dei Burgundi, che, in una lettera scritta a suo nome dal vescovo di Vienne Avito, chiede che gli siano inviate delle reliquie:

Dum sacra reliquiarum pignora, quibus per me Galliam vestram spiritali remuneratione ditastis, negare petentibus non praesumo, me quoque sanctorum patrocinia postulare ab irriguo vestri apostolatus fonte necesse est¹⁸⁸.

Avito non specifica i santi di cui desidera le reliquie, ma probabilmente si riferisce agli apostoli, di cui riferisce le numerose visite di Sigismondo alle loro tombe – «Sacris nos apostolorum liminibus commemoratione assidua praesentantes» –, con una particolare attenzione nei confronti di Pietro, a cui è dedicata la conclusione della lettera. Purtroppo la risposta di Simmaco non è stata conservata, sempre che il pontefice abbia effettivamente ricevuto la richiesta di Sigismondo, scritta probabilmente alla fine del suo pontificato, se non addirittura dopo la sua morte¹⁸⁹, e quindi non è possibile ricostruire la vicenda per capire se il pontefice abbia acconsentito alla richiesta del re dei Burgundi.

Fondazione Cassamarca, Treviso 2003, pp. 103-116; Cristina La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 159-61 (già pubblicato in *Venanzio Fortunato e il suo tempo* op. cit., pp. 15-36).

¹⁸⁶ Cfr., ad esempio, Giovanni Battista De Rossi, *Arles. Importanti scoperte nel celebre cimitero di Aliscamps*, in «Buletino di Archeologia Cristiana», ser. II, 5 (1874), pp. 146-47.

¹⁸⁷ *Continuationes Isidorianae, Continuatio Hispanica*, in *MGH, Auct. ant.*, p. 343; Paulus Diac., *Hist. lang.*, IV, 31; Agnellus, *Lib. pont. eccl. Rav.*, 34; *Catal. episc. Neapol.*, 22. Cfr. Francesco Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)* («Studi e testi», 35), Stabilimento grafico F. Lega, Faenza 1927, *passim*.

¹⁸⁸ Symmachus, *Ep. XVII (Sigismundi regis ad Symmachum papam)*, ed. Thiel, pp. 730-31, p. 730 per la citazione.

¹⁸⁹ Andreas Thiel, pur considerando la lettera autentica, ne ricorda l'incerta origine per l'appellativo *rex* attribuito a Sigismondo, che al tempo di papa Simmaco era stato solo associato al trono, per poi diventare re nel 516, dopo la morte del padre Gundobado (*Monita praevia in Symmachi epistolas*, p. 102).

Occorre aspettare il suo successore, Ormisda, per avere una testimonianza diretta dell'intervento diretto del pontefice nella politica delle reliquie, grazie a uno scambio epistolare con il futuro imperatore Giustiniano, che chiede in dono le reliquie dei santi Pietro, Paolo e Lorenzo affinché siano collocate nella *basilica Apostolorum* a Costantinopoli. La prima richiesta viene avanzata per tramite dei legati, che presentano una *suggestio* al vescovo:

Filius vester magnificus vir Iustinianus, res convenientes fidei suae faciens, basilicam sanctorum Apostolorum, in qua desiderat et beati Laurentii martyris reliquias esse, constituit, sperat per parvitatem nostram, ut praedictorum sanctorum reliquias celeriter concedatis. Habuit quidem petitio praedicti viri secundum morem Graecorum, et nos contra consuetudinem sedis apostolicae exposuimus¹⁹⁰.

Gli ambasciatori spiegano, quindi, che Giustiniano voleva edificare una basilica ai santi Pietro e Paolo, nella quale deporre le reliquie dei santi apostoli e di Lorenzo. Inoltre, riferiscono che la richiesta è stata avanzata *secundum morem Graecorum e contra consuetudinem sedis apostolicae*, enfatizzando la forte differenza che in quel periodo sussisteva tra oriente e occidente nella manipolazione delle reliquie. A Roma, infatti, di norma i corpi dei santi venivano lasciati nei loro sepolcri, su cui erano edificate magnifiche basiliche, non solo per il rispetto della legge che prevedeva severe punizioni per chi osava violare le sepolture, ma anche, e soprattutto, per preservare l'autenticità delle spoglie dei martiri romani e per conservarne l'unicità. In oriente, già da tempo, era invece invalso l'uso di spostare i santi dai loro sepolcri, traslarli dove si ritenesse più opportuno e, in molti casi, donare ad altri reliquie corporee, com'era avvenuto già con il protomartire Stefano. La richiesta dei legati orientali testimonia come tale diversità fosse ben avvertita a Roma, mentre a Costantinopoli la percezione non doveva essere così netta, se il *vir magnificus* Giustiniano sembra non avvertire alcun problema nel presentare la sua domanda:

Et quia talis est fervor fidei eius, qui meretur quidquid de apostolica sede depoposcerit, et talis est qui sperat unde et salus animae et fidei effectus accrescat, talibus desideriiis postulata competit non negare¹⁹¹.

A spingere il nipote dell'imperatore Giustino è il fervore, una spinta tale da meritare che l'appello venga accolto, affinché accrescano le possibilità di salvezza della sua anima e il valore della sua fede. La reliquia, quindi, ricoprirebbe la duplice funzione di accrescere la propria fede, grazie alla prossimità dei santi venerati, e permetterebbe di rendere più vicina la salvezza dell'anima, grazie all'influsso benefico che le memorie dei santi possono avere sull'esito oltremondano dei fedeli, come già nel caso del *boom* delle sepolture *ad sanctos*

¹⁹⁰ Hormisda, *Ep. XVII (Suggestio legatorum ad Hormisdam papam)*, ed. Thiel, pp. 873-74.

¹⁹¹ Hormisda, *Ep. XVII (Suggestio legatorum ad Hormisdam papam)*, ed. Thiel, p. 874.

nelle catacombe romane a partire dal IV secolo¹⁹².

Unde si et beatitudini vestrae videtur, sanctuaria beatorum apostolorum Petri et Pauli, secundum morem, ei largiri praecipite: et si fieri potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere, vestrum est deliberare. Petit et de catenis sanctorum apostolorum, si possibile est, et de craticula beati Laurentii martyris¹⁹³.

Gli ambasciatori chiedono quindi, *secundum morem*, i *sanctuaria* dei santi: limature delle catene di Pietro e Paolo e della graticola di Lorenzo. La richiesta è estremamente specifica e indica una precisa conoscenza di ciò che i pontefici potevano donare in sostituzione dei resti corporei dei propri santi. È probabile che le reliquie attestate per il VI secolo fuori da Roma, escludendo che potessero trattarsi di porzioni del corpo, appartenessero a questa categoria di oggetti, testimoniando un'usanza già consolidata al punto tale che anche in oriente era riconosciuto come dall'antica capitale si potessero ottenere le limature degli strumenti del martirio degli apostoli Pietro e Paolo e di Lorenzo. Non è inverosimile che questa non sia la prima volta che la limatura delle catene degli apostoli e della graticola si era resa protagonista della richiesta o dell'invio di una reliquia da Roma, sebbene la corrispondenza dei pontefici passati non permetta di individuare un precedente. In ogni caso, non doveva essere una pratica così diffusa, se i legati presentano la richiesta in tono di supplica, a cui si aggiunge anche la lettera inviata dallo stesso Giustiniano che, in chiusura dell'epistola sui dissidi dei monaci sciti, avanza nuovamente la sua istanza:

Praesumentes autem de beatitudinis vestrae benevolentia, paternam dilectionem nimium petimus, quatenus reliquiis sanctorum apostolorum tam nos quam basilicam eorum hic in domo nostra sub nomine praedictorum venerabilium constructam illustrare et illuminare large dignemini; cognoscentes quod nullum nobis majus beneficium nec munus praestare potetis, domine beatissime pater, quam si hanc nostram petitionem adimpleveritis. Subito autem iter arripiente praedicto agente in rebus, etiam duo pallia serica ad ornamentum altaris sanctorum apostolorum direximus, quae suscipientes, efficacissimis precibus vestris, nostri jubete jugiter facere memoriam¹⁹⁴.

Giustiniano chiede, appellandosi alla *benevolentia* del pontefice, che gli siano inviate le reliquie degli apostoli, a cui egli aveva fatto edificare una chiesa, perché nessun dono, nessun beneficio avrebbe potuto essere più gradito. In cambio, il *vir magnificus* invia a Roma *duo pallia serica* ad ornamento dell'altare dei due santi apostoli, per riportare alla memoria del pontefice il suo interlocutore. In questo modo i *sanctuaria* dei santi vengono iscritti nella logica dello scambio del dono, sia con l'idea che i due pallii possano controbilanciare l'invio della limatura delle catene, definendo le reliquie il miglior *munus* o *beneficium* che il

¹⁹² Cfr., anche per la bibliografia, *supra* (§ 2, pp. 91-93).

¹⁹³ Hormisda, *Ep. XVII (Suggestio legatorum ad Hormisdam papam)*, ed. Thiel, p. 874.

¹⁹⁴ Hormisda, *Ep. LXXVIII (Exemplum epistolae Justiniani ad Hormisdam)*, ed. Thiel, p. 877.

pontefice potesse presentare. Si compie così uno stacco rispetto all'invio delle reliquie per la consacrazione di chiese e altari, perché, sebbene qui sia presupposta anche questa funzione, Giustiniano esprime chiaramente che la reliquia è un dono privato a lui destinato, implicando un rapporto personale con Ormisda. D'altronde una lettera databile qualche mese prima, quando Giustiniano ricopriva la carica di *comes domesticorum*, presuppone un contatto precedente con il pontefice, che accetta e ringrazia per i doni ricevuti:

Munus vestrum veneranda sacraria susceperunt; quod amplius beato Petro apostolo facietis acceptus, si per vos optatam Ecclesiae receperint unitatem¹⁹⁵.

Il pontefice intrattenne con la famiglia imperiale un fitto scambio epistolare, soprattutto per riconquistare l'unità della Chiesa che, in seguito allo scisma acaciano, aveva diviso oriente e occidente per quasi quarant'anni e proprio grazie all'intervento dell'imperatore Giustino Roma e Costantinopoli erano riuscite a ricompattarsi¹⁹⁶. Inoltre, proprio in quegli anni si era sviluppata la disputa teopaschita, che si inseriva nella scia di polemiche sorte in seguito al concilio di Calcedonia e vedeva come principali protagonisti un gruppo di monaci della Scizia che, prima a Costantinopoli e poi a Roma, difendevano la loro posizione monofisita in opposizione a qualsiasi residuo di nestorianesimo. Giustino e Giustiniano furono molto attivi nel ricercare la ricomposizione delle divisioni, intrattenendo con Ormisda un fitto carteggio in cui chiedevano al pontefice un pronunciamento veloce affinché i monaci tornassero a Costantinopoli e lì li potesse chiudere la questione evitando ulteriori strascichi¹⁹⁷.

La lettera in cui Ormisda annuncia l'invio delle reliquie si colloca all'inizio di questa serie di lettere, quando la questione teopaschita era ancora agli esordi. Il pontefice deve aver pensato che conservare un buon rapporto con Giustiniano fosse la strategia migliore, tanto che, proprio in risposta alla prima lettera sulla questione dei monaci sciti, scrive che avrebbe inviato le reliquie richieste:

Beatissimorum vero apostolorum Petri et Pauli sanctuaria, sicut religiosissimo quaesistis affectu, per harum portitorem sub omni veneratione transmissimus; optantes orationibus eorum ut mentis vestrae oblatio et desideria gratiae sint Divinitatis accepta¹⁹⁸.

L'appello di Giustiniano era dunque stato accolto, sebbene non compaia alcun riferimento alla limatura della graticola di san Lorenzo che, richiesta dai legati, era stata

¹⁹⁵ Hormisda, *Ep. LVII*, ed. Thiel, p. 849.

¹⁹⁶ Luciano Orabona, *Ormisda e la risoluzione dello scisma di Acacio* op. cit., pp. 43-56; Salvatore Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno* op. cit., pp. 408-09.

¹⁹⁷ Filippo Carcione, *La controversia tra Ormisda e i monaci sciti* op. cit., pp. 53-73; Salvatore Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno* op. cit., pp. 417-19.

¹⁹⁸ Hormisda, *Ep. XC*, ed. Thiel, p. 887.

taciuta anche dallo stesso *vir magnificus*. Ma Roma aveva dettato le regole, perché non aveva assecondato la *petitio* di concedere le reliquie *secundum morem Graecorum* e aveva invece rispettato le proprie consuetudini preservando l'integrità del corpo dei santi di cui inviava i *sanctuaria* in modo tale da conservare l'unicità del sepolcro dei due apostoli.

A quarant'anni di distanza Pelagio I invia in dono a Childeberto, re dei Franchi¹⁹⁹, le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo e di alcuni santi martiri non specificati. L'occasione è data dalla richiesta, da parte del re franco, di una professione di fede che dissipasse ogni dubbio sulla sua fedeltà al concilio calcedonense²⁰⁰. La questione dei Tre Capitoli, infatti, suscitava la preoccupazione degli occidentali, che nella condanna degli scritti di Teodoro di Mopseupsta, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa vedevano un riavvicinamento da parte dell'imperatore Giustiniano e di Teodora alle teorie dualiste di Nestorio, con il conseguente abbandono delle tesi approvate al concilio di Calcedonia²⁰¹. Proprio Pelagio, eletto per volontà imperiale perché, alla fine, si era convinto ad appoggiare la posizione imperiale, deve essere sembrato agli occidentali di fede strettamente calcedonense un pericolo per l'ortodossia, che doveva quindi dimostrare la propria conformità alla fede cattolica.

Pelagio cerca subito di assicurare Childeberto che i principi calcedonensi non erano mai stati messi in dubbio dal secondo concilio di Costantinopoli, perché era stata conservata la piena adesione alla fede professata nelle lettere di Leone, poi confluita nel concilio di Calcedonia:

Et quamvis a transitu dive memoriae Theodora augustae, nullas de fide questiones ecclesia Dei in partibus orientis, Deo miserante, formidet, sed quaedam capitula extra fidem fuerint agitata, de quibus longum est, ut epistular possint conpleri sermone, hoc breviter secundum ammonitionem praefati magnifici viri Rufini, ad sanandum animum vestrum vel omnium fratrum et coepiscoporum nostrorum in Galliae regionibus consistentium, faciendum esse perspeximus, dicente, anathematizare nos et alienos ab aeternae vitae praemiis iudicare, quicumque ab illa fide quam beatae recordationis papa Leo in suis epistulis praedicavit, et quam Calchidonense concilium sequens eundem praesulem edita definitione suscepit, in una syllaba aut in uno verbo vel in sensu erravit vel erraverit aliquando, aut declinavit vel declinaverit aliquando²⁰².

Più avanti cerca anche di giustificare quello che agli occidentali doveva essere apparso

¹⁹⁹ Su Childeberto I di Neustria, figlio del primo re franco di fede cattolica, Clodoveo, cfr. Heike Grahn-Hoek, *Childebert I*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, Metzler, Stuttgart 1983, coll. 1815-16; Ian Wood, *The Merovingian kingdoms (450-751)*, Longman, London, 1994.

²⁰⁰ Cfr. Claudio Azzara, «*Pater vester, clementissimus imperator*». *Le relazioni tra i Franchi e Bisanzio nella prospettiva del papato del VI secolo*, in «*Studi Medievali*», ser. III, 36/1 (1995), pp. 303-320. Per la questione dei Tre Capitoli tra la Francia e la Sede romana, cfr. Ian Wood, *The Franks and papal theology*, in *The crisis of Oikoumene. The Three chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean* («*Studies in the early Middle Ages*», 14), ed. by Lelia Chazelle, Catherine Cubitt, Brepols, Turnhout 2007, pp. 223-41.

²⁰¹ Filippo Carcione, *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo* op. cit., pp. 11-32; Salvatore Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno* op. cit., pp. 421-24.

²⁰² Pelagius I papa, *Ep. III*, ed. Gassó-Battle, pp. 6-7.

come un intollerabile voltafaccia, con una prima posizione nettamente sfavorevole alla condanna dei Tre Capitoli nel periodo in cui, ancora diacono della Chiesa romana, si trovava a Costantinopoli insieme al suo predecessore Vigilio, per poi cambiare opinione appena nominato vescovo di Roma da Giustiniano e abbracciare quindi la tesi imperiale.

Nam et hic in Italia, quamdiu nos in Constantinopoli fuerimus, de nomine nostro cartas mittebat, dicendo, quasi nos dixerius, fidem catholicam fuisse corruptam. Nunc vero etiam contra nos afferunt hic cartas tacitis nominibus, ut nesciatur quis eas misit; sed sic faciunt christiani qui in Constantinopoli sunt, dum eos constet non esse christianos²⁰³.

Un anonimo, di cui si ignora totalmente l'identità, avrebbe inviato a Roma degli scritti a nome di Pelagio – *de nomine nostro* – in cui si affermava che la fede cattolica era stata corrotta. Nulla di più falso, non solo perché Pelagio nega categoricamente di esserne l'autore, ma anche perché chiunque accusa gli orientali di non essere fedeli all'ortodossia non può considerarsi cristiano. È difficile capire se Pelagio si riferisca agli scritti, a lui effettivamente attribuiti, in difesa dei Tre Capitoli, tuttavia è chiaro che il pontefice vuole ricostruirsi una linea di condotta coerente, quasi cancellando il suo passato di opposizione alla condanna imperiale.

È proprio in chiusura di questa epistola di difesa che Pelagio informa Childeberto dell'invio delle reliquie che Rufino gli avrebbe richiesto²⁰⁴:

Reliquias vero tam beatorum apostolorum quam sanctorum martyrum, iam quidem per servos Dei monasterii Lirinensis direximus; sed et nunc, quas legati vestri poposcerunt, nos misisse signamus, deputantes hominem Bonum subdiaconum ex clero Ecclesiae nostrae, a quo usque ad fratrem et coepiscopum nostrum Sapaudum, iubente Domino, deferantur²⁰⁵.

Il pontefice, quindi, conferma di aver già inviato le reliquie prima per il tramite dei monaci di Lérins, poi per mezzo del suddiacono Bono in risposta alla specifica richiesta – *quas legati vestri poposcerunt* – espressa dall'ambasciatore di Childeberto.

Tale invio è notificato anche nella lettera che Pelagio scrive a Sapaudo²⁰⁶, vescovo di Arles, per chiedergli non solo di sostenere il viaggio del suddiacono romano, ma di inviare a Roma degli aiuti per la difficile condizione della penisola italiana. La lettera, però, si apre proprio con la notizia dell'invio delle reliquie destinate a Childeberto, evidentemente perché il pontefice attribuiva a quel dono una grande importanza:

Quia legati filii nostri gloriosissimi, regis Childeberti, beatorum apostolorum Petri et

²⁰³ Pelagius I papa, *Ep. III*, ed. Gassó-Battle, pp. 8-9.

²⁰⁴ Claire Sotinel, *Pelagio I*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, p. 532.

²⁰⁵ Pelagius I papa, *Ep. III*, ed. Gassó-Battle, pp. 9-10.

²⁰⁶ Cfr. *Pauly-Wissowa*, t. 1^o2, c. 2320.

Pauli et aliorum sanctorum martyrum reliquias poposcerunt, necesse habuimus, hominem Bonum subdiaconum de clero nostro dirigere, qui eas usque ad fraternitatem tuam cum reverentia deportaret²⁰⁷.

Qui Pelagio riporta solamente la notizia del secondo invio delle reliquie, per il tramite del suddiacono Bono, mentre non accenna al primo in cui avrebbe affidato le reliquie ai monaci di Lérins. È difficile stabilire se Pelagio abbia deciso volontariamente di inviare le reliquie a Childeberto oppure se anche la prima volta sia stato sollecitato in qualche modo dal re franco, sebbene la lettera del dicembre del 556 sembra essere il primo contatto tra i due interlocutori. È probabile, invece, che Pelagio, ben consapevole delle difficoltà che avrebbe incontrato nel far accettare ai Franchi, come al resto dell'occidente, la condanna dei Tre Capitoli, abbia cercato un avvicinamento a Childeberto attraverso un dono importante, le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo e di altri santi romani, tra cui probabilmente figuravano Lorenzo e Ippolito, il cui culto era già ben attestato in Gallia. D'altronde lo scambio epistolare tra papa Ormisda e Giustiniano aveva già dimostrato come le reliquie potevano essere trattate come dei doni particolarmente preziosi, inaugurando una prassi che verrà ampiamente sfruttata da Gregorio Magno a cavallo tra il VI e il VII secolo. Ma se nel caso dell'omaggio a Giustiniano le reliquie sono comunque destinate ad essere deposte nella *basilica Apostolorum*, quindi ad un uso pubblico sebbene si tratti di un dono personalmente destinato al futuro imperatore, probabilmente Pelagio trasmette le reliquie per un uso privato del re franco, senza che se ne specifichi alcuna collocazione.

Tuttavia la strategia per “ingraziarsi” Childeberto non avrà pienamente successo, perché il re franco, nonostante l'intercessione del vescovo Sapaudo, evidentemente favorevole al nuovo pontefice, chiederà nuovamente a Pelagio, in più di una lettera, di dichiarare la sua totale adesione al credo calcedonense. Ne consegue la lettera del 3 febbraio del 557 indirizzata direttamente a Childeberto, in cui Pelagio si dice conforme alla fede espressa da papa Leone e dai quattro concili, escludendo volutamente il quinto concilio costantinopolitano in cui erano stati condannati i Tre Capitoli²⁰⁸, accompagnata da quelle indirizzate a Sapaudo perché lo appoggi con il diffidente re franco²⁰⁹.

Di tutt'altra natura è la lettera inviata nell'inverno del 558-559 a Eutichio, patriarca di Costantinopoli, che aveva richiesto le reliquie dell'apostolo Pietro:

Vir illustris Theoctistus verbo dixit, fraternitatem tuam aliqua sanctuaria a nobis beati

²⁰⁷ Pelagius I papa, *Ep. IV*, ed. Gassó-Battle, p. 11.

²⁰⁸ Pelagius I papa, *Ep. VII*, ed. Gassó-Battle, pp. 20-25.

²⁰⁹ Pelagius I papa, *Epp. IX; XIX*, ed. Gassó-Battle, pp., rispettivamente, 28-30; 55-62.

Petri apostoli magnopere postulare; prout possibile fuit desiderio tuo nos satisfacisse signamus. Direximus siquidem tibi per preadictum illustrem virum, limaturam de catenis beati Petri, ut a te, iam ubi volueris inclusae, debita veneratione serventur. Sed et tunicam unam in interiori parte sepulchri beati Petri apostoli posuimus, et per continuum truduū ibi eam pro reliquiis vel pro benedictione habere volueris habeas, sive etiam sacrae actionis tempore, utpote † tanti loci veneranti[a] † sacratam indui velis, habeas nihilominus potestatem, habiturus pariter et memoriam nominis nostri ad intercedendum semper pro nobis ad Dominum²¹⁰.

Il breve biglietto, l'unica lettera superstite destinata al patriarca costantinopolitano, tratta esclusivamente dell'invio delle reliquie, richieste esplicitamente da Eutichio perché possa avere una memoria personale dell'apostolo Pietro. Anche in questo caso si tratta di un dono intimo, non destinato alla venerazione pubblica ma all'uso privato, tanto che Pelagio scrive di averle incluse laddove il vescovo aveva richiesto – *iam ubi volueris inclusae* –. Il gesto è finalizzato a creare un legame tra i due patriarchi, perché Pelagio invia le reliquie anche per risvegliare in Eutichio *memoriam nominis nostri*, il proprio ricordo, legando a sé il vescovo costantinopolitano.

Alla richiesta di ricevere da Roma dei *sanctuarium beati Petri apostoli*, senza che sia specificato esattamente in quali oggetti identificarli, Pelagio risponde con un dono composto da due reliquie da contatto. La prima è la limatura delle catene di Pietro, che rappresenta una forma ormai abbastanza diffusa di memoria dell'apostolo, inclusa in un reliquiario di cui non si conoscono i particolari. L'accento all'involucro della reliquia non sembra riferirsi ad una teca che custodisca la reliquia, ma sembra invece lasciar intendere che la limatura sia stata incorporata all'interno di un altro oggetto, attraverso un termine, *inclusus*, che più tardi Gregorio Magno utilizzerà per descrivere la sua chiave reliquiario in cui era inserita il frammento delle catene²¹¹. Sebbene la volontà di racchiudere la reliquia dentro un altro oggetto non sia frutto della riflessione di Pelagio, che si limita ad accondiscendere alle richieste di Eutichio, tuttavia si attesta qui, per la prima volta con sicurezza, l'uso di incorporare la limatura della catena dell'apostolo Pietro all'interno di un reliquiario.

La seconda, invece, è una insolita reliquia da contatto creata *ad hoc* per soddisfare la richiesta di Eutichio. Si tratta di una tunica lasciata distesa per tre giorni sulla tomba di Pietro, che in questo modo sarebbe stata intrisa delle virtù dell'apostolo e quindi degna di essere trattata al pari di tutte le altre reliquie. Per la prima volta compare quindi, in una lettera pontificia, l'esplicitazione di un principio che doveva essere già diffuso in occidente, ma che non era ancora stata teorizzata così chiaramente. Sebbene, infatti, l'uso di *palliola* intrisi della

²¹⁰ Pelagius I papa, *Ep. xx*, ed. Gassó-Battle, pp. 62-63.

²¹¹ Per la chiave reliquiario di Gregorio Magno, cfr. *infra* (cap. v, pp. 177-217).

virtù del martire fosse già diffuso da tempo, come testimonia la famosa lettera scritta da Ambrogio all'indomani dell'*inventio* dei santi Gervasio e Protasio, che parla di quanti *oraria*, per il solo contatto con il corpo dei santi, acquistano la capacità di guarire gli infermi²¹², in questa lettera Pelagio compie un ulteriore passo, uscendo dalla straordinarietà del ritrovamento miracoloso che permette un contatto diretto con gli *ossa* dei martiri e testimoniando la possibilità di creare una reliquia quando era necessario.

Una volta, quindi, che Roma si era imposta come unica detentrica delle reliquie di alcuni importantissimi santi quali, soprattutto, Pietro e Paolo, co-fondatori non solo della Sede romana, ma di tutta la Chiesa, il pontefice, in qualità di amministratore, seppur indiretto, delle loro tombe e dei monumenti a loro dedicati, era in grado di dispensare le loro reliquie quando ciò si rendeva necessario, anche creando *ex novo* la memoria e presupponendo una capacità di replica infinita. Possedere le tombe di gloriosi santi non significava più soltanto avere la possibilità di attirare sulla propria sede l'attenzione dei fedeli e pellegrini da tutto l'Orbe cristiano, con un'innegabile amplificazione del proprio prestigio, ma anche la possibilità di dispensare le reliquie dei santi senza privarsene, e anzi, accrescendo ancora di più il valore della propria memoria come dispensatrice di virtù. Questo offriva ai pontefici romani un potere tutto nuovo, permettendo loro di disporre in ogni momento di un pegno ineguagliabile perché la sede romana era l'unica che poteva creare, a proprio piacere, queste reliquie da contatto, presupponendo non un miracolo, ma un atto puramente pratico, una prassi che permetteva di trasformare una semplice tunica in una preziosa reliquia carica della *virtus* del santo.

Tuttavia la pratica di inviare reliquie non sembra essersi consolidata, tanto che per gli immediati successori di Pelagio I è conservata una sola lettera che testimonia il dono di reliquie da parte del vescovo di Roma. Pelagio II scrive al vescovo di Auxerre, Aunario, di non recarsi a Roma perché un simile viaggio comportava troppi pericoli per la difficile situazione italica e lo spinge a sollecitare i re franchi affinché non stringano un'alleanza con i Longobardi per rimanere fedeli alla sede apostolica e concordi con l'impero romano, con cui condividono la fede ortodossa²¹³. Insieme a queste raccomandazioni, dedica anche poche parole alla notizia dell'invio delle reliquie:

Sacras autem reliquias, quas et tua charitas, et gloriosissimus filius noster petiit dirigendas, cum cohaerenti sibi sanctificatione transmisimus²¹⁴.

²¹² Ambr., *Ep.*, 77, 9.

²¹³ Claudio Azzara, «*Pater vester, clementissimus imperator*» op. cit., pp. 303-320.

²¹⁴ Pelagius II papa, *Epistolae*, in *Epistolis aevi Merovingici collecta*, 10, in *MGH. Epp.*, vol. III, p. 449.

Pelagio informa Aunario di aver inviato le reliquie che gli erano state chieste dallo stesso vescovo e dal *gloriosissimus filius noster*, quasi certamente Childeberto II, senza specificare né di quali santi, né di quali memorie si tratti esattamente, né a quale uso siano destinate. È chiaro che l'intento di Pelagio è quello di assecondare le richieste del suo interlocutore, con cui ha tutto l'interesse di mantenere dei buoni rapporti nella speranza di ottenere un aiuto contro i Longobardi, che Roma considerava come il principale pericolo. Le reliquie dei santi romani rappresentano in questo caso un dono prezioso che crea un vincolo tra gli interlocutori, un legame che, anche in virtù della comune fede ortodossa così rimarcata nel resto della lettera, vuole allontanare i Franchi da una possibile alleanza con i Longobardi, che nella penisola italica si sono macchiati di atroci delitti contro la religione cattolica arrivando a devastare gli altari delle chiese. Il vincolo dell'ortodossia è rafforzato dal dono delle reliquie, che sottolineano la comunione di fede attraverso la venerazione agli stessi santi, in netta opposizione con i feroci Longobardi che invece, di fronte agli altari, spesso custodi delle stesse reliquie, hanno dimostrato la loro furia distruttiva e si sono mostrati del tutto insensibili alla vera fede e, anzi, l'hanno disprezzata.

Purtroppo la documentazione estremamente lacunosa di questo periodo non consente una ricostruzione dettagliata dei percorsi che le reliquie romane hanno affrontato fuori dalla loro città d'origine, né se i vescovi abbiano attuato una strategia pianificata e pienamente consapevole. Certamente già a partire dalla prima metà del V secolo le memorie dei più prestigiosi santi locali sono uscite da Roma, soprattutto con lo scopo di essere deposte negli altari delle chiese che sorgevano nei vari territori cristiani, più frequentemente in occidente rispetto all'oriente, che si presentava già ricca di santi locali e aveva già sviluppato un florido scambio di reliquie.

Per il primo periodo, che comprende tutto il V secolo e i primi anni del VI, sembra che questi movimenti siano stati affrontati da parte dei vescovi di Roma in maniera inconsapevole, più concentrati sulla valorizzazione interna piuttosto che sull'esportazione delle proprie virtù, e che la diffusione delle reliquie romane sia stato voluto principalmente dalle altre sedi che, nel tentativo di accumulare un tesoro sacro capace di suscitare l'interesse dei fedeli²¹⁵, si recavano nell'antica capitale alla ricerca di una reliquia da esporre nella

²¹⁵ Per una definizione della reliquia come elemento del tesoro ecclesiastico, cfr. François Bougard, *Tesori e «mobilia» italiani nell'alto medioevo*, in *Tesoro. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-IX)* («Altomedioevo», 3), a cura di Sauro Gelichi e Cristina La Rocca, Viella, Roma 2004, p. 78.

propria sede o chiedevano al pontefice che fosse loro inviata. A partire dalla diffusione delle reliquie romane, ricostruibile attraverso le iscrizioni reperibili in Gallia, Spagna e Africa, è possibile ipotizzare che per chi giungeva a Roma fosse abbastanza agevole procurarsi un simile *souvenir* direttamente nelle chiese in cui venivano custodite le più preziose reliquie, oppure che le richieste avanzate dalle altre Chiese fossero generalmente accolte, permettendo al culto dei santi romani di svilupparsi anche lontano dalla città in cui si trovavano le tombe che ne custodivano i corpi, rimasti invece inviolati.

Si sviluppa così una forte differenza tra la prassi orientale e quella occidentale, già ben avvertita, almeno in occidente, a partire dai primi anni del VI secolo, come ben dimostra la lettera inviata a papa Ormisda per sollecitare l'invio delle reliquie degli apostoli al futuro imperatore Giustiniano. Mentre in oriente, infatti, i corpi dei santi non solo erano spostati dalla loro sepoltura originale, ma venivano anche parcellizzati in maniera spregiudicata, anche per la necessità di neutralizzare la distanza tra il centro del potere cristiano, Costantinopoli, e i poli cultuali che si trovavano obbligatoriamente lontano dalla città di più recente fondazione; in occidente, invece, e a Roma in particolare, era consuetudine lasciare inviolata la tomba dei martiri e dei santi, non solo per il rispetto delle leggi romane riguardo l'intangibilità dei corpi, spesso portato come giustificazione da parte degli stessi interessati, ma soprattutto per non disperdere la propria ricchezza di corpi, il cui sepolcro inviolato garantiva l'autenticità della memoria.

In questo modo, però, si era reso necessario trovare un'alternativa alle reliquie corporee che non potevano essere concesse, stabilendo l'equivalenza, dal punto di vista qualitativo, tra il corpo del santo, una sua parte e una qualunque memoria che fosse riconducibile alla sua biografia, con un'attenzione particolare agli strumenti del martirio. Ma poiché anche le reliquie da contatto, seppur dispensate con parsimonia, sul lungo periodo subiscono un impoverimento progressivo e non possono essere distribuite in maniera continuativa, iniziò a diffondersi l'uso di creare delle memorie *ad hoc* replicabili all'infinito sfruttando l'idea secondo cui la virtù del santo, così come era rimasta nelle proprie spoglie mortali e, per il contatto diretto con il suo corpo, era stata trasmessa a tutto ciò che lo avevano toccato in vita, poteva essere assorbita da qualsiasi oggetto venisse poggiato su queste reliquie "primarie" e, grazie a questa vicinanza, poteva essere considerato senza alcun dubbio reliquia esso stesso. Generalmente si tratta di piccoli tessuti, gli *oraria* di cui parla Ambrogio, ma anche oggetti più grandi come la tunica che Pelagio I invia a Eutichio di Costantinopoli, che avendo toccato

il corpo del santo e essendo solo deposti sulla sua tomba per un determinato lasso di tempo ottengono lo stesso potere delle reliquie da cui derivano, acquisendo anche la capacità di compiere miracoli.

Nel corso di questi due secoli la destinazione delle reliquie uscite da Roma subisce un'evoluzione, con una crescente consapevolezza da parte dei pontefici delle loro potenzialità nella creazione e nella conservazione dei legami. Infatti, in un primo periodo, identificabile con tutto il v secolo, il movimento delle reliquie è incoraggiato soprattutto da personaggi esterni alla Chiesa di Roma, che cercano di procurarsi le reliquie per la valorizzazione delle proprie chiese, mentre il pontefice ne subisce l'allontanamento in maniera per lo più passiva, senza entrare troppo nel merito della questione. Già a partire dai primi anni del vi secolo, invece, inizia a essere documentata una partecipazione più attiva del vescovo di Roma, che risponde in prima persona a quanti gli chiedevano l'invio delle reliquie, inserendo la notizia nelle lettere che inviava ai suoi interlocutori e trattando la memoria alla pari di un qualsiasi altro dono, seppur molto più prezioso e carico di significato.

In questo senso un ruolo significativo è svolto da tre personaggi in particolare, Ormisda e i due pontefici omonimi, Pelagio I e Pelagio II, di cui sono conservate alcune lettere che documentano l'avvenuta donazione di reliquie di santi romani, utilizzate per creare dei legami con i propri corrispondenti, personaggi di alto rango come il futuro imperatore Giustiniano o i re franchi. La reliquia può anche assumere un significato simbolico, come nella lettera che Pelagio II invia al vescovo Aunario di Auxerre perché solleciti Childeberto II a rompere una qualsiasi alleanza con i Longobardi e in cui il pontefice punta sulla comune ortodossia tra l'impero romano e i Franchi contro gli idolatri pagani, donando al re la reliquia richiesta e sottolineando quindi che i santi romani, oggetto di venerazione anche in Gallia, sono garanti di questa comunione.

5. Conclusioni

Nei primi secoli dopo la pace costantiniana Roma cerca di trasformare il suo volto da capitale dell'impero pagano e delle sue divinità al centro della cristianità, puntando sulla conversione culturale dei suoi patroni e dei suoi edifici, prima con importanti interventi nelle zone periferiche della città, poi intaccando il cuore stesso dell'*Urbs* trasformando edifici preesistenti o edificandone di nuovi. La conversione passava anche attraverso una rifondazione messa in atto, secondo la riflessione dei vescovi, dai martiri cristiani che hanno

lavato col loro sangue la città, e di cui si è sentito il bisogno di valorizzare la memoria, a partire dalle costruzioni monumentali che sorgevano sui sepolcri dei santi più illustri.

Rispetto al IV secolo e agli interventi damasiani, però, si compie un notevole passo avanti con la costruzione di importanti poli culturali all'interno delle mura cittadine, a partire dalla chiesa di S. Pietro in Vincoli che, racchiudendo la più importante reliquia dell'apostolo fondatore della Chiesa romana, diventa inevitabilmente un centro importantissimo per la pietà cristiana. Insieme ai monumenti che custodiscono le reliquie dei santi romani, come anche la chiesa di S. Lorenzo in Lucina, probabilmente già anticamente custode della *craticula*, sorgono importanti costruzioni come l'imponente basilica di S. Maria Maggiore e la chiesa di S. Stefano Rotondo, che donano alla città un aspetto molto più cristianizzato in grado di competere con Costantinopoli, la capitale dell'impero sorta sin dal suo principio come città cristiana. Sfruttando l'innegabile vantaggio che possedeva rispetto a tutte le altre sedi, nessuna delle quali poteva vantare un patrimonio di martiri paragonabile, Roma, già alla fine del V secolo, aveva portato a termine il suo processo di conversione e poteva esibire sia dentro che fuori le mura i suoi trofei cristiani, presentando se stessa come capitale della cristianità senza più rievocare il suo passato pagano.

Nel V secolo i vescovi di Roma convogliano tutte le loro forze verso il compimento di questa trasformazione, investendo ingenti somme di denaro o cercando i fondi presso la corte imperiale e la nobiltà romana per la costruzione di chiese e mausolei e per continuare l'opera di abbellimento delle catacombe avviata da papa Damaso. Pur nella specificità di ogni pontefice, non ci si discosta dall'idea che aveva imposto questo grande personaggio e non si sviluppano nuove idee per una fruizione più estesa delle reliquie, perché i vescovi e la Chiesa romana rimangono ancorati al sepolcro del santo e alla valorizzazione delle reliquie *in loco*²¹⁶. Il successo della strategia appare innegabile perché il culto dei santi romani si diffonde al punto tale da attirare pellegrini da tutto l'orbe cristiano, che intraprendono il lungo viaggio nonostante i pericoli che l'instabile situazione europea generava.

Con la crescita dei pellegrinaggi si sviluppa anche l'uso di procurarsi dei *souvenirs* dei luoghi santi visitati, come testimonierà nel tardo VI secolo Gregorio di Tours, permettendo per la prima volta la presenza di reliquie di santi romani fuori dal territorio della città di Roma e aumentando ancora di più la fama dei suoi martiri. Inizialmente i pontefici non si dimostrano

²¹⁶ John M. McCulloh, *From Antiquity to the Middle Ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century*, in «*Pietas*». *Festschrift für Bernhard Kötting* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 8), hrsg. von Ernst Dassmann, Karl Suso Frank, Aschendorff, Münster 1980, pp. 313-24.

in grado di sfruttare appieno questo fenomeno e non sembrano incoraggiare con sufficiente enfasi la diffusione delle proprie reliquie, sebbene non appaia neanche alcuna testimonianza dell'opposizione o dello scoraggiamento di una simile pratica da parte dei vescovi romani, che avevano tutto l'interesse che i culti romani si diffondessero anche al di là del loro sito originario. Accanto alla diffusione della prassi di procurarsi una reliquia direttamente nel luogo in cui erano custodite le memorie dei santi romani e come conseguenza della loro circolazione nelle altre sedi episcopali, si moltiplicano le richieste di reliquie avanzate direttamente al pontefice, che a partire dai primi anni del VI secolo si impegna ad accondiscendere a tali sollecitazioni e invia ai suoi interlocutori le memorie dei santi romani, pur nel totale rispetto della prassi occidentale che prevedeva l'assoluta intangibilità del sepolcro del santo, lasciato immutato nel cimitero di appartenenza.

Tuttavia le reliquie non venivano chieste indiscriminatamente, ma in questi due secoli si verificò una selezione dei culti, il cui numero scese progressivamente fino a concentrare le attenzioni dei fedeli su poche figure particolarmente significative. Le figure principali erano sicuramente gli apostoli Pietro e Paolo, la cui venerazione era già diffusa fuori da Roma per il ruolo che le Scritture attribuivano loro nella fondazione della Chiesa cristiana. I vescovi romani incentivavano il loro culto promuovendo l'idea della *concordia apostolorum* attraverso la valorizzazione congiunta delle loro tombe e con la costruzione di edifici in loro onore anche per la custodia delle reliquie a loro attribuite. Accanto a questi personaggi di indubitabile successo, si sviluppò soprattutto il culto per il martire Lorenzo, fortemente promosso, anche in questo caso, dai pontefici, che gli dedicarono numerosi *tituli* e furono sempre interessati alla monumentalizzazione della sua tomba con la costruzione di imponenti basiliche a lui dedicate nell'agro Verano. La presenza dello strumento del martirio, la graticola conservata certamente a Roma al più tardi dal VI secolo, ma probabilmente già a partire dal V, ha facilitato lo sviluppo del suo culto, che implicava una componente non solo fortemente identitaria per la comunità locale, che vedeva in Lorenzo uno dei santi romani per eccellenza, ma anche significativa per la stessa sede apostolica, perché il martirio del diacono era strettamente legato a quello del vescovo Sisto II, di cui era il discepolo prediletto. A conferma del successo di Lorenzo, a cui si affianca quello di Sisto II e, soprattutto, quello di Ippolito, altro santo il cui culto è ben attestato anche lontano da Roma, si colloca anche la redazione della *Passio Xysti Laurentii et Yppoliti*, composta proprio nella prima metà del V secolo e che descrive il vescovo e il diacono impegnati nella salvaguardia dei beni della Chiesa contro

l'avidità dell'imperatore Decio²¹⁷. I tre santi maggiormente venerati, quindi, erano gli stessi di cui si disponevano gli strumenti del martirio, le catene per gli apostoli Pietro e Paolo e la graticola per il diacono Lorenzo, permettendo la diffusione delle loro reliquie che, diversamente dagli altri santi di cui era presente il solo sepolcro, potevano essere inviate ad interlocutori privilegiati e riportati in patria come *souvenir* dai pellegrini che visitavano la città di Roma.

Per accontentare i desideri espressi da importanti personalità, tra i quali spiccano il *vir magnificus* Giustiniano e il re franco Childeberto che si rivolgono, rispettivamente, a Ormisda e a Pelagio I, Roma utilizza principalmente proprio queste reliquie da contatto. Solo con la metà del secolo è attestato l'uso di assimilare ai doni in forma di reliquia anche i *palliola* imitando i pellegrini che avevano imparato a procurarseli a Roma, memorie costruite artificialmente attraverso il contatto con il sepolcro del santo di cui si voleva estrapolare la virtù e che potevano essere riprodotte ogni volta si presentasse la necessità di disporre di una reliquia.

Tuttavia, a partire dalle testimonianze trasmesse, non sembra che nei pontefici ci sia una piena consapevolezza delle potenzialità della capacità di replica delle reliquie, perché l'episodio della tunica che Pelagio I invia a Eutichio, patriarca di Costantinopoli, non viene imitato dai suoi immediati successori, che non parlano mai di reliquie create *ad hoc* per soddisfare il desiderio di un loro interlocutore. Inoltre, in un periodo di grande instabilità politica, dovuta principalmente all'arrivo dei Longobardi in Italia, non solo sembrano rarefarsi anche i contatti con le altre sedi, tanto che Pelagio II sconsiglia addirittura Aunario di Auxerre di intraprendere il viaggio per Roma, ma l'attenzione dei pontefici si focalizza sui problemi più stringenti della difficile situazione italiana e delle difficoltà anche economiche che la sede romana deve affrontare, tralasciando forse la riflessione sul tema delle reliquie che sembrava essersi avviato all'inizio del secolo.

²¹⁷ Cfr. Giovanni Nino Verrando, *Alla base e intorno alla più antica «Passio» dei santi Abdon e Sennes, Sisto, Lorenzo ed Ippolito*, in «Augustinianum», 30 (1990), pp. 145-87; Id., «Passio SS. Xysti Laurentii et Yppoliti». *La trasmissione manoscritta delle varie recensioni della cosiddetta «Passio vetus»*, in «Recherches Augustiniennes», 25 (1991) pp. 181-221.

**GREGORIO MAGNO
E LE RELIQUIE COME DONO
(590-604)**

TERZO CAPITOLO

IL CONCETTO DI RELIQUIA: I «DIALOGI»

1. Introduzione

Basterebbe una veloce scorsa alla bibliografia critica su Gregorio Magno, pontefice dal 590 al 604, per valutare sin da subito l'importanza del suo pontificato, punto di svolta non solo nella storia del papato e della città di Roma, ma di tutto l'Occidente¹. Le indagini sulle dispute cristologiche, sulla missione in Inghilterra, sulla sua politica "internazionale" e sul suo impegno pastorale, contribuiscono non solo a delineare l'immagine complessiva della vastità di orizzonti del suo pontificato, ma anche a mettere a fuoco alcuni dei cardini essenziali sia del suo pensiero cristiano sia della sua attività in seno alla chiesa. Tra questi punti fondamentali un ruolo non secondario è svolto di certo dalla riflessione di Gregorio sul problema delle reliquie, palinsesto inevitabile di tante pagine dei *Dialogi*, e dalla gestione delle reliquie durante gli anni di pontificato, così come emerge da una lettura complessiva del *Registrum Epistolarum*.

2. Uno strumento per l'episcopato: la raccolta di miracoli

Gregorio è già pontefice quando scrive i *Dialogorum Libri quattuor*², tra il 593 al 594,

¹ Senza entrare troppo approfonditamente nei termini della questione, si rinvia agli ampi studi dedicati interamente alla figura di questo pontefice: FONTAINE Jacques, GILLET Robert, PELLISTRANDI Stan (éd. par), *Grégoire le Grand. Actes des Colloques internationaux du Centre national de la Recherche Scientifique (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982)*, Centre national de la Recherche Scientifique, Paris 1986; *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma 9-12 maggio 1990)* («Studia Ephemeridis Augustinianum», 33-34), 2 voll., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991; MARKUS Robert, A., *Gregorio Magno e il suo mondo* («Cultura e storia», 21), Vita e Pensiero, Milano 2001 [ed. or. *Gregory the Great and his world*, Cambridge University Press, Cambridge 1997]; BOESCH GAJANO Sofia, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* («Sacro/santo», nuova serie, 8), Viella, Roma 2004.

² L'edizione dei *Dialogi* a cui farò riferimento è quella curata da Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti per la Fondazione Lorenzo Valla (Gregorio I Magno, *Storie di santi e di diavoli [Dialoghi]*, 2 voll., a cura di Salvatore Pricoco, Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Milano 2005), in cui testo critico e traduzione sono di Manlio Simonetti. Per l'indicazione dei passi dell'opera indicherò il numero del libro, del capitolo e del paragrafo insieme alle pagine dell'edizione di riferimento. Per un primo approccio ai *Dialogi*, cfr. la seconda parte (*Esemplarità e storia*), interamente dedicata all'opera, di Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* («Sacro/santo», nuova serie, 8), Viella, Roma 2004, pp. 149-305.

ma la raccolta delle informazioni è sicuramente iniziata alcuni anni prima. Secondo la finzione letteraria, l'opera scaturisce dal dialogo del pontefice con il diacono Pietro, personaggio a lui vicino e suo collaboratore nello studio della Scrittura³, in un momento di sconforto che il vescovo avrebbe avuto per la nostalgia degli anni trascorsi nella tranquillità del monastero: la chiamata al soglio episcopale faceva sfumare ogni possibilità di ritornare alla vita contemplativa, come era stato concesso a tanti uomini che per questo erano così graditi a Dio. E proprio di questi uomini, di cui secondo Pietro l'Italia ormai scarseggia, trattano i *Dialogi*, attraverso una lunga serie di racconti di *virtutes*, nel doppio significato latino di virtù e miracoli.

Sebbene Francis Clark insista, anche recentemente, che il testo sia opera di un falsario⁴, oggi la critica è pressoché unanimemente concorde nel vedere nei *Dialogi* un'opera autenticamente gregoriana. L'analisi del testo e dei temi hanno permesso di superare definitivamente l'accusa di ingenuità che ne rendevano sospetto l'accostamento a opere complesse come i *Moralia in Iob*, o la stesura da parte di un pontefice che attraverso il suo epistolario e la *Regula pastoralis* si dimostra così pragmatico e consapevole del suo ruolo. Una riflessione attenta sui *Dialogi* dimostra che la raccolta di miracoli si inserisce perfettamente nella produzione letteraria di Gregorio, e giustamente la Monaci Castagno la ricollega proprio alla *Regula*, quasi ne fosse un compendio a uso dei vescovi: da una parte la *Regula* prevede una particolareggiata casistica degli approcci del pastore rispetto alla diversità del pubblico, dall'altra i *Dialogi* offrono un repertorio di miracoli che mostrano come si dovesse dar loro credito attraverso un'autorevole certificazione e «alla luce di quali quadri teologici comprenderli»⁵. Inoltre i *Dialogi* si inseriscono perfettamente nelle vicende biografiche del pontefice: Gregorio era stato un monaco⁶, e la santità che viene promossa è prevalentemente di tipo monastico, anche quando si tratta di sacerdoti e vescovi, la cui virtù

³ *Dial. 1, prol.*, 2, vol. 1, pp. 6-7: «dilectissimus filius meus Petrus diaconus adfuit, mihi a primaevio iuventutis flore in amicitia familiariter obstrictus atque ad sacri verbi indagacionem socium».

⁴ Francis Clark, *The Pseudo-Gregorian «Dialogues»*, 2 voll., Brill, Leiden 1987; Id., *The «Gregorian» «Dialogues» and the Origins of Benedictine Monasticism*, Brill, Leiden 2003. Secondo Clark i *Dialogi* sarebbero opera di un falsario della fine del VII secolo, che avrebbe attinto da brani autenticamente gregoriani conservati nello *scrinium* lateranense e li avrebbe cuciti con un repertorio di miracoli. Riguardo al dibattito sull'autenticità dei *Dialogi*, cfr. Giuseppe Cremascoli, *Se i «Dialogi» siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una «vexata questio»*, in «Benedictina. Rivista di studi benedettini», 36 (1989), pp.179-92; Paul Meyvaert, *The authentic «Dialogues» of Gregory the Great*, in «Sacris erudiri», 43 (2004), pp. 55-103.

⁵ Adele Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico* («Letteratura cristiana antica. Nuova serie», 23), Morcelliana, Brescia 2010, p. 358.

⁶ Nel 573 muore il padre, e Gregorio entra in possesso delle ricchezze familiari: costruisce sei monasteri in Sicilia sui possedimenti di famiglia e trasforma la casa paterna sul *clivus Scauri* in un monastero, in cui entra egli stesso e che dedica a sant'Andrea. Ci rimarrà fino al 579.

principale rimane la continenza della carne e la vita ascetica⁷, e molti dei racconti che sono riportati sembrano riferirsi agli anni passati in monastero, da cui probabilmente deriva il primo nucleo che Gregorio ha poi ampliato con la raccolta di nuove informazioni.

3. *Esiste un rapporto tra le spoglie mortali, le reliquie e le anime dei defunti*

Nel decimo capitolo del libro I dei *Dialogi* Gregorio racconta i miracoli in vita di Fortunato, vescovo di Todi⁸, capace di controllare la natura e i demoni: uno spirito maligno si era impossessato di una donna che non si era conservata in stato di purità per la consacrazione di un oratorio e, dopo svariati tentativi andati a vuoto con le arti magiche, solo l'intervento del vescovo riesce a liberarla; imprimendo il segno della croce sugli occhi di un uomo cieco riesce a restituirgli la vista e a far dileguare le tenebre; sempre con l'impressione del segno della croce riesce a domare il cavallo imbizzarrito che un soldato aveva condotto da lui perché nessuno era in grado di trattenerlo; un Goto, che aveva sottratto due ragazzi e si rifiutava di restituirli, anche dietro riscatto, nonostante le preghiere di Fortunato, è colpito da una malattia da cui guarisce solo dopo la restituzione dei due ragazzi e grazie all'acqua benedetta inviatagli dal vescovo; infine, un miracolo di resurrezione il giorno di Pasqua, con semplici preghiere e un richiamo sottovoce⁹. Dopo il racconto di tutti questi episodi, Gregorio si sente in dovere di aggiungere:

Sed cur multa de eius vita dicimus, cum nunc usque ad corpus illius tot virtutum documenta teneamus? Daemoniacos quippe absolvere, aegros curare, quotiens ex fide petitur, ut vivens consueverat, hoc indesinenter facere et apud mortem ossa sua perseverat¹⁰.

Nel caso di Fortunato da Todi si può leggere in modo chiaro il legame tra santità da vivo e santità da morto¹¹, perché il santo che in vita è stato capace di compiere questi mirabili prodigi, da morto continua ad accogliere le richieste di quanti gli chiedono un miracolo *ex fide*. Tuttavia questo non è che un caso emblematico, perché nei *Dialogi* compaiono altri episodi che coinvolgono i sepolcri dei santi e di uomini comuni, attraverso i quali Gregorio sembra voler mostrare un nesso tra il destino dell'anima dopo la morte e le sorti delle spoglie mortali in cui quest'anima dimorava.

⁷ Cfr. Sofia Boesch Gajano, *La proposta agiografica nei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Studi medievali», 3ª serie, 21 (1980), pp. 623-64.

⁸ Su Fortunato vescovo di Todi e la sua figura nei *Dialogi*, cfr. Enrico Menestò, «*Nec Fortunati Tudertini acta silenda*». *Appunti tra storia e agiografia*, in *Il Tempio del Santo Patrono. Riflessi storico-artistici del culto di San Fortunato a Todi* («Studi», 1), a cura di Marcello Castrichini, Ediart, Todi 1988, 7-34.

⁹ *Dial.* I, 10, 2-18, vol. I, pp. 80-95.

¹⁰ *Dial.* I, 10, 19, vol. I, pp. 94-95.

¹¹ Cfr. Sofia Boesch Gajano, *La proposta agiografica dei «Dialogi»* op. cit., p. 654.

Anche il corpo di chi ha condotto una vita indegna conserva in sé, dopo la morte, il segno delle sue azioni, e Gregorio ce ne dà testimonianza in diversi episodi, a partire da quello riportato nel ventitreesimo capitolo del libro II, che ha per protagoniste due monache che, superbe per la loro nobile origine, provocano con parole incaute il loro servitore. Questi, stanco delle vessazioni subite, si rivolge a san Benedetto, che ammonisce le due donne minacciandole di scomunica qualora non avessero cambiato atteggiamento. Le due monache tuttavia non ascoltano le parole del santo, muoiono poco dopo e sono seppellite in una chiesa. Ogni qual volta che durante la messa si arrivava al momento in cui il diacono chiedeva di uscire a quanti non erano in comunione, la loro nutrice le vedeva emergere dalla tomba e allontanarsi dalla chiesa, perché le parole di Benedetto le aveva private della comunione. La donna allora prega il *servus Dei* di riammetterle nella comunità, e da quel momento non le vede più allontanarsi¹². Appare evidente il legame che intercorre tra la condizione dell'anima *post mortem* e la condizione dei resti corporei¹³: se questi ultimi non si fossero trovati all'interno della chiesa, la nutrice non avrebbe potuto vedere le loro anime uscire, perché non si sarebbero trovati in una posizione che non competeva loro. Solo dopo che sono riaccolte in seno alla comunità le loro tombe possono rimanere in chiesa senza creare alcun problema, perché finalmente la sorte dell'anima corrisponde a quella dei loro corpi.

Gregorio torna su questo punto ancora nel libro IV, raccontando quattro episodi ancora più espliciti in questo senso e il cui esito finale non sarà positivo come per le due monache perché i protagonisti non saranno riscattati dopo la morte. Basti uno di questi racconti in cui Valentino, difensore della chiesa di Milano, detto «vir valde lubricus et cunctis levitatibus occupatus», è sepolto nella chiesa del martire Siro.

Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt voces, ac si quis nimirum ex ea repelleretur atque traheretur foras. Ad quas nimirum voces concurrerunt custodes et viderunt duos quosdam terribilissimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes quadam ligatura strinxerant et eum ad ecclesia clamantem ac nimium vociferantem foras trahebant¹⁴.

Terrorizzati i custodi tornano nei loro letti e la mattina seguente aprono il sepolcro di Valentino, ma il suo corpo era scomparso¹⁵. Lo cercano quindi fuori dalla chiesa e lo ritrovano

¹² *Dial.* II, 23, 2-5, vol. I, pp. 126-129.

¹³ Riguardo il rapporto tra l'anima e il corpo dopo la morte, cfr. Yvette Duval, *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Études Augustiniennes, Paris 1988.

¹⁴ *Dial.* IV, 55, 2, vol. II, pp. 332-333.

¹⁵ Cfr. Giorgio Cracco, *Gregorio e l'oltretomba*, in *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly 15-19 sept. 1982)*, éd. par Jacques Fontaine, Robert Gillet, Stan Pellistrandi, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986, pp. 255-66.

«in sepulcro alio positum ligatis adhuc pedibus, sicut de ecclesia fuerat abstractum»¹⁶. In questo episodio, così come negli altri tre narrati, Gregorio dipinge uno scenario incentrato sulla materialità: non solo sogni e visioni della notte, ma segni visibili anche alla luce del giorno, quindi realmente accaduti. La salma di Valentino viene ritrovata esattamente nelle stesse condizioni in cui lo hanno visto i custodi la notte prima, coi piedi legati così come appariva mentre era trascinato dai due spiriti, e allo stesso modo nella chiesa di san Lorenzo sono ritrovati i segni di bruciatura sulla lastra di marmo dell'altare su cui era stata bruciata, secondo la visione del custode, una monaca sepolta indegnamente dentro la chiesa¹⁷. Anche le urla sono estremamente reali, tanto da svegliare i custodi che dormivano, analogamente a quanto avviene al custode della chiesa di san Gennaro, svegliato dalle urla di un tintore lì sepolto il cui corpo è poi misteriosamente scomparso¹⁸. In altre parole, il legame tra le condizioni dell'anima e quelle del corpo è una verità talmente inconfutabile, da essere riconoscibile anche nella realtà più materiale.

Questi passi dimostrano anche che non è sufficiente la sepoltura *ad sanctos* per redimere chi ha condotto una vita di peccati, nonostante evidentemente questa doveva essere un'idea ben diffusa. Infatti, Gregorio si sente in dovere di puntualizzare che «hii, quibus dimissa peccata non fuerint, ad evitandum iudicium sacris locis post mortem non valent adiuvari»¹⁹, per cui è inutile per un peccatore che non si è pentito cercare la sepoltura presso le tombe dei santi martiri, e anzi, non solo «eos loca sacra non liberent sed etiam culpa temeritatis accusent»²⁰, perché in ogni caso questi saranno cacciati dalla chiesa, son solo metaforicamente

¹⁶ *Dial.* IV, 55, 2-3, vol. II, pp. 332-333: «Qui videlicet exterriti ad sua strata reversi sunt. Mane autem facto, aperientes sepulcrum in quo isdem Valentinus positus fuerat, eius corpus non invenerunt. Cumque extra ecclesiam quaerente ubi proiectum esset, invenerunt hoc in sepulcro alio positum ligatis adhuc pedibus, sicut de ecclesia fuerat abstractum».

¹⁷ *Dial.* IV, 53, vol. II, pp. 328-329: una monaca, pur continente nella carne, si era macchiata del peccato a causa dell'eccessiva loquacità e del pettegolezzo. Quando morì, fu sepolta nella chiesa del martire Lorenzo, ma quella stessa notte il custode ha una visione in cui la vede trascinata davanti all'altare e segata a metà: una parte era lasciata intatta, mentre l'altra era bruciata. La mattina dopo apparivano i segni di una reale bruciatura esattamente nel punto in cui, secondo la visione, la monaca era stata bruciata.

¹⁸ *Dial.* IV, 56, vol. II, pp. 332-335: un tintore è sepolto nella chiesa del martire Gennaro, presso la porta di san Lorenzo. La notte successiva alla sepoltura il custode sentì ripetutamente le urla del suo spirito, "Brucio, brucio", e riferisce il fatto alla moglie del defunto, che invia nella chiesa alcuni membri della corporazione dei tintori perché controllino lo stato della tomba del marito. Quando questi, però, aprono il sepolcro lo scoprono vuoto, e in nessun modo si riesce a ritrovare il corpo del tintore. Un ultimo episodio è quello che riguarda il patrizio Valeriano, anch'egli uomo indegno di una sepoltura in chiesa. Il martire Faustino, a cui era stata dedicata la chiesa, appare in sogno al custode, ordinandogli di dire al vescovo di allontanare quelle *foetentes carnes*, e che se non l'avesse fatto sarebbe morto entro trenta giorni. Ma il custode non ebbe il coraggio di riferire la rivelazione e, nuovamente avvertito, mantiene per sé le parole del santo. Al trentesimo giorno il vescovo della città morì inaspettatamente; in *Dial.* IV, 54, vol. II, pp. 328-331.

¹⁹ *Dial.* IV, 53, 3, vol. II, pp. 328-329.

²⁰ *Dial.* IV, 55, 4, vol. II, pp. 332-333.

ma anche fisicamente. Insomma, esattamente all'opposto dei sepolcri dei santi,

ad extincta namque eorum corpora viventes aegri veniunt et sanantur, periuri veniunt et daemónio vexantur, daemóniaci veniunt et liberantur, leprosi veniunt et mundantur, deferuntur mortui et suscitantur²¹.

Chi si avvicina alle spoglie dei santi con animo puro viene aiutato nello spirito e nel corpo, ma coloro che invece se ne avvicinano indegnamente, con una sepoltura non opportuna o come spergiuri, sono puniti e allontanati.

Nel tredicesimo capitolo del libro III Gregorio racconta che durante l'assedio della città ad opera dei Goti il re Totila ordina che tutti gli abitanti vengano uccisi e che al vescovo venga tolta una striscia di pelle dalla testa fino al calcagno e quindi decapitato. L'ordine viene eseguito e la salma del santo vescovo viene gettata dalle mura, ma alcuni uomini la seppelliscono insieme al corpo di un bambino. Una volta finito l'assedio, gli abitanti che erano scampati alla strage disseppelliscono il vescovo per dargli degna sepoltura, e mentre

invenerunt corpus pueri pariter humati utpote iam die quadragesimo tabe corruptum et vermibus plenum, corpus vero episcopi ac si die eodem esset sepultum et, quod est adhuc magna admiratione venerandum, quia ita caput eius unitum fuerat corpori ac nequaquam fuisset abscisum, sic videlicet ut nulla vestigia sectionis appareret. Cumque hoc et terga verterent, exquirentes si quod signum vel de alia monstrari incisione potuisset, ita sanum atque intemeratum omne corpus inventum est, ac si nulla hoc incisio ferri tetigisset²².

Non solo il corpo di Ercolano si era conservato perfettamente intatto, come se fosse stato sepolto il giorno stesso, ma si era addirittura risanato laddove era stato oltraggiato dai Goti, a dimostrazione che le sue virtù erano tali che anche le spoglie ne esibivano l'integrità con un tale prodigio. Per comprendere appieno questo episodio occorre fare riferimento al sesto capitolo del libro IV, in cui Gregorio dimostra al diacono Pietro che lo spirito sopravvive al corpo, perché la spiegazione culmina con l'esplicitazione del rapporto che esiste tra la condizione dell'anima dopo la morte e la capacità delle sue spoglie di operare miracoli:

Pensa itaque eorum animae qualiter vivunt illic ubi vivunt, quorum hic et mortua corpora in tot miraculis vivunt. Si igitur vitam animae manentis in corpore deprehendis ex motu membrorum, cur non perpendis vitam animae post corpus etiam per ossa mortua in virtute miraculorum?²³

Il corpo diventa lo specchio della condizione privilegiata in cui si trova la sua anima, e senza che Gregorio si interroghi troppo sulla sorte dei santi dopo la morte, appare tuttavia evidente che questa deve essere particolare. Il pontefice tratta dello stesso argomento anche

²¹ *Dial.* IV, 6, 1, vol. II, pp. 192-193.

²² *Dial.* III, 13, 2-3, vol. II, pp. 48-51.

²³ *Dial.* IV, 6, 2, vol. II, pp. 192-193.

nel quindicesimo capitolo del libro III, in cui racconta di Eutizio, monaco della provincia di Norcia, che «*maius post mortem claruit in virtutibus signorum*». Tra questi *signa* Gregorio ne riporta uno in particolare, ovvero l'uso degli abitanti della sua città di offrire la sua tunica al cospetto di Dio ogni volta che mancava la pioggia e la siccità devastava i campi, così che miracolosamente iniziava a piovere:

*ex qua re patuit eius anima quid virtutis intus, quid meriti haberet, cuius foris ostensa vestis iram conditoris averteret*²⁴.

La virtù intima di Eutizio e i suoi meriti sono tali che la sola ostensione della sua tunica è sufficiente a placare l'ira di Dio, a dimostrazione della condizione privilegiata della sua anima.

Ma i resti dei santi non compiono solo miracoli benefici, che aiutano la popolazione dei fedeli negli affari privati e pubblici, perché se il santo si vede in qualche modo oltraggiato punisce chi si macchia di una simile colpa, con pene che variano a seconda della gravità del peccato. È quel che succede a un contadino che aveva poggiato una cassa piena di frumento sulla tomba dell'abate Equizio, senza preoccuparsi «*quantus qualisque vir illic iaceret*».

*Cum repente turbo caelitus factus, rebus illic omnibus in sua stabilitate manentibus, arcam, quae superposita sepulcro eius fuerat, extulit longeque proiecit, ut palam cuncti cognoscerent quanti esset meriti is cuius illic corpus iaceret*²⁵.

Si scatena improvvisamente una tempesta che scaraventa lontano la cassa di frumento che era stata collocata sulla tomba del santo, mentre tutti gli oggetti che si trovavano nell'oratorio rimangono fermi al loro posto. Il contadino si è semplicemente rivelato ingenuo, e non ha certo compiuto un atto particolarmente grave o con cattive intenzioni, per cui il santo si è limitato a spostare quella cassa che disturbava la sua tomba, senza che ci fosse alcuna conseguenza per l'ingenuo rustico.

La punizione si rivela ben più grave quando ci si macchia di un peccato compiuto intenzionalmente, ed è il caso della nobile matrona della Tuscia che doveva partecipare alla consacrazione di un oratorio a san Sebastiano, ma che la sera prima non era riuscita a conservarsi pura, vinta dal desiderio carnale:

Cumque, mane facto, conscientiam deterreret perpetrata carnis delectatio, processionem vero imperaret verecundia, plus erubescens vultum hominum quam Dei iudicium metuens, cum socru sua ad dedicationem oratorii processit. Mox vero reliquiae Sebastiani martyris oratorium sunt ingressae, eandem praedictae matronae nurum spiritus malignus arripuit et

²⁴ *Dial.* III, 15, 18, vol. II, pp. 72-73.

²⁵ *Dial.* I, 4, 20, vol. I, pp. 46-47.

coram omni populo vexare coepit²⁶.

Lo spirito maligno si impossessa della donna esattamente nel momento in cui le reliquie di san Sebastiano entrano nell'oratorio²⁷, a dimostrazione che sono proprio queste a procurare il castigo alla donna per il suo comportamento non rispettoso: la matrona si è preoccupata più del giudizio degli uomini che non di quello di Dio, e per questo è stata punita.

Come il corpo di Eutizio punisce l'incauto contadino per dimostrare a tutti quanto grandi siano i suoi meriti, così agiscono le reliquie di san Sebastiano nei confronti della matrona che non si era presentata in condizioni adeguate ad assistere alla loro collocazione nell'oratorio. La punizione viene inflitta proprio per una dimostrazione del valore del santo: è il miracolo che svela la santità, e questa rivelazione determina timore reverenziale e rispetto per il corpo o le reliquie del *vir Dei*. D'altronde questi episodi si riallacciano anche alle sventure che capitano a chi oltraggia il santo in vita²⁸, a ulteriore dimostrazione del legame che esiste tra il santo vivo e i suoi resti, siano questi il suo corpo o sepolcro, siano solo le sue reliquie. Nel nono capitolo del libro I Gregorio teorizza il rispetto timoroso che si deve avere verso i santi con queste parole:

Qua in re, Petre, pensandum est quantus sit sanctis viris timor exhibendus; templa enim Dei sunt. Et cum ad iracundiam sanctus vir trahitur, quia alius ad irascendum nisi eiusdem templi inhabitator excitatur? Tanto ergo metuenda est ira iustorum, quanto et constat quia eorum cordibus ille praesens est, qui ad inferendam ultionem quam voluerit invalidus non est²⁹.

I santi sono *templa Dei*, ed evidentemente anche i loro sepolcri e le loro reliquie, se gli effetti della mancanza di *timor* nei loro confronti provoca sempre una conseguenza negativa, che può essere anche grave come nell'episodio delle reliquie di san Sebastiano: occorre quindi che quanti si avvicinano alle reliquie e ai corpi dei santi lo facciano rispettando alcune regole.

²⁶ *Dial.* I, 10, 2, vol. I, pp. 80-83.

²⁷ Sofia Boesch Gajano, *Demoni e miracoli nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études Augustiniennes, Paris 1981, pp. 263-81.

²⁸ Nei *Dialogi* gli episodi in tal senso sono numerosi, a partire da Giuliano, difensore della Chiesa di Roma, inviato dal papa perché portasse Eutizio presso di lui, che raggiunge il luogo dove si trovava il santo con atteggiamento sfrontato e insolente, ma la sola vista del *vir Dei* lo atterri al punto tale da farlo vacillare e camminare a stento (*Dial.* I, 4, 12, vol. I, pp. 40-41); si è puniti anche quanto si disubbidisce a un santo, come il monaco che si allontana dal monastero contro la volontà di Benedetto, e lungo la strada incontra un drago (*Dial.* II, 25, vol. I, pp. 182-185).

²⁹ *Dial.* I, 9, 9, vol. I, pp. 72-73.

4. «Corpus» e «reliquia»

In tutti i *Dialogi* non si trova un'esplicita teorizzazione del concetto di reliquia, eppure dalle sue parole sembra che Gregorio ne abbia un'idea ben precisa, e proprio a partire dagli episodi che racconta si può ricostruire un quadro ben preciso. *In primis* occorre osservare che le spoglie mortali degli uomini, siano essi santi o semplici fedeli, conservano un legame con la loro anima anche dopo la morte, e la loro condizione terrena riflette in qualche modo quella oltremondana. L'anima del santo si trova evidentemente in un luogo privilegiato, forse a contatto con Dio, e Gregorio dice chiaramente che la *potentia* miracolosa deriva proprio da questo: «pensa itaque eorum animae qualiter vivunt illic ubi vivunt, quorum hic mortua corpora in tot miraculis vivunt»³⁰. Il santo rimane in qualche modo presso i suoi resti, ed è proprio il miracolo che dimostra la sua *praesentia*³¹ anche laddove può essere dubitata, così che il fedele possa rafforzarsi nella fede, e in questo rappresenta un valido aiuto per l'edificazione morale del singolo. Ma occorre anche ricordarsi che la reliquia e il santo esigono rispetto, e si può leggere nelle pagine dei *Dialogi* un'attenzione ad alcuni principi secondo cui ci si deve accostare ai resti dei santi: *reverentia* e *timor*, come verso il santo in vita.

Nel caso di Fortunato da Todi, in cui si evidenzia il legame tra i miracoli compiuti in vita e quelli presso il suo sepolcro, si vede con chiarezza come il corpo del santo conservi la *vis* benefica che era stata del santo vivo. Gregorio propaga principalmente una santità di tipo monastico e clericale, i santi di cui racconta si sono distinti per la perfezione ascetica, quindi per la continenza della carne: il corpo diventa il primo e principale testimone delle *virtus intima* del santo e le sue spoglie mortali che operano miracoli diventano l'elemento certificante la santità. Questa capacità non è però esclusiva della salma e della tomba del *vir Dei*, ma è anche delle sue reliquie, che entrando in contatto con il santo, in vita o dopo la morte, acquisiscono la stessa *vis* benefica. In altre parole, come il *vir Dei* lascia parte della sua *virtus* nel proprio corpo dopo la morte, allo stesso modo questa *virtus* rimane negli oggetti che sono entrati in contatto con lui.

Sebbene un confronto tra i due elementi possa far sembrare che il concetto di reliquia contenga anche il corpo del santo e il suo sepolcro, è necessario sottolineare che nella

³⁰ *Dial.* IV, 6, 2, vol. II, pp. 192-193.

³¹ Pierre Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, in *Épopée, légendes et miracles* («Cahiers d'études médiévales», 1), Université de Montréal. Institut d'études médiévales, Montréal 1974, pp. 11-102; William D. McCready, *Signs of sanctity. Miracle in the thought of Gregory the Great* («Studies and texts», 91), Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto 1989.

terminologia dei *Dialogi* il termine *reliquia* è utilizzato solo per indicare gli oggetti che sono entrati in contatto con il santo o parti delle sue spoglie, ma mai la salma nella sua interezza o la tomba. Tale distinzione è talmente forte, che nel trentottesimo capitolo del libro II, Gregorio fa dire al suo diacono Pietro che i santi compiono i miracoli più grandi proprio dove non sono sepolti, ma solo in presenza delle loro reliquie³². Gregorio si sente in dovere di giustificare tale differenza, sostenendo che ciò avviene solo per fortificare maggiormente la fede di chi vacilla: i santi compiono innumerevoli miracoli laddove giace il loro corpo, ma ne compiono ancora di più grandi laddove il fedele può dubitare della loro presenza³³. Non si tratta quindi di una differenza di qualità della reliquia (corporea o da contatto), quanto piuttosto di una diversità nelle circostanze in cui il santo opera.

³² «Quidnam esse dicimus, quod plerumque in ipsis quoque patrociniis martyrum sic esse sentimus, ut non tanta per sua corpora quanta beneficia per reliquias ostendant, atque illic maiora signa faciant, ubi minime per semetipsos iacent?»; in *Dial.* II, 38, 2, vol. I, pp. 214-217.

³³ «Ubi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium, Petre, non est quid multa valeant signa monstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari utrumne ad exaudiendum ubi praesentes sint, ubi constat quia in suis corpibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare»; in *Dial.* II, 38, 3, vol. I, pp. 216-217.

QUARTO CAPITOLO

LE RELIQUIE NEL «REGISTRUM EPISTOLARUM»

1. Un punto di vista condizionato dalla tradizione del «Registrum epistolarum»

Giovanni Immonide, storico e scrittore¹ della seconda metà del IX secolo, ci descrive il *Registrum epistolarum*² composto da quattordici libri papiracei, che scandiscono gli anni di pontificato di Gregorio Magno a partire dall'indizione³, secondo una divisione voluta dallo stesso pontefice e che si è conservata nelle edizioni moderne⁴. D'altronde, era uso comune dei personaggi pubblici a cavallo tra la tarda antichità e l'alto Medioevo organizzare la propria corrispondenza in un'opera coerente con lo scopo di controllarne la pubblicazione, e Gregorio non era certo estraneo a questo genere di attenzioni⁵. La diffusione del suo epistolario, infatti, è stata molto ampia, e già dalla prima metà dell'VIII secolo cominciano a formarsi delle raccolte che ne comprendevano solo una parte, selezionando le lettere a seconda dell'uso che

¹ Girolamo Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in «Buletino per l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 68 (1956), pp. 33-89; Claudio Leonardi, *Johannes, 92. J. Diaconus (Beiname Hymmonides wohl Patronymikon)*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. V, Metzler, Stuttgart 1990, col. 569; Girolamo Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*, in *Europa medievale e mondo bizantino: contatti effettivi e possibilità di studi comparati. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH, (Montreal, 29 agosto 1995)* («Nuovi studi storici», 10), a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1997, pp. 163-77.

² L'edizione a cui si fa riferimento è quella curata da Paul Ewald e Ludo-Moritz Hartmann (*Gregorii I papae Registrum Epistularum*, in *MGH, Epp.*, vol. I-II). Per un confronto e per le integrazioni si affianca l'edizione a cura di Vincenzo Recchia (*Gregorio Magno, Lettere* [«Opere di Gregorio Magno», v/1-4], 4 voll., a cura di Vincenzo Recchia, Città Nuova, Roma 1996-1999) che riproduce il testo latino edito da Dag Norberg (*S. Gregorii Magni Registrum Epistularum* [CCSL, 140-140A], edito da Dag Norberg, Brepols, Turnhout 1982), e che presenta alcune differenze nella numerazione delle lettere e della varianti nelle stesse lettere. Le lettere del *Registrum* saranno indicate riportando il volume, la numerazione delle lettere secondo l'ordine degli *MGH* ed eventualmente la pagina dell'edizione di riferimento.

³ Iohannes Diaconus, *Vita Gregorii, Praefatio*, col. 62C; IV, 71: «Si cui tamen, ut assolet, visum fuerit aliter, ad plenitudinem scrinii vestri [Giovanni VIII] recurrens, tot carticios libros epistolarum eiusdem Patris [Gregorio], quot annos probatos vixisse, revolvat».

⁴ Per un'approfondimento sul *Registrum epistolarum*, cfr. Dag Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica* («Uppsala Universitets Årsskrift», 4; 7), 2 voll. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1937; 1939; Paul Meyvaert, *The registrum of Gregory the Great and Bede*, in «Revue bénédictine», 80 (1970), pp. 162-166; Dag Norberg, *Qui a composé les lettres des Grégoire le Grand?*, in «Studi medievali», 3ª serie, 21 (1980), pp. 1-17; Id., *Praefatio*, in *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum* (CCSL, 140), edito da Id., Brepols, Turnhout 1982, vol. I, pp. v-xii; Lucia Castaldi, *Il «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in «Filologia mediolatina», 11 (2004), pp. 55-95.

⁵ Giles Constable, *Letters and letter-collections* («Typologie des sources du Haut Moyen Âge», 17), Brepols, Turnhout 1976, pp. 29-30.

se ne intendeva fare: prima del 715 Beda ne avrebbe commissionato una selezione da usare come fonte per la sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*⁶, mentre ai tempi di Adriano I (772-795) furono estrapolate quasi settecento lettere decretali raccolte in due volumi, per costruire evidentemente una raccolta autorevole. In età carolingia si sviluppano quindi una serie di *collectiones excerptae*, mentre il *Registrum lateranense*, l'originale organizzato da Gregorio, viene perduto, sicuramente dopo il IX secolo perché nella sua *Vita Gregorii* Giovanni Immonide ne fa un uso massiccio, ed evidentemente poteva consultarlo direttamente dallo *scrinium*⁷, se spesso fa riferimento a episodi che non sono contenuti nelle lettere sopravvissute ma le cui notizie sembrano provenire comunque dall'epistolario.

Il testo è stato ricostruito prima da Paul Ewald e Ludo-Moritz Hartmann per gli *MGH*⁸, poi da Dag Norberg per il *CCL*⁹, a partire da quattro *collectiones* di riferimento tutte estrapolate dal *Registrum Lateranense* nel'VIII secolo: il *Registrum Hadrianum (R)*, ovvero i due volumi delle lettere decretali raccolte per Adriano I (772-795), con 684 epistole ordinate secondo l'anno di indizione e i cui codici più antichi risalgono al IX secolo; la *collectio C*, che contiene duecento epistole in codici che partono dal IX secolo; la *collectio Pauli (P)*, che con un numero minore di lettere sembra essere la più antica con codici databili anche all'VIII secolo; la *collectio Bedae*, ovvero le lettere inserite nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* e che derivano dalla *collectio* commissionata al suo monaco. A queste *collectiones* si aggiungono le *epistulae authenticae* della *collectio Hispana*, una raccolta canonica il cui primo nucleo risalirebbe al 634, con successive integrazioni dell'VIII e IX secolo, e che insieme ai *concilia*, in numero variabile a seconda della redazione, contiene 103 *epistulae decretales*, da Damaso (366-384) a Gregorio Magno¹⁰. Molte lettere sono presenti contemporaneamente in più *collectiones*, ma con le caratteristiche di ciascuna di queste raccolte: *Beda* riporta sempre la *superscriptio*, la *subscriptio* e l'*ascriptio diei* per intero, mentre *P* ed *R* riportano solo l'*ascriptio diei* in modo incompleto. Già nell'VIII secolo si avverte la necessità di riunire queste *collectiones* per farne un *corpus* unitario, così che compaiono numerose raccolte più

⁶ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, *Praefatio*: «Qui videlicet Nothelmus postea Romam veniens, nonnullas ibi beati Gregorii papae simul et aliorum pontificum epistulas, perscrutato eiusdem sanctae ecclesiae Romanae scrinio, permissu eius, qui nunc ipsi ecclesiae praeest Gregorii pontificis, invenit, reversusque nobis nostrae historiae inserendas cum consilio praefati Albini reverentissimi patris adtulit».

⁷ Leonardi Claudio, *Johannes*, 92. *J. Diaconus* op. cit.: «Eine bedeutende Vita Gregors d. Gr. (BHL 3641) in 4 B. mit zahlreichen eingefügten Briefen aus dem Papstregister».

⁸ Ludo-Moritz Hartmann, *Prooemium*, in *Gregorii I papae Registrum Epistularum* op. cit., vol. II, pp. VII-XLIII.

⁹ Dag Norberg, *Praefatio*, in *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum* op. cit., vol. I, pp. V-XII.

¹⁰ Per un approfondimento si veda: Gonzalo Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana. Vol. I. Estudio* («Monumenta Hispaniae Sacra. Series canonica», 1), CSIC, Madrid 1966.

ampie, sempre più confuse e lontane dal perduto archetipo del Laterano, e che generalmente comprendono due o tre delle *collectiones P, C* ed *R*, con codici che risalgono al IX secolo, ma con numerosi altri esemplari nei secoli successivi¹¹.

2. La rete relazionale di Gregorio Magno

Anche solo da questa breve esposizione delle vicende del *Registrum epistolarum* si intuisce la complessità della ricostruzione non solo del testo delle singole lettere, di cui peraltro molte sono andate perdute, ma anche del *corpus* nel suo insieme, perché l'ordine e la forma originariamente voluti da Gregorio sono stati inevitabilmente compromessi. Nonostante questa massiccia rielaborazione, il *Registrum* rappresenta una ricca fonte per lo studio dei rapporti internazionali del primo Medioevo e dimostra l'ampiezza delle relazioni di Gregorio, giustamente François Bougart definisce mondiali¹².

La maggioranza delle lettere sono indirizzate ai vescovi, generalmente appartenenti alla sua metropoli del Centro e del Sud Italia¹³, e con i quali parla prevalentemente di amministrazione ecclesiastica. Con gli altri vescovi italiani, Milano, Aquileia e Venezia, i temi trattati riguardano soprattutto la difficile situazione italica e le divisioni della Chiesa¹⁴. Sono

¹¹ Lo studio più approfondito a riguardo si trova in: Dag Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica* («Uppsala Universitets Årsskrift», 4; 7), Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1937; 1939. Più recente è l'introduzione di Vincenzo Recchia all'edizione del *Registrum Epistolarum* (Vincenzo Recchia, *Introduzione*, in Gregorio Magno, *Lettere* op. cit., vol. I, pp. 20-33), che riporta in breve l'analisi fatta da Dag Norberg.

¹² François Bougard, «*Petitor et medius*»: le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo. Atti della LVIII settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 299-339, p. 301 per la citazione. Per una visione d'insieme del quadro di relazioni internazionali di Gregorio Magno, cfr., anche, *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Atti della VII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (7-13 aprile 1959)*, 2 voll., Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1960; Lelia Cracco Ruggini, *Gregorio Magno e il mondo mediterraneo*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* («Atti dei convegni Lincei», 209), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 11-51; *Gregorio Magno, l'impero e i «regna». Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli Studi di Salerno, Osservatorio dell'Appennino Meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, a cura di Claudio Azzara, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

¹³ Friedrich Prinz, *Papa Gregorio Magno, il monachesimo siciliano e dell'Italia meridionale e gli inizi della vita monastica presso gli Anglosassoni*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, a cura di Salvatore Pricoco, Francesca Rizzo Nervo, Teresa Sardella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, pp. 7-20; Domenico Argiolas, *Aspetti dell'opera evangelizzatrice di papa Gregorio Magno nei confronti della Sardegna*, in «Theologica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», 2 (1993), pp. 239-76; Silvia Bettocchi, *La Calabria nel «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, «*Vetera Christianorum*», 35 (1998), pp. 17-38.

¹⁴ Jean Durliat, *L'évêque et sa cité en Italie byzantine d'après la correspondance de Grégoire le Grand*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la VI^e Rencontre d'histoire religieuse organisée par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées (Université d'Angers) (Fontevraud les 14 et 15*

presenti anche i vescovi delle altre sedi occidentali¹⁵, che spesso si rivolgono al pontefice per dirimere le questioni più complicate o più semplicemente per conservare i contatti con Roma, mentre con l'Oriente Gregorio comunica mediante i patriarchi, sia collettivamente, come nella lettera sinodica (*Ep.* I, 24), sia singolarmente. Gregorio dimostra di avere un rapporto più intimo con Anastasio, ex patriarca di Antiochia, al quale indirizza otto lettere¹⁶ e che appoggia costantemente durante il periodo di allontanamento dalla sua sede episcopale. Oltre ai vescovi nel *Registrum* si trovano anche trentatré lettere indirizzate a monaci e tre ad abati.

I rapporti con la corte costantinopolitana sono frequenti¹⁷, a partire dalle lettere inviate all'imperatore Maurizio (582-602) e a Costantina, ben undici¹⁸, e al suo successore Foca¹⁹ (*Epp.* XIII, 34; 41). Gregorio scrive anche a personaggi appartenenti all'*entourage* imperiale, che ha conosciuto durante il suo soggiorno nella capitale come apocrisario di Pelagio II. Con alcuni di questi dimostra di avere anche un buon rapporto d'amicizia, con una corrispondenza che si protrae lungo tutto il suo epistolario, tra cui anche Teoctista, sorella di Maurizio, Andrea, uomo di fiducia della famiglia imperiale, Teoctisto, cognato dell'imperatore, e Teodoro, medico personale di Maurizio.

Il *Registrum* conserva anche le lettere scritte ai regnanti dell'Occidente²⁰, prevalentemente indirizzate alla Gallia. La regina d'Austrasia Brunilde è quella che gode di una maggiore attenzione, uno degli interlocutori più proficui²¹, soprattutto perché costantemente presente ai vertici della corte franca e per un lungo periodo reggente per i nipoti Teodorico e Teodoberto. Alle numerose lettere a Brunilde, se ne aggiungono quasi

octobre 1983), Université d'Angers, Angers 1984, pp. 21-32.

¹⁵ Domingo Ramos-Lissón, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. I (*Studi Storici*), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 187-98; Luce Pietri, *Grégoire le Grand et la Gaul: le projet pour une réform de l'Église gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi storici*), pp. 109-28; Josep Vilella Masana, *Gregorio Magno e «Hispana»*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, vol. I (*Studi storici*), op. cit., pp. 167-86; *L'Église et la mission. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand. Actes du colloque d'Arles de 1998*, éd. par Christophe De Dreuille, Les Éditions du Cerf, Paris 2000.

¹⁶ *Epp.* I, 7; 24; 25; V, 41; 42; VII, 24; 31; VIII, 2.

¹⁷ Lelia Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantine*, in *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly 15-19 sept. 1982)*, éd. par Jacques Fontaine, Robert Gillet, Stan Pellistrandi, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986, pp. 83-94.

¹⁸ *Epp.*, III, 61; IV, 30; V, 30; 36-39; VI, 16; 61; VII, 6; 30.

¹⁹ *Epp.*, XIII, 34; 41.

²⁰ Per una visione d'insieme, cfr. Manlio Simonetti, *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, in «*Vetera Christianorum*», 34 (1997), pp. 311-27; Giorgio Cracco, *Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno*, in *Il papato e L'Europa*, a cura di Gabriele de Rosa, Giorgio Cracco, Rubettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 13-54.

²¹ *Epp.*, VI, 5; 55; 57; VIII, 4; IX, 215; 226; XI, 47; 50; XIII, 9.

altrettante al figlio Childeberto e ai nipoti²², costituendo una raccolta unica per quel che riguarda l'Occidente, e che non sarà neanche lontanamente paragonabile alla corrispondenza con gli altri regni europei. Infatti, sono conservate solo due lettere a Reccaredo²³, due ai sovrani del Kent, in Inghilterra²⁴, e appena cinque a quelli longobardi²⁵, lasciando uno squilibrio che stupisce, soprattutto se si considera che almeno per quanto riguarda i Longobardi i contatti dovevano essere molto più frequenti. Occorre tuttavia considerare che gran parte della corrispondenza, come detto, è andata perduta e le lettere con i sovrani franchi hanno goduto di maggior fortuna – pur non escludendo una maggiore frequenza di contatti con i Franchi – per il recupero della memoria di Gregorio da parte dei carolingi.

La distribuzione geografica e gerarchica degli interlocutori di Gregorio spazia quindi dai vescovi dell'Occidente all'imperatore d'Oriente, disegnando una rete che coinvolge tutto l'*Orbis christianus*. In Oriente come in Occidente scrive ai regnanti, ma se per alcune questioni il pontefice si rivolge direttamente ai re e all'imperatore, per faccende più delicate preferisce passare attraverso personaggi a lui più favorevoli. Tra l'Oriente e l'Occidente vi è però una sostanziale differenza, perché a Costantinopoli i suoi interlocutori sono prevalentemente personaggi vicini all'imperatore, suoi collaboratori e tutti uomini, ad eccezione di Teoctista, sorella di Maurizio, e di Costantina, sua moglie. In Occidente invece Gregorio scrive spesso alle regine, e ciò è particolarmente evidente con Brunilde, a cui sono rivolte la maggioranza delle lettere dirette nel regno franco, ma anche quando cerca dei contatti coi Longobardi, con cui i rapporti erano tesi, Gregorio preferisce rivolgersi alla regina, soprattutto per la fede cattolica, seppur tricapitolina, che la rendeva un interlocutrice più avvicinabile rispetto al re ariano.

La presenza delle reliquie è costante lungo tutto l'epistolario e viene utilizzata su due differenti piani: la reliquia come oggetto di venerazione, da trattare secondo determinate regole e dimostrando loro il dovuto rispetto; la reliquia come dono prezioso, per rinsaldare i vincoli con interlocutori importanti sia occidentali che orientali, con una predilezione per la *clavis beati Petri*, una piccola riproduzione in oro della chiave della confessione di S. Pietro in cui veniva inserito un frammento delle reliquie dell'apostolo Pietro. In quest'ultimo senso Gregorio si colloca lungo la linea che hanno tracciato i suoi predecessori, che hanno già utilizzato la reliquia come dono; tuttavia la caricherà di ulteriori significati che in precedenza

²² *Epp.*, v, 60; vi, 6; 49; ix, 212-213; xi, 46; 48; 49; xiii, 7.

²³ *Epp.*, xi, 228-229.

²⁴ *Epp.*, xi, 35; 37.

²⁵ *Epp.*, vi, 4; 33; ix, 66-67; xiv, 12.

erano più latenti e che ora, invece, diventeranno più espliciti e più funzionali alla Sede apostolica.

3. «Reliquiae», «sanctuarium» e «benedictiones»

Nelle lettere del *Registrum* in cui si parla di reliquie Gregorio utilizza principalmente tre termini, *reliquia*, *sanctuarium* o *benedictio*, scegliendo l'uno piuttosto che l'altro a seconda del contesto della lettera e del senso che vuole trasmettere. Come ha ben osservato John McCulloh, «for Gregory the term *reliquiae* has two distinct meanings: it can designate either corporeal relic or representative relics, objects sanctified by contact with the body of a saint»²⁶, e in conformità con quanto appare nei *Dialogi* designa solo una parte del corpo o gli oggetti entrati in contatto con il santo, in vita o dopo la morte, ma mai la salma nella sua interezza. La parola, sempre al plurale, compare quasi esclusivamente nelle lettere in cui Gregorio parla della consacrazione di edifici di culto²⁷, ad eccezione del passo in cui spiega all'imperatrice Costantina²⁸ come i Romani vedano una reliquia autentica anche in un *brandeum* entrato in contatto con il sepolcro di un santo, a differenza dei Greci che invece considerano tale solo un frammento del corpo²⁹.

Gregorio scrive molte lettere in cui ordina di collocare le reliquie in nuovi edifici per la loro dedicazione oppure di concederle per lo stesso scopo. In questi casi compare sempre il termine *sanctuarium*, al plurale come *reliquiae*, generalmente in una formula che si ripete pressoché identica ben nove volte: «sanctuarium vero suscepta sui cum reverentia collocabis»³⁰. Il termine può indicare sia il reliquiario che le reliquie, sebbene possa sembrare che il primo significato sia quello più stretto, come nell'epistola 43 del libro VI, in cui parla di *reliquiarum sanctuarium*, e la stessa formula che utilizza per la consacrazione degli oratori potrebbe riferirsi tanto alle reliquie quanto al loro reliquiario. Secondo McCulloh i due termini hanno quasi un identico significato, pur sostenendo che *sanctuarium* ha un legame con il sepolcro, perché nelle lettere in cui chiede le reliquie a sette diversi vescovi, Gregorio sa di rivolgersi agli unici che hanno l'autorità sulle tombe in questione³¹:

²⁶ John M. McCulloh, *The cult of relics in the letter and «Dialogues» of pope Gregory the Great: a lexicographical study*, in «Traditio», 32 (1976), p. 154.

²⁷ *Epp.* I, 52; III, 19; IV, 8; V, 15; VI, 45; 48; IX, 49; 183; XI, 5; 13; 20; 55.

²⁸ Figlia di Tiberio e Anastasia, il suo nome era originariamente Augusta, ma prese il nome di Costantina quando fu data in sposa al futuro imperatore Maurizio. Ebbero nove figli, sei maschi e tre femmine. Alla morte di Maurizio fu posta sotto arresto insieme alle tre figlie, in *PLRE*, vol. III, p. 337-339.

²⁹ *Ep.* IV, 30.

³⁰ *Ep.* I, 52; II, 9; 15; VI, 22; IX, 49; 58; 71; 180; 183.

³¹ John M. McCulloh, *The cult of relics* op. cit., pp. 158-165.

Gloriosus filius noster Gregorius expraefecto sanctuariorum beatorum martyrum in diocesi vestrae locis quiescentium sibi postulat debere concedi, in quorum honorem basilicam propriis sumptibus aedificare desiderat³².

Questa idea non si dimostra una costante, perché in altri casi non vi è alcun richiamo al sepolcro: in riferimento alla vera Croce³³, ai *sanctuariorum* dei santi Stefano, Pancrazio e Euplus³⁴, e al *reliquiarum sanctuariorum* del solo santo Stefano³⁵. L'ambiguità della lettera ai sette vescovi, in cui *sanctuariorum* può avere semplicemente il significato di reliquia, e l'assenza in molte lettere del legame con il sepolcro fa pensare piuttosto che questa parola costituisca per Gregorio un esatto sinonimo di *reliquia*, osservando però che sembra essere preferito a quest'ultima nella formula di consacrazione e che quindi con ogni probabilità costituisca un termine tecnico.

Lo spettro semantico del terzo vocabolo, *benedictio*, è più ampio perché non solo identifica la reliquia e il suo reliquiario, ma è utilizzato anche in altri contesti che esulano completamente dal discorso sulle reliquie³⁶. Nell'epistola a Giovanni, inviato in Spagna per controllare l'episcopato di Malaga, il termine indica la benedizione come la intendiamo noi oggi: Gregorio scrive, a proposito del vescovo Stefano, che «viatici ei benedictio non negetur»³⁷. In questo caso non ci può essere alcuna ambiguità e il senso che si può dare a *benedictio* non può che essere quello della benedizione che il vescovo non può negare ai *viatici*, ai viaggiatori che passano per la sua diocesi.

Il termine compare più spesso con il significato di dono, sia quando ringrazia nel riceverne uno, sia quando è lui a inviarlo. Ciò è evidente nella lettera scritta a Eulogio, vescovo di Alessandria, che Gregorio ringrazia per i doni ricevuti: «et quidem *benedictio*, quam sine epistula transmisisti, data atque suscepta est». Il fatto che Gregorio aggiunga poi «sed quia me plus lingua vestra quam data laetificet, minoris gratiae esse credidi quae dabantur», fa propendere che il dono non consista in una reliquia, perché è difficile che il pontefice ne avrebbe sminuito l'importanza in questo modo, seppur per lusingare Eulogio³⁸. È ancora più esemplare la lettera inviata in risposta a un ignoto presbitero di nome Filippo, in cui si legge: «*benedictionem* parvulam sanctitati vestrae L solidos transmisisti»: il significato di

³² Ep. IX, 45. Cfr. Ep. IX, 59; 181; XI, 19; 57.

³³ Ep. II, 15.

³⁴ Ep. II, 9.

³⁵ Ep. VI, 43.

³⁶ Thomas Achim Hack, «Codex Carolinus»: Papstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert («Papste und Papsttum», 35/1-2), vol. II, Hiersemann, Stuttgart 2006, pp. 782-86.

³⁷ Ep. XIII, 47.

³⁸ Ep. XIII, 45.

benedictio è qui sicuramente quello di dono, senza alcuna possibile ambiguità³⁹.

Questa coincidenza di terminologia può essere spiegata analizzando il concetto di reliquia che si sviluppa lungo il *Registrum* e il modo in cui il termine *benedictio* viene a indicarla. Come ben si vedrà nella lettera all'imperatrice Costantina, la reliquia è sempre una concessione del santo, ad esempio nel caso delle catene degli apostoli Pietro e Paolo, che permettono che un frammento sia limato per quanti lo richiedono. È esemplare a questo proposito la formula utilizzata per i reliquiari contenenti la reliquia di Pietro:

Praeterea *benedictionem* vobis sancti Petri apostolorum principis, clavem sacratissimi sepulcri eius, in qua *benedictio* de catenis illius est inserta, transmisisimus, ut quod eius collum ligavit ad martyrium, hoc vestrum ab omnibus peccatis solvat⁴⁰.

In questo passo il termine compare due volte, prima col significato di dono, poi con quello di reliquia, sebbene in entrambi i casi la traduzione potrebbe essere ambigua: Gregorio scrive che invia una *benedictio*, un dono, che tuttavia è anche una reliquia.

In altri casi è chiamato *benedictio* anche il reliquiario, con una netta allusione alla sua componente sacra, come nella già menzionata epistola a Eulogio d'Alessandria, in cui Gregorio scrive che «multa per eandem *benedictionem* miracula fieri consueverint»⁴¹, in riferimento a una *crux parvula* contenente i frammenti delle catene degli apostoli Pietro e Paolo. Quando parla invece della *benedictio de catenis illius*, è chiaro che intenda la reliquia in senso stretto, la limatura delle catene di Pietro; tuttavia questa catena è un dono dello stesso apostolo, per cui il significato di questa seconda *benedictio* può coincidere con quello di dono, non di Gregorio bensì dello stesso santo.

In questo modo si spiega anche l'ambiguità di altre lettere, in cui può risultare difficile capire se si parla di uno scambio di reliquie o di semplici doni. Molto spesso compare, infatti, la formula secondo cui è lo stesso Pietro che omaggi con dei doni i destinatari delle lettere di Gregorio. È il caso della lettera scritta a Giuliano, a cui invia un aiuto pecuniario per il monastero che questi aveva fatto costruire a Catania; Gregorio gli scrive che deve accettare il dono *sine iniura*, perché «non heac vobis nostra oblatio, sed sancti Petri apostolorum principis *benedictio offertur*»⁴². In altri casi è più ambiguo, anche se generalmente si può distinguere dal contesto se Gregorio si riferisce a una reliquia o a un altro genere di regalo, sebbene possa rimanere il dubbio in formule come quella utilizzata per ringraziare Eulogio d'Alessandria:

³⁹ *Ep.* XIII, 28

⁴⁰ *Ep.* VIII, 33.

⁴¹ *Ep.* XIII, 45.

⁴² *Ep.* XIII, 23. Si ritrova una formula analoga anche in *Ep.* IX, 266; X, 12; XI, 1; 3; 37.

«benedictionem vero sancti Marci evangelistae et vestrae beatitudinis accepi»⁴³. In questa lettera, a partire dal contesto, si può dedurre che non si parli di reliquie, sebbene una formula analoga ricompaia per la ricezione della reliquia di un altro santo («Praeterea ex transmissione vestrae sanctitatis beati Agilegi martyris benedictionem ea caritate qua nobis est a vobis transmissa percepimus»⁴⁴); tuttavia qui il pontefice risponde che «ligna autem transmittere volui, sed quia navis parva fuit quae venit, ea portare non potuit». È impensabile che Gregorio avrebbe risposto a un dono in forma di reliquia con dei *ligna*, ma avrebbe piuttosto destinato a Eulogio qualcosa di altrettanto prezioso, presumibilmente un'altra reliquia.

In tutto l'epistolario gregoriano appare solo un caso in cui la reliquia è chiamata in un altro modo: *beneficia*. Considerato che si parla di Pietro e di Paolo, le reliquie sono sicuramente non corporee, ma si tratta della limatura delle catene dei due apostoli. Il significato del termine sembra essere del tutto analogo a quello di *benedictio*, con cui Gregorio intende la reliquia come dono del santo che la concede ai suoi fedeli, in questo caso a Brunilde regina dei Franchi⁴⁵.

Dopo questa rassegna non si può che essere d'accordo con l'osservazione fatta da McCulloh: «Gregory sends or request *reliquiae* or *sanctuarium* for the dedication of a church or altar, but he sends *benedictiones* [or *beneficia*] to individuals to wear around their necks to protect themselves from evil and illness»⁴⁶. I primi due termini si riferiscono sempre a un ambito pubblico, in cui il beneficiario è tutta la comunità perché si ha la consacrazione di un edificio che può essere visitato da più persone, mentre la *benedictio* coinvolge piuttosto la sfera privata, perché è destinata ad aiutare un'unica persona concedendole un prezioso strumento per la ricerca della Salvezza. Attraverso la concessione di una *benedictio* Gregorio svolge quindi la sua funzione di pastore, instaurando un rapporto personale con il suo interlocutore, e al contrario rimane molto più impersonale quando si tratta della dedicazione di una chiesa. Se in quest'ultimo caso il ruolo istituzionale di vescovo è l'aspetto predominante, con il dono di una reliquia si passa al contesto dell'*amicitia*, attraverso cui vengono costruite le reti relazionali.

⁴³ *Ep.* x, 21. Una formula analoga si trova in *Ep.* vii, 27: «Suscepi autem benedictionem sancti evangelistae Marci iuxta brevem vestris epistulis insertum». Tuttavia in questo caso non si può essere del tutto sicuri se si tratta di reliquie o di un semplice dono, sebbene Gregorio sembri riferirsi alla reliquia.

⁴⁴ A Domenico, vescovo di Cartagine, in *Ep.* xii, 11.

⁴⁵ *Ep.* vi, 55.

⁴⁶ John M. McCulloh, *The cult of relics* op. cit., p. 173.

4. *Le lettera a Costantina imperatrice*

Per comprendere appieno il significato della reliquia nell'epistolario e la sua identità ontologica, occorre far riferimento alla celebre lettera all'imperatrice Costantina, scritta nel 594 in risposta alla sua richiesta di avere il capo di san Paolo, o una parte del suo corpo, perché sia collocata nella basilica da lei fatta edificare a Costantinopoli in onore dell'apostolo⁴⁷. La lettera è famosa perché il pontefice si rifiuta di inviarle le reliquie richieste in quanto si trova nell'impossibilità di toccare il corpo del santo martire: i Romani non toccano le tombe dei defunti ma preferiscono inviare reliquie da contatto. Il testo è stato ampiamente studiato e l'interpretazione più comune è che Gregorio non abbia acconsentito alla richiesta dell'imperatrice per non privare Roma di una reliquia così importante; con la conservazione dell'integrità del corpo di Paolo Roma rimane l'unica sede che possiede delle reliquie corporee del principe degli apostoli, mentre concederne una parte a Costantinopoli avrebbe significato condividere questo prestigio⁴⁸. Il rifiuto di Gregorio, secondo questa interpretazione, è esclusivamente politico, perché il suo unico scopo è quello di non dividere il potere che deriva dal possesso di un sepolcro così prestigioso. In realtà la questione è molto più complessa, perché Gregorio non è solo un amministratore di ricchezze, tra cui compaiono necessariamente le reliquie dei martiri, che vuole trattenere nella sua città gli strumenti del prestigio e del potere, ma è anche un vescovo che risponde a necessità religiose, che vanno necessariamente a incidere sulla sua politica e sulla gestione dei rapporti di potere.

Per poter comprendere il significato di questa lettera, occorre prima delineare i caratteri del personaggio a cui è indirizzata, soprattutto dal punto di vista del ruolo che svolgeva all'interno della corte costantinopolitana. Costantina⁴⁹ è la figlia dell'imperatore Tiberio II (578-582) e nell'agosto del 582 si fida ufficialmente con il generale Maurizio, che è nominato cesare e quindi presentato come uno dei possibili successori. Quando Tiberio muore, Maurizio è proclamato imperatore, ma la legittimazione definitiva si ha solo nell'autunno attraverso il matrimonio con Costantina: come spesso è accaduto a Costantinopoli, la successione imperiale avviene tramite una donna che può vantare uno

⁴⁷ *Ep.* iv, 30: «Serenitas vestrae pietatis religionis studio et sanctitatis amore conspicua, propter eam quae in honore sancti Pauli apostoli in palatio aedificatur ecclesiam, caput eiusdem sancti Pauli, aut aliud quid de corpore ipsius, suis ad se iussionibus a me praecepit debere transmitti».

⁴⁸ È la prima ragione che McCulloh individua nel rifiuto di Gregorio: «Gregory could have had essentially political reasons to harkening back to the practices of an earlier day. [...] Some of the evidence adduced to show that Gregory's statement are inconsistent with his practice has little value»; in John M. McCulloh, *The cult of relics* op. cit., pp. 147-148. Cfr. Paul Goubert, *Byzance avant l'Islam*, t. II: (*Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien*), Picard, Paris 1965, pp. 140-147.

⁴⁹ Per un approfondimento su Costantina si veda: *PLRE*, vol. III, p. 337-339.

stretto legame di sangue con l'imperatore deceduto⁵⁰. Gli studi hanno dimostrato che il ruolo dell'imperatrice non si esaurisce nel momento dell'ascesa al trono del nuovo imperatore, ma rimane basilare per tutto il suo regno. *In primis*, la sua funzione nei cerimoniali di corte le permette di esercitare un'attività di supporto indispensabile, in quanto la sua presenza è essenziale durante le celebrazioni religiose, gli anniversari e tutti gli eventi sociali, e ciò le permette «to overstep the 'consitutional' limits of her given power»⁵¹. Inoltre, l'imperatrice svolge la mansione di padrona di casa del palazzo imperiale, e quindi spetta a lei intrattenere le mogli dei senatori quando sono a colloquio con l'imperatore, costituendo un utile strumento per aumentare il consenso verso la coppia imperiale. Da padrona di casa ha anche una parte fondamentale nell'accoglienza delle delegazioni straniere, il che la rende indispensabile nella politica estera, anche per la sua capacità di mantenere rapporti con le corti straniere. La sintesi di Judith Herrin appare quindi un quadro ben condivisibile: «the number of occasions when empresses appear to have taken initiatives beyond the call of the loyal wife imply a definitive capacity to manipulate forces within and without the Great Palace»⁵².

Gregorio conosceva personalmente Costantina⁵³ dagli anni in cui è stato apocrisario presso la corte costantinopolitana per conto di Pelagio II, dal 579 al 585 circa, e dalla lettera che quest'ultimo gli invia nel 584 sembra essere particolarmente ben inserito a palazzo, con un rete relazionale sviluppata non solo dal punto di vista politico ma anche da quello personale: «si tratta di conoscenze che avranno una lunga durata e che lasciano tracce consistenti nelle lettere per tutto il corso del pontificato»⁵⁴. Inoltre Gregorio è stato testimone diretto del cambiamento degli equilibri di corte che hanno visto Costantina prima figlia poi

⁵⁰ Judith Herrin scrive che a Costantinopoli il potere delle donne «is more concerned with the problem of imperial succession when a ruler dies without an heir. On such occasion the female relatives of the deceased may be expected to play a vital role in the transmission of imperial power». È il caso di Ariadne, a cui «was required by the senate of Constantinople to choose a husband to whom she could transmit the imperial name»; in Judith Herrin, *The imperial feminine in Byzantium*, in «Past and Present», 169/4 (2000), p. 20. Cfr. Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*, 2 voll., De Boccard, Paris 1990-1992; *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellements (Actes de la rencontre a Rome, 6-8 mai 2004)*, éd. par François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan, Brepols, Turnhout 2006; *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, éd. par Id., École Française de Rome, Rome 2002; Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Picard, Paris, 2001; *Femmes et pouvoirs des femmes et à Byzance et en Occident: VI^e-XI^e siècles (Actes du colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq)*, éd. par Stéphane Lebecq, Alain Dierkens, Régine Le Jan, Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, Lille 2000.

⁵¹ Judith Herrin, *The imperial feminine in Byzantium* op. cit., p. 22.

⁵² *Ibidem*, p. 34.

⁵³ Riguardo i rapporti con l'imperatrice, cfr. Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi Storici*), pp. 225-49. Sui rapporti con l'oriente, cfr. Lelia Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantine* op. cit.

⁵⁴ Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno* op. cit., p. 44.

moglie dell'imperatore, e da questa esperienza il pontefice deve aver intuito il ruolo dell'imperatrice, perché nel *Registrum*, oltre a quella in cui si occupa delle reliquie, sono conservate solo due lettere indirizzate alla sovrana che riguardano questioni di politica economico-amministrativa e religiosa.

Nell'epistola v, 38 Gregorio racconta a Costantina come gli abitanti della Sardegna, molti dei quali ancora pagani, paghino una tassa al governatore per poter immolare ai loro dei, tassa che era richiesta persino a coloro che ormai si erano battezzati e che non compivano più questo genere di sacrifici⁵⁵. Al vescovo Felice, inviato dal pontefice per combattere il paganesimo, poiché lo rimproverava per questo comportamento il governatore avrebbe risposto che non poteva far altrimenti per poter far fronte al *suffragium*, la "tangente"⁵⁶ da pagare per ottenere la nomina. Gli abitanti della Corsica, invece, soffocati dalle tasse abbandonano la fede cattolica per rifugiarsi «ad nefandissimam Langobardorum gentem»⁵⁷ di religione ariana, mentre la Sicilia era devastata da un certo Stefano, cartulario delle zone marittime⁵⁸, che compie «tanta praeiudicia tantasque oppressiones»⁵⁹. Dopo una *captatio benevolentiae*, in cui Gregorio sottolinea che sicuramente i fatti sono ignorati a corte altrimenti non sussisterebbero⁶⁰, le chiede «quae piissimo domino apto sunt tempore

⁵⁵ Sui rapporti tra Gregorio Magno e la Sardegna, cfr. Raimondo Turtas, *Gregorio Magno e la Sardegna: gli informatori del pontefice*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari, 10-12 ottobre 1996* («Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie», 1), a cura di Attilio Mastino, Giovanna Sotgiu, Natalino Spaccapelo, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 1999, pp. 497-513; *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del convegno internazionale di studio (Sassari, 15-16 aprile 2005)* («Archivum Gregorianum», 11), a cura di Luigi G. G. Ricci, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.

⁵⁶ La traduzione è di Vincenzo Recchia in Gregorio Magno, *Lettere* op. cit., vol. II, p. 189.

⁵⁷ *Ep. v, 38*. Sui rapporti tra Gregorio Magno e la Corsica, cfr. Philippe Pergola, *Gli interventi di Gregorio Magno in Corsica: aspetti religiosi, socio-economici e politici*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi storici*), pp. 103-08; Raimondo Turtas, *La situazione politica e militare in Sardegna e Corsica secondo il «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e la Sardegna* op. cit., pp. 117-42.

⁵⁸ A questo personaggio è indirizzata l'epistola II, 29, e si parla di lui III, 3. Probabilmente era un *notarius* (nel *Registrum* sembra che *cartularius* ne sia un sinonimo) che operava in Sicilia, e probabilmente per questo è detto *maritimus*. Cfr. la nota 2 di Hartmann in *Gregorii I papae Registrum Epistularum* op. cit., p. 325: «Idem Stephanus chartularius in Sicilia in epp. II, 29. III, 3 commemoratur, ex quibus apparet illum in rebus fisci versatum esse». Cfr. la nota 3 all'epistola I, 3; la nota 1 all'epistola II, 26 (II, 29 nell'edizione di Ewald e Hartmann); la nota 5 dell'epistola v, 38; in Gregorio Magno, *Lettere* op. cit., vol. III, p. 41; Rapisarda Lo Merzo Grazia, *I «notarii» nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003)* («Studia ephemeridis Augustinianum», 90), Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2004, pp. 545-57.

⁵⁹ *Ep. v, 38*. Sui rapporti tra Gregorio Magno e la Sicilia, cfr. Francesco Paolo Rizzo, *Aspetti dell'epistolario siciliano di Gregorio Magno nel contesto della tensione romano-bizantina*, in *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto Medioevo: religione e società. Atti del Convegno di studi (Catania-Paternò, 24-27 settembre 1997)*, a cura di Rossana Barcellona, Salvatore Pricoco, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 53-72.

⁶⁰ Almeno per la questione della Sardegna è improbabile che l'imperatore ignorasse il problema, perché Gregorio aveva già scritto nel giugno del 591 al suo apocrisario affinché sottoponesse la questione all'imperatore: *Ep. I, 47*. È probabile che anche per le altre faccende Gregorio abbia provato ad avvertire

suggerenda». Costantina è presentata come una pia sovrana, che deve scegliere il momento opportuno, *apto tempore*, in cui riferire questi avvenimenti affinché l'imperatore possa porre fine ai soprusi. Gregorio evidentemente conta sia sull'*amicitia* dell'imperatrice, a cui scrive senza alcun intermediario, sia sull'influenza che l'Augusta poteva avere su Maurizio e sulla sua capacità di cogliere l'occasione adatta perché la richiesta non risulti molesta. Sul finale Gregorio fa pressione su quanto sia importante per il sovrano amministrare in modo oculato i territori senza arrecare danno alle popolazioni⁶¹, e anche se le entrate diminuissero causando un danno per lo Stato, «*melius est temporaliter nos non vivere, quam vos ad aeternam vitam obstaculum aliquod invenire*»: è meglio perdere la vita terrena, che è solo temporanea, piuttosto che costituire un ostacolo al raggiungimento della vita eterna dei sovrani, perché questa sarebbe la conseguenza qualora l'imperatore non attuasse una soluzione adeguata. L'atteggiamento di Gregorio nei confronti di Costantina è quello del buon pastore che consiglia una sua figlia nell'indicarle la strada verso la beatitudine eterna, «*ne [...] me apud districtum iudicem silentii mei culpa multaret*»⁶².

La lettera successiva, o meglio quella che ci è stata conservata immediatamente dopo, è ugualmente indirizzata a Costantina e riguarda questioni ancora più delicate. Nella prima parte Gregorio cerca l'appoggio dell'imperatrice per la questione del titolo di patriarca ecumenico che si era attribuito Giovanni di Costantinopoli⁶³. Il vescovo romano preme soprattutto sull'arroganza e la superbia di quanti vanno contro l'insegnamento evangelico, oltre all'ipocrisia di coloro «*qui indignos se omnibus hominibus fatentur sed privatis vocabulis contenti esse non possunt, quia illud appetunt unde omnibus digniores esse vedeantur*»⁶⁴. Poi sottolinea il rapporto privilegiato tra la corte costantinopolitana e san Pietro, che ha sempre goduto della devozione degli imperatori e per questo il principe degli apostoli

l'imperatore e forse le lettere sono andate perdute.

⁶¹ Riguardo il modello del potere imperiale presentato nelle lettere, cfr. Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 108-117.

⁶² *Ep.* v, 38.

⁶³ Giovanni IV detto il Digianatore per la sua austerità è patriarca di Costantinopoli dal 582 al 595 e Gregorio lo conosce personalmente dal periodo passato a Costantinopoli come apocrisario. La disputa sul titolo di patriarca universale inizia sotto Pelagio II, che nel 587 respinge gli *Acta* del sinodo di Costantinopoli del 587 in cui tale titolo gli era stato riconosciuto perché ritenuto un indecoroso atto di superbia (Cfr. Claire Sotinel, *Pelagio II*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, p. 544). Si tratterebbe in realtà di un fraintendimento dovuto alla differenza di significato del termine tra il greco *οἰκουμενικός* (nel senso di "ortodosso", "garante dell'ortodossia") e il latino *universalis* o *generalis* (che ha giurisdizione su tutto il mondo). Le lettere che nel *Registrum* trattano dell'argomento sono numerose: v, 37; 39; 41; 44; 45; vii, 4; 5; 24; 30; viii, 29; ix, 157; xiii, 41; 44. Cfr., per un approfondimento, André Tulier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, in *Grégoire le Grand* op. cit.; Robert A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 91-96.

⁶⁴ *Ep.* v, 39.

li ha sempre protetti⁶⁵. La seconda parte della lettera è dedicata invece al caso di Massimo, vescovo di Salona⁶⁶, eletto senza che né Gregorio né il suo apocrisario ne sapessero nulla⁶⁷. Il pontefice racconta di aver intimato il neo eletto di non celebrare messa senza che egli avesse prima ricevuto la conferma della sua elezione dall'imperatore, pena la scomunica⁶⁸, ma il suo ordine è stato ignorato e, dopo averne chiesto invano la deposizione, sollecita l'imperatore affinché costringa Massimo a recarsi a Roma perché sia processato per i vari *perversa* commessi: i peccati della carne, l'elezione dietro un compenso in denaro e la celebrazione della messa da scomunicato⁶⁹. Come nella lettera precedente, Gregorio si rivolge a Costantina per chiederle di intercedere presso Maurizio, ma ciò che appare interessante è che per entrambe le questioni l'imperatore ha già espresso il suo parere, contrario alle volontà del pontefice: per quel che riguarda il titolo di patriarca universale, Gregorio dice di aver ricevuto da Maurizio una lettera «ut cum fratre et consacerdote meo Iohanne debeam esse pacificus», mettendolo quindi in una posizione di sfavore; mentre per il caso di Massimo l'imperatore aveva già approvato la sua nomina, se si fa fede all'epistola IV, 20 indirizzata all'"usurpatore"⁷⁰ e per il fatto che a tal proposito Gregorio si dichiara «praeceptioni pietatis eius oboediens»⁷¹. Scrive quindi a Costantina con la speranza che la sua intercessione possa far cambiare parere all'imperatore, spostandolo verso un esito a lui più favorevole. Quel che emerge è una grande fiducia nelle forze dell'Augusta, ma anche una certa confidenza di Gregorio, che si permette di contraddire delle decisioni imperiali, seppur con una grande capacità dialettica che gli consentono di mascherare il suo disappunto. Il tono è esortativo, ma non per questo si pone in una posizione di inferiorità, pronto a mettere in discussione le parole di Maurizio pur di far valere le sue posizioni.

L'epistola IV, 30 presenta lo stesso tono e sembra porsi sulla stessa linea: Gregorio sa di

⁶⁵ Ep. v, 39: «Unde iterum atque iterum per omnipotentem Dominum rogo ut, sicut parentes vestri priores principes sancti Petri apostoli gratiam quaesiverunt, vos quoque hanc vobis et quaerere et servare curetis et propter peccata nostra, qui ei indigni servimus, eius apud vos honor nullatenus minuatur, qui et modo vobis adiutor esse in omnibus, et postmodum vestra vealeat peccata dimittere».

⁶⁶ Gregorio scrive sei lettere a Massimo (Epp. IV, 20; VI, 3; 25; IX, 177; 231; 234; X, 15; XIII, 8), in cui lo chiama *praesuptor ecclesiae Salonitanae* (Ep. VI, 3) o colui *qui episcopatum arripuit* (Ep. VI, 25), mettendo in evidenza che non approva la sua carica episcopale. In queste lettere si può leggere il conflitto che inizia con l'elezione all'insaputa di Gregorio (Ep. IV, 20), passa attraverso disposizioni negative sull'attività di Massimo (Epp. VI, 3; 25) e infine si risolve con il pentimento di Massimo e la riammissione all'interno della comunità da parte di Gregorio (Ep. IX, 177).

⁶⁷ Ep. v, 39.

⁶⁸ Ep. IV, 20.

⁶⁹ Ep. v, 39.

⁷⁰ Gregorio scrive che la nomina è avvenuta «vel subrepta vel simulata piissimorum principum iussione»; in Ep. IV, 20.

⁷¹ Ep. v, 39.

parlare a un personaggio importante e influente, cerca di non scontentarla e vuole conservare un buon rapporto perché è cosciente del fatto che Costantina può costituire un buon tramite per arrivare all'imperatore. Tuttavia non cede alla sua richiesta, e tutta la lettera si gioca sul tentativo di Gregorio di far apparire inopportuna la pretesa dell'imperatrice e inevitabile la sua risposta:

Et dum illa mihi desiderarem imperari, de quibus facillimam oboedientiam exhibens vestram erga me amplius potuissem gratiam provocare, maior me moestitia tenuit, quod illa praecipitis quae facere nec possum, nec audeo. Nam corpora sanctorum Petri et Pauli apostolorum tantis in Ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus, ut neque ad orandum sine magno illuc timore possit accedi⁷².

Gregorio vorrebbe soddisfare il suo desiderio, ma è costretto a rifiutare nonostante ciò gli provochi una grande tristezza; non può fare altrimenti perché è impossibile avvicinarsi ai corpi dei santi Pietro e Paolo non solo per il rispetto a loro dovuto, ma anche per i *terrores* che questi provocano, addirittura nel momento della preghiera. Come già era apparso dall'analisi del concetto di reliquia nei *Dialogi*, ci si deve accostare ai resti dei santi con prudenza, evitando di offendere in qualche modo il *vir Dei*: Pietro e Paolo possono compiere grandi miracoli, ma allo stesso tempo sono in grado di essere estremamente pericolosi per chi vuole opporsi alla loro volontà, soprattutto nel momento in cui si cerca di violare i loro corpi. Così un «signum non parvi terroris apparuit» al suo predecessore che voleva spostare una suppellettile d'argento che si trovava sul corpo di san Pietro, «longe tamen ab eodem corpore fere quindecim pedibus»⁷³, e lo stesso Gregorio racconta di aver dovuto affrontare grossi problemi nel cercare di migliorare le condizioni della tomba di Paolo, perché il *praepositus loci* avrebbe osato toccare delle ossa «non quidem eidem sepulchro coniuncta», e «apparentibus quibusdam tristibus signis, subita morte defunctus est»⁷⁴. Ancora più esplicite le conseguenze per quanti si erano occupati dei lavori di miglioramento delle condizioni del

⁷² *Ep.* IV, 30.

⁷³ *Ep.* IV, 30: «Denique dum beatae recordationis decessor meus, quia argentum, quod supra sacratissimum corpus beati Petri apostoli erat, longe tamen ab eodem corpore fere quindecim pedibus mutare voluit, signum ei non parvi terroris apparui».

⁷⁴ *Ep.* IV, 30: «Sed et ego aliquid similiter ad sacratissimum corpus sancti Pauli apostoli meliorare volui; et quia necesse erat ut iuxta sepulcrum eius effodi altius debuisset, praepositus loci ipsius ossa aliqua non quidem eidem sepulchro coniuncta reperit. Quae quoniam levare praesumpsit, atque in alium locum transponere, apparentibus quibusdam tristibus signis, subita morte defunctus est». Nella stessa lettera Gregorio racconta che la morte ha colpito anche tutti coloro che hanno visto il corpo di san Lorenzo in occasione dell'apertura della sua tomba per i lavori di miglioramento voluti da Pelagio II: «Praeter haec autem sanctae memoriae decessor meus, itidem ad corpus sancti Laurentii martyris quaedam meliorare desiderans, dum nescitur ubi venerabile corpus esset collocatum, effoditur exquirendo, et subito sepulcrum ipsius ignoranter apertum est; et ii qui praesentes erant atque laborabant, monachi et mansionarii, qui corpus eiusdem martyris viderunt, quod quidem minime tangere praesumpserunt, omnes intra decem dies defuncti sunt, ita ut nullus vitae superesse potuisset, qui sanctum iusti corpus illius viderat».

corpo di Lorenzo:

Praeter haec autem sanctae memoriae decessor meus, idem ad corpus sancti Laurentii martyris quaedam meliorare desiderans, dum nescitur ubi venerabile corpus esset collocatum, effoditur exquirendo, et subito sepulcrum ipsius ignoranter apertum est; et ii qui praesentes erant atque laborabant, monachi et mansionarii, qui corpus eiusdem martyris viderunt, quod quidem minime tangere praesumpserunt, omnes intra decem dies defuncti sunt, ita ut nullus vitae superesse potuisset, qui sanctum iusti corpus illius viderat⁷⁵.

Poiché non si conosceva il luogo preciso in cui era collocato il corpo di Lorenzo, si fanno degli scavi per trovarlo, ma improvvisamente il sepolcro si apre, i monaci e i sacrestani della chiesa vedono il corpo del santo, che nessuno osa toccare, e muoiono tutti entro dieci giorni. Non solo il santo si difende da chi compie un'azione contro di lui, ma punisce anche coloro che hanno compiuto qualcosa di non autorizzato senza però che ne abbiano alcuna colpa. Il corpo del santo è un oggetto sacro che risponde esattamente al principio del *tremendum* teorizzato da Rudolf Otto in uno studio apparso per la prima volta nel 1917, *Das Heilige*⁷⁶, in cui l'autore definisce il sacro come *mysterium fascinans et tremendum*, e ogni elemento costituisce un aspetto differente del concetto. Il sacro è *mysterium* perché è qualcosa di completamente diverso dal profano, dalla vita quotidiana, *das ganz Andere*, e come tale non può che sconcertare la ragione, per cui risulta il misterioso che suscita meraviglia: è una categoria a priori inconcepibile razionalmente ma afferrabile sentimentalmente, in cui si verifica la *coincidentia oppositorum*⁷⁷. Il *mysterium* rapisce e ammalia, è il *fascinans*, perché l'uomo non può che avvicinarsi al sacro, lo cerca fino al raggiungimento di uno stato di ebbrezza e di smarrimento⁷⁸, ma è anche *tremendum* e ci si accosta sempre con un forte timore reverenziale, perché la creatura avverte la *majestas* e l'energia della divinità e ne ha paura. Ne è un esempio l'ira di Jahvè dell'Antico Testamento, che

non ha nulla a che fare con le qualità morali. Essa divampa e si rivela misteriosamente, "come una forza recondita della natura" – come si usa dire – come una corrente elettrica accumulata, la quale si scarica su chiunque si faccia vicino. È "incalcolabile" e "arbitraria"⁷⁹.

La reliquia, secondo il racconto dei lavori presso il corpo di Lorenzo, segue lo stesso principio⁸⁰. I presenti non hanno alcuna intenzione di entrare in diretto contatto con la salma

⁷⁵ Ep. IV, 30.

⁷⁶ Rudolf Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1976² [op. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 1917].

⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ Cfr., per il passaggio da corpo a reliquia, Luigi Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo* («Sacro/Santo. Nuova serie» 6), Viella, Roma 2002.

del martire e solo inconsapevolmente vedono il suo corpo semibruciato, ma la sola vista basta a colpirli al punto tale che non possono sopravvivere, proprio come l'ira di Jahvè descritta da Rudolf Otto, *incalcolabile e arbitraria*. Lorenzo è uno dei santi più importanti della Chiesa di Roma, il suo culto è diffuso ovunque, e quindi è un santo "potente", secondo il principio per cui la santità è data dal riconoscimento pubblico, e i suoi resti sono carichi di una potenza che se gestita in modo non accorto può essere addirittura mortale. I poveri monaci e sacerdoti non si sono presentati nelle condizioni adeguate a ricevere una tale presenza e a prescindere dall'involontarietà dell'azione sono sopraffatti da un simile carico di sacralità.

Con questo racconto Gregorio vuole far capire a Costantina che non è per sua volontà che non acconsente alle sua richiesta, ma perché ne è assolutamente impedito: i santi non permettono di toccare il proprio corpo e lo custodiscono in modo anche terrificante da sguardi indiscreti. Se la sola vista, persino non volontaria, causa la morte, non si possono neanche immaginare le conseguenze nefaste che si avrebbero dallo staccare un pezzo, o addirittura la testa, dal corpo di Paolo. Per questo non è consuetudine dei Romani toccare il corpo dei morti:

Cognoscat autem tranquillissima domina quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere praesumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia quae est dedicanda debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur⁸¹.

Il passo della lettera a Costantina dimostra un altro punto essenziale dell'idea che Gregorio ha sulla reliquia: nell'uso romano di distribuire reliquie non si tocca mai il corpo del santo, ma «in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur». La notizia è confermata da Gregorio di Tours, che nel suo *Liber in gloria martyrum* descrive la basilica edificata sul Vaticano in onore di san Pietro, sottolineando in particolare l'inaccessibilità della tomba dell'apostolo che si poteva raggiungere solo attraverso una *fenestrella parvula* in cui passava a stento la testa di chi vi voleva pregare. Chi desiderava conservare un *pignus* del santo, poteva porre sul sepolcro un *palliolum*, quindi vegliare e digiunare; se la fede era stata sufficiente, la *virtus* benefica del santo entrava nel *brandeum* che, *mirum dictu*, quando veniva ripreso pesava molto più di prima⁸². Questi piccoli pezzi di

⁸¹ *Ep.* IV, 30.

⁸² Gregorius Turonensis, *Liber in gloria martyrum*, 27: «Hoc enim sepulchrum sub altare collocatum, valde rarum habetur. Sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulchrum; et sic fenestrella parvula patefacta, inmisso introrsum capite, quae necessitas promit efflagitat. Nec moratus effectus, si petitionis tantum iusta proferatur oratio. Quod si beata auferre desiderat pignora, palliolum aliquod momentana pensatum iacet intrinsecus; deinde vigilans ac ieiunans, devotissime

stoffa sono così carichi del potere miracoloso del santo, tanto da cambiare addirittura di peso, così che non possono esserci dubbi circa la loro efficacia.

La stessa tangibilità è alla base del resoconto di Gregorio, che per avvalorare la propria tesi riporta un esempio illustre che risale a papa Leone Magno. La scelta non è casuale, perché la figura di Leone gode di un'autorità indiscussa tanto in Occidente quanto in Oriente, conquistata durante le lunghe lotte contro le eresie, prima Manicheismo poi Priscillanesimo, e per il ruolo preponderante che egli giocò nella soluzione della crisi monofisita durante il Concilio di Calcedonia del 451, in cui la sua lettera a Flaviano di Costantinopoli, nota come *Tomus ad Flavianum*, venne accettata quale espressione della fede cattolica⁸³. Il racconto pare essere un'invenzione di Gregorio, sia perché Leone non sembra aver avuto una politica delle reliquie molto sviluppata, sia perché l'episodio non è conservato che in questa lettera, mentre Paolo Diacono e Giovanni Diacono attribuiscono lo stesso miracolo a Gregorio⁸⁴. In particolare cambia lo scenario: se per i suoi biografi l'incredulità è degli ambasciatori dei regni occidentali, per Gregorio sono i Greci che non credono nell'autenticità dei *brandea*.

Unde contigit ut beatae recordationis Leonis papae tempore, sicut a maioribus traditur, dum quidam Graeci de talibus reliquiis dubitent, praedictus pontifex hoc ipsum brandeum allatis forbicis incidit, et ex ipsa incisione sanguis effluxit⁸⁵.

Poiché i Greci dubitavano di simili reliquie, papa Leone incide un *brandeum* con le forbici, e dal taglio uscì del sangue. Ancora una volta una prova evidente dell'efficacia delle reliquie, così come per Gregorio di Tours, per cui la *virtus* trasmessa dal sepolcro al pezzo di stoffa ha un peso reale che può essere persino misurato. Nel miracolo raccontato da Gregorio si fa un ulteriore passo avanti, perché sembra che il *brandeum* diventi una parte del corpo del martire, e se viene ferito sanguina proprio come un corpo vivo.

Il discorso non si conclude con questo miracolo, ma Gregorio sceglie di affrontare parallelamente l'uso orientale⁸⁶:

Nam quidam Graeci monachi hic ante biennium venientes, nocturno silentio iuxta ecclesiam sancti Pauli corpora mortuorum in campo iacentia effodiebant, atque eorum ossa recondebant, servantes sibi dum recederent. Qui cum tenti et cur hoc facerent diligenter

deprecatur, ut devotionis suae virtus apostolica suffragetur. Mirum dictu! Si fides hominis praevaluerit, a tumulo palliolum elevatum ita imbutur divina virtute, ut multo amplius, quam».

⁸³ Cfr. Susan Wessel, *Leo the Great and the spiritual rebuilding of a universal Rome* («Vigiliae Christianae. Supplement», 93), Brill, Leiden-Boston 2008; Elena Cavalcanti, *Leone I*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000., pp. 423-42.

⁸⁴ Paulus Diaconus, *Vita Gregorii*, 24; Iohannes Diaconus, *Vita Gregorii*, II, 42.

⁸⁵ *Ep.* IV, 30.

⁸⁶ Per un confronto in Gregorio Magno tra l'uso romano delle reliquie e quello greco, cfr. Alberto Foresi, *Il culto delle reliquie tra oriente e occidente: la testimonianza di papa Gregorio Magno (590-604)*, in *Viaggi di monaci e pellegrini*, a cura di Pietro De Leo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 133-52.

fuissent discussi, confessi sunt quod illa ossa ad Graecias essent tamquam sanctorum reliquias portaturi⁸⁷.

Alcuni monaci greci estraevano di notte dei corpi dalle campagne presso la basilica di san Paolo, per nasconderne poi le ossa con l'intenzione di portarle in Grecia e spacciarle per reliquie dei santi martiri, ma scoperti, avrebbero confessato tutto. L'episodio è recente, risalirebbe a soli due anni prima, a dimostrare che il problema non è estraneo al contesto contemporaneo in cui vivono i due interlocutori. Il problema che solleva Gregorio è quello dell'autenticità delle reliquie, mettendo a confronto i presunti resti corporei portati in Oriente, di cui il pontefice dice di dubitare che siano «veraciter ossa sanctorum»⁸⁸, e i *brandea* consacrati tramite il contatto con la tomba del santo e di cui invece la provenienza è certa e certificata dallo stesso vescovo di Roma. Gregorio mette in discussione l'autenticità di tutte le reliquie corporee procurate attraverso pratiche analoghe e la sfiducia deriva principalmente nell'impossibilità per chiunque tocchi il corpo del santo di rimanere impunito, perché tale sacrilegio non sarebbe certamente passato inosservato:

In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit. Quod si praesumpserit, certum est quia haec temeritas impunita nullomodo remanebit. Pro qua re de Graecorum consuetudine, qui ossa levare sanctorum se asserunt, vehementer miramur et vix credimus.

E poco più avanti continua:

De corporibus vero beatorum apostolorum quid ego dicturus sum, dum constet quia eo tempore quo passi sunt ex Oriente fideles venerunt, qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent? Quae ducta usque ad secundum urbis milliarium, in loco qui dicitur Catacumbas collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitruum atque fulguris nimio metu terruit ac dispersit, ut talia denuo nullatenus temptare praesumerent⁸⁹.

È quindi certo che gli *ossa sanctorum* portati in Oriente non possono essere delle reliquie autentiche, perché sono gli stessi santi a bloccare questo genere di trasferimenti, come Pietro e Paolo che impediscono che i loro corpi siano riportati nella loro patria nata dai concittadini giunti a Roma con questo intento. I Romani sono costretti a traslare i corpi dei due santi lungo la via Appia⁹⁰ a causa di questo tentativo di furto, ma nonostante il contatto con il loro corpo

⁸⁷ Ep. IV, 30.

⁸⁸ Ep. IV, 30: «Ex quorum exemplo, sicut praedictum est, maior nobis dubietas nata est, utrum verum sit quod levare ossa sanctorum dicitur».

⁸⁹ Ep. IV, 30

⁹⁰ Riguardo alla leggenda della traslazione delle reliquie di Pietro e Paolo *ad Catacumbas*, cfr. Noële Maurice Denis-Boulet, *L'inscription damasienne «ad Catacumbas»*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 43 (1967), pp. 111-24; Bruno Luiselli, *In margine alla traslazione delle ossa di Pietro e Paolo*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 98 (1986), pp. 843-64.

non vengono puniti, e ciò prova inconfutabilmente che sono proprio i due *principes apostolorum* ad accordare tale traslazione. È significativo che il luogo dell'episodio sia proprio la via Appia, *ad Catacumbas*, dove si trovava una basilica costruita sotto Costantino e dedicata alla *memoria apostolorum*⁹¹. Secondo gli *itineraria* del VII secolo, quindi di poco posteriori al pontificato di Gregorio, la basilica sarebbe edificata sui sepolcri in cui Pietro e Paolo avrebbero riposato per quarant'anni: sia la *Notitia ecclesiarum*⁹² che il *De locis sanctis martyrum*⁹³ sembrano essere redatte da autori romani, che conoscevano bene i luoghi di culto della città, ed entrambi parlano dei sepolcri dei due martiri come se fossero visibili da chiunque si recasse nella basilica. Il motivo della traslazione, o meglio della presunta traslazione, si deduce dalla *Depositio Martyrum*⁹⁴, che data la deposizione dei due principali martiri romani il 29 giugno del 258, *in Catacumbas* per Pietro e sulla via Ostiense per Paolo⁹⁵, e dal *Martyrologium Hieronymianum*⁹⁶, che per la stessa data riporta:

Romae natale sanctorum apostolorum Petri via Aurelia in Vaticano Paulo vero in via Ostiensi utrumque in Catacumbas Basso et Tusco consulibus⁹⁷.

Poiché Valeriano attuò le proprie persecuzioni contro i cristiani proprio in quegli anni, intorno al 258, si è ipotizzato che i fedeli abbiano voluto proteggere le reliquie di Pietro e Paolo nascondendole nelle catacombe lungo la via Appia. Con questo si spiegherebbe anche la data del 29 giugno, che non può corrispondere alla prima deposizione dei due apostoli perché anteriore ai giochi organizzati da Nerone per eseguire le condanne dei cristiani, il 13 ottobre del 64. A ulteriore conferma di questa tesi vi sarebbe, secondo alcune interpretazioni del testo, l'epigramma di papa Damaso (366-384) composto per il santuario degli apostoli sulla via Appia, i cui primi due versi ipotizzerebbero un trasferimento temporaneo dei loro

⁹¹ È l'attuale basilica di San Sebastiano sulla via Appia, il cui edificio originale è stato sostituito da una costruzione del XVII secolo per volontà del cardinale Scipione Borghese.

⁹² *Notitia ecclesiarum urbis Romae*: «Postea pervenies via Appia ad sanctum Sebastianum mart. cujus corpus jacet in inferiore loco, et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant».

⁹³ *De locis sanctis Martyrum quae sunt foris civitatis Romae*: «Et juxta eandem viam ecclesia est sancti Sebastiani martyr. ubi ipse dormit, ubi sunt et sepulturae apostolorum, in quibus XL annis quieverunt».

⁹⁴ La *Depositio Martyrum* è un abbozzo di calendario liturgico contenente la deposizione dei martiri romani e di alcuni martiri africani. Fa parte del cosiddetto *Calendario filocaliano* contenuto nel *Cronografo del 354*, e il testo risale alla prima metà del IV secolo. Il testo è riprodotto negli *MGH: Cronographus anni CCCLIII*, in *MGH, Auct. Ant.*, vol. IX, pp. 71-72.

⁹⁵ *Depositio Martyrum*: «III kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.».

⁹⁶ Il *Martyrologium Hieronymianum* è un catalogo di martiri del V secolo, redatto da un autore anonimo che ha operato tra Milano e Aquileia e attribuito erroneamente a Girolamo, da cui il nome. Il testo è edito in: *Martyrologium Hieronymianum*, ediderunt Iohannes Baptista De Rossi, Ludovicus Duschene, in *AA.SS., Nov.*, vol. II, 1.

⁹⁷ *Martyrologium Hieronymianum*: «A Roma il natale dei santi apostoli Pietro in Vaticano sulla via Aurelia, Paolo sulla via Ostiense, ed entrambi *in Catacumbas* durante il consolato di Basso e Tusco (258)».

corpi⁹⁸. Anche se questo spostamento appare inverosimile, principalmente perché non avrebbe avuto alcun senso nascondere le reliquie per il fatto che nessuna persecuzione minacciò mai le tombe dei martiri, è importante sottolineare che già a partire dal IV secolo e fino almeno al VII secolo era diffusa la credenza secondo cui i corpi di Pietro e Paolo fossero stati traslati lungo la via Appia per essere protetti dalle persecuzioni. Gregorio trasferisce il motivo della traslazione dalle persecuzioni imperiali al tentativo dei Greci di appropriarsi del corpo dei due santi, quasi come se le due motivazioni fossero assimilabili, e in entrambi i casi il pericolo viene dall'Oriente, sia che si tratti della corte imperiale sia che si tratti dei concittadini degli apostoli. Anche Gregorio difende Paolo da un attacco di provenienza orientale, e come nel 258 il santo si oppone alla traslazione perché non è possibile toccare il suo corpo senza il suo consenso. In questo senso il passo successivo è esplicito:

Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora, qui hoc ex Domini pietate meruerunt, levaverunt, et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt⁹⁹.

Una volta che i Greci erano scappati davanti ai segni nefasti procurati dai due santi, i Romani possono riportare i corpi di Pietro e Paolo al loro sepolcro originario, certi che è Dio stesso ad aver inviato loro i due principi degli apostoli, e dunque nessuno può privarli dei loro protettori. È un messaggio esplicito per Costantina: nessuno può portar via Pietro o Paolo, perché la stessa volontà divina ha dimostrato che devono rimanere a Roma.

La richiesta dell'imperatrice appare ormai assolutamente inopportuna, ma Gregorio vuole evitare di compromettere i rapporti perché Costantina è un personaggio potente con cui è bene conservare un legame d'amicizia. Il pontefice scrive di sapere che la richiesta non è stata espressa per iniziativa della sovrana, ma sarebbe stata istigata da «quidam homines» che

contra me pietatem vestram excitare voluerunt, ut mihi, quod absit, voluntatis vestrae gratiam subtraherent, et propterea quaesiverunt capitulum, de quo vobis quasi inoboediens invenire¹⁰⁰.

Qualcuno avrebbe spinto Costantina a presentare a Gregorio una richiesta impossibile, che egli è costretto a rifiutare contravvenendo all'ordine dell'imperatrice, affinché i loro rapporti venissero incrinati, ma confida di non essere sottratto alla sua benevolenza per la buona disposizione d'animo che la contraddistingue. L'intento è quello di dimostrare che non c'è alcuna discordanza tra i due dialoganti, perché se la richiesta non è stata avanzata da

⁹⁸ Damaso I papa, *Ep. dam.*, p. 142, n. 20: «Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes, / nomina quisque Petri pariter Paulique requiris».

⁹⁹ *Ep.* IV, 30.

¹⁰⁰ *Ep.* IV, 30.

Costantina, non è a lei che Gregorio pone un rifiuto, ma a chi eventualmente l'ha spinta a farla. Poi aggiunge che l'imperatrice potrà sempre contare sulla presenza degli apostoli, non per la vicinanza dei loro corpi, ma per la loro protezione: non occorre avere le reliquie di un santo perché questi abbia una funzione protettiva nei confronti di qualcuno, ma basta affidarsi a lui *toto corde*¹⁰¹.

La conclusione della lettera segue la stessa linea, perché Gregorio dimostra di aver capito che l'imperatrice è stata ingannata per la sua *pietas*, e solo mossa da un sentimento devoto avrebbe ascoltato un consiglio sbagliato. Il vescovo vuole quindi accondiscendere in qualche modo al suo desiderio, e le scrive di volerle inviare una parte delle catene di Paolo, le cui virtù sono provate da numerosi miracoli. Ma questo esclusivamente

si tamen hanc tollere limando praevaluero; quia dum frequenter ex catenis eisdem multi venientes benedictionem petunt, ut parvum quid ex limatura accipiant, assistit sacerdos cum lima, et aliquibus petentibus ita concite aliquid de catenis ipsis excutitur ut mora nulla sit. Quibusdam vero petentibus, diu per catenas ipsas ducitur lima, et tamen ut aliquid exinde exeat, non obtinetur¹⁰².

Sebbene non lo dica esplicitamente, Gregorio fa capire che è la volontà dello stesso santo che permette la limatura delle sue catene, e solo se quest'ultimo considera il ricevente degno di possedere la propria reliquia allora l'operazione può avere buon fine. Ciò che rende degni di ricevere la reliquia è la retta condotta cristiana, che nell'ottica di Gregorio non può che essere l'accordo con Roma. Sembra quasi un avvertimento: soltanto se l'imperatrice si mostrerà in accordo con la sede romana Paolo concederà la propria reliquia. È per questo motivo che Gregorio non invia direttamente la reliquia, come fa generalmente, ma annuncia solo che cercherà di inviarle il frammento delle catene dell'apostolo, rimettendosi alla volontà del santo.

D'altronde tutta la lettera ha un significato molto forte: Gregorio rifiuta una richiesta dell'imperatrice, negandole l'invio di un bene prezioso. È attento a giustificare questo rifiuto, presenta un precedente illustre come quello di Leone Magno e spiega perché non si possono toccare i santi e perché l'uso dei Greci non è corretto, in quanto si perde la possibilità di verificare l'autenticità delle reliquie. Gregorio è consapevole che non può privarsi di una reliquia così importante come la testa di san Paolo, andando a intaccare l'integrità del corpo di uno dei principi degli apostoli, di cui Roma custodisce gelosamente le spoglie sin dalle

¹⁰¹ *Ep.* IV, 30: «Sed in omnipotente Domino confido quia nullomodo benignissimae voluntati subripitur, et sanctorum apostolorum virtutem, quos toto corde et mente diligitis, non ex corporali praesentia sed ex protectione semper habebitis».

¹⁰² *Ep.* IV, 30.

origini. L'autorità romana deriva in gran parte dall'essere la sede dei due principi degli apostoli, per cui riuscire a mantenere i loro sepolcri a Roma¹⁰³, senza che questi vengano toccati, e rimanere l'unico dispensatore delle reliquie dei due santi significa conservare una prerogativa che assicura potere al pontefice.

Non è estraneo a Gregorio neanche l'intento pastorale, che si intreccia necessariamente con la sua politica con la corte imperiale. Il pontefice vuole gratificare la devozione dell'imperatrice, è un vescovo che parla a una sua fedele, le spiega la retta dottrina e il modo corretto con cui avvicinarsi alle reliquie. È solo attraverso questa conversazione il cui tono rispecchia quello del rapporto tra un pastore e una cristiana che Gregorio può opporre un netto rifiuto all'imperatrice, perché in nessun modo avrebbe potuto disubbidire a un suo ordine. Invece le promette un frammento delle catene, perché se anche le nega una parte del corpo di Paolo Gregorio vuole inviarle una reliquia, che spesso usa come dono, consapevole del valore che un simile oggetto può avere, soprattutto quando risulta essere ciò che di più vicino esiste al santo: se il corpo è un'esclusiva di Roma, una reliquia da contatto come la limatura possiede un valore impareggiabile.

¹⁰³ Cfr. soprattutto Michele Maccarrone, «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII), Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), a cura di Id., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

QUINTO CAPITOLO

LA «CLAVIS BEATI PETRI»

1. Una reliquia preziosa: la «clavis beati Petri»

Non c'è rimasto alcun esemplare di questi oggetti, ma probabilmente la *clavis beati Petri* di cui parla nelle sue lettere era una piccola riproduzione della chiave del cancello del recinto della confessione di san Pietro¹, in cui veniva incluso un frammento delle catene di S. Pietro, verosimilmente in oro, come si può dedurre dall'epistola² inviata a Teoctista, sorella dell'imperatore, e ad Andrea, un uomo dell'*entourage* imperiale. Le dimensioni dovevano essere ridotte, perché Gregorio suggerisce ai suoi corrispondenti di appenderle al collo, «hoc vobis eo intercedente gratia absolutionis fiat, quod illi fuit causa martyrii»³, e nulla ci porta a credere che non fossero effettivamente indossabili. Una reliquia così preziosa doveva certamente trovar collocazione all'interno di un reliquiario di gran pregio, e queste piccole chiavi erano con ogni probabilità degli oggetti prodotti con gran cura da abili artigiani⁴.

Dalle lettere che ci sono rimaste, Gregorio invia in tutto dodici *claves beati Petri*⁵, scegliendo con attenzione i suoi destinatari. Non potendo (o volendo) toccare il corpo dell'apostolo in rispetto alle leggi romane sull'inviolabilità dei corpi dei defunti, le catene di Pietro diventano il dono più prezioso in assoluto⁶. Nella lettera all'imperatrice Costantina, a

¹ *Ep.* VIII, 33.

² *Ep.* VII, 23.. Cfr. *infra* (§ 2, pp. 180-91).

³ «Quae collo vestro suspensa, hoc vobis eo intercedente gratia absolutionis fiat, quod illi fuit causa martyrii. Omnipotens Deus in suo vos timore custodia habet atque sic cor vestrum ad bonam sempre operationem accedat, ut et hic vobis, suam gratia tributa et gaudia vos postmodum aeterna perducatur»; in *Ep.*, VII, 23, p. 470. L'invito si ripete in quasi tutte le lettere che accompagnano le *claves*: *Ep.* I, 29, p. 42; *Ep.* I, 30, p. 43; *Ep.* VI, 6, p. 385; *Ep.* VIII, 33, p. 36; *Ep.* IX, 43, p. 317; *Ep.* VX, 228, p. 224; *Ep.* XII, 2, p. 349.

⁴ Bruno Judic sottolinea bene questo aspetto della *clavis beati Petri*, di cui scrive che «s'agit bien d'un objet fabriqué et qu'on peut d'ailleurs fabriquer à nouveau mais bien à grand prix, avec de grands sacrifices financiers»; in Bruno Judic, *La clé d'or et l'idole sanglante. Le culte des reliques entre histoire et anthropologie*, in «*Liber largitorius*». *Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, éd. par Dominique Barhélemy, Jean-Marie Martin, Librairie Droz S.A., Genève 2003, p. 605.

⁵ Si veda la tabella p. 179.

⁶ Il *Codex Theodosianus* conserva in tal senso una normativa molto rigida (*Cth.*, IX, 17 [*De sepulchri violati*]), che venne recepita anche dai regni barbarici. Per la tradizione normativa romana, cfr. Fernand de Visscher, *Les droit des tombeaux romaines*, Giuffrè, Milano 1963; Paola Cuneo, *La legislazione tardo-imperiale in materia di sepolcri*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 135-55; Giulio Vismara, *I morti nella tradizione del diritto romano*, in «*Studi Medievali*», ser. 3, 40 (1999), pp. 499-

cui risponde che non può inviarle la testa dell'apostolo Paolo come da lei richiesto, Gregorio scrive che non è consuetudine dei Romani toccare il corpo dei morti⁷: il corpo dei defunti non può essere manipolato, secondo le leggi ereditate dai romani, perché la sepoltura diventa un *locus religiosus*, quindi intangibile⁸. Il rispetto per la sepoltura dei morti ricompare spesso nelle lettere di Gregorio, generalmente quando parla della costruzione di nuovi edifici sacri o di monasteri; il pontefice chiede sempre che, prima di procedere all'edificazione, «nullum corpus ibidem constat esse humatum»⁹, perché altrimenti si violerebbe un luogo religioso. Questa formula ricompare pressoché uguale in undici lettere.

Nella scelta delle *claves*, ha certamente avuto un ruolo importante la *virtus* benefica di cui è carico il frammento della catena contenuta in essa, e ciò è sottinteso nelle lettere, perché «ut quod illius collum ligavit ad martyrium, vestrum ab omnibus peccatis solvat»¹⁰. La reliquia come elemento salvifico è simile nel suo ruolo alla sepoltura presso le tombe dei santi: come l'inumazione *ad sanctos* permette al defunto di beneficiare della *virtus* salvifica del corpo dei santi, allo stesso modo agisce la *clavis beati Petri*, che tramite il contatto avvicina chi la indossa al martirio di Pietro, dunque alla salvezza.

La *clavis beati Petri* è ancor più preziosa se si considerano i miracoli di cui è capace. Come già nella lettera a Costantina, in cui si racconta del *brandeum* inciso da Leone Magno, ed «ex ipsa incisione sanguis effluxit», Gregorio presenta la reliquia come carica di un potere miracoloso, «quae super aegros multis solet miraculis coruscare»¹¹. Più dettagliato e interessante appare l'episodio riportato dal pontefice nell'epistola a Teoctista e Andrea, in cui la *clavis* si difende dalle minacce di un longobardo, quasi fosse un oggetto animato. La reliquia, così come è chiaro nei *Dialogi*, è una soggetto attivo, capace di partecipare del destino del santo, e come tale può operare miracoli. La *clavis* diventa quindi un oggetto estremamente prezioso ben al di là dei suoi materiali e della sua lavorazione, ma è parte del corpo dello stesso apostolo e, in quanto tale, capace di fare miracoli, di proteggere chi la indossa e di aiutare il cammino verso la salvezza.

514.

⁷ *Ep.* IV, 30. Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

⁸ *CIC. Digesta* XI, 7, 2, 5-9.

⁹ *Ep.* II, 15. Cfr. *Epp.* I, 52; II, 9; VIII, 5; IX, 49; 58; 71; 180; 233; XIII, 18.

¹⁰ *Ep.* VII, 25. Formule analoghe anche nelle altre lettere in cui si parla della *clavis*.

¹¹ *Ep.* I, 30, p. 43. Similmente la reliquia è presentata ad Anastasio, ex patriarca di Antiochia: «Amatoris autem vestri beati Petri apostoli vobis claves transmisi, quae super aegros positae multis solent miraculis coruscare»; *Ep.* I, 25, p. 39.

UNA RELIQUIA PREZIOSA: LA «CLAVIS BEATI PETRI»

Ep.		destinatario	
I, 25	feb. 591	Anastasio, ex vescovo di Antiochia	Amatoris autem vestri beati Petri apostoli vobis claves transmissi, quae super aegros positae multis solent miraculis coruscare.
I, 29	feb. 591	Andrea, uomo vicino alla famiglia imperiale	Praeterea sacratissimam clavem a sancti Petri apostoli corpore vobis transmissi, quae super aegros multis solent miraculis coruscare; nam etiam de eius catenis interius habet. Eaedem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt, suspensae vestra colla sanctificent.
I, 30	feb. 591	Giovanni, ex console e patrizio costantinopolitano	Praeterea sacratissimam clavem a sancti Petri apostoli corpore vobis transmissi, quae super aegros multis solent miraculis coruscare; nam etiam de eius catenis interius habet. Eaedem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt, suspensae vestra colla sanctificent.
III, 47	lug. 593	Colombo, vescovo della Numidia	Per quem (Vittorino) etiam claves beati Petri, in quibus de catenis ipsius inclausum est, tibimet pro benedictione transmissi.
VI, 6	set. 595	Childeberto, re dei Franchi	Claves praeterea sancti Petri, in quibus de catenis ipsius inclausum est, excellentiae vestrae direximus, quae collo vestro suspensae de malis vos omnibus tueantur.
VII, 23	giu. 597	Teoctista, sorella dell'imperatore; Andrea, uomo vicino alla famiglia imperiale	Praeterea, de qua videlicet clavi hoc est gestum quod narro miraculum. [...] Ipsa ergo vestrae excellentiae transmitters studui, per quam omnipotens Deus superbientem et perfidum hominem peremit, ut per eam vos, quae eum timetis et diligitis, et praesentem salutem et aeternam habere valeatis.
VII, 25	giu. 597	Teodoro, medico personale dell'imperatore	Benedictionem vero sancti Petri apostolorum principis, quem multum diligitis, clavem a sacratissimo eius corpore vobis transmisimus, in qua ferrum de catenis eius clausum est, ut quod illius collum ligavit ad martyrium, vestris ab omnibus peccatis solvat.
VIII, 33	ago. 598	Leonzio, alto funzionario imperiale	Praeterea benedictionem sancti Petri apostolorum principis, clavem sacratissimi sepulcri, in qua benedictione eius catenis est inserta, transmisimus, ut quod eius collum ligavit ad martyrium, hoc vestrum ab omnibus peccatis solvat.
IX, 228	ago. 599	Reccaredo, re dei Visigoti	Clavem vero parvulam vobis a sacratissimo beati Petri apostoli corpore pro eius benedictionem transmisimus, in qua inest ferrum de catenis eius inclausum, ut quod collum illius ad martyrium ligaverat, vestrum ab omnibus peccatis solvat.
IX, 229	ago. 599	Reccaredo, re dei Visigoti	Praeterea transmisimus clavem aliam a sacratissimo beati Petri apostoli corpore, quae con digno honore reposita quaeque apud vos invenerit benedicendo multiplicet.
XI, 43	22 giu. 602	Asclepiodoto, patrizio della Gallia	Clavem vero a sacratissimo beati Petri corpore, in qua de catenis eius benedictio continetur, transmisimus, quae collo vestro suspensa contra omnia adversa muniat.
XII, 2		Savilla, Colomba e Galla, sorelle africane	Praeterea gloriam vestram paterno salutantes affectu indicamus per latorem presentium Hilarium cartularium nostrum clavem nos a sacratissimo corpore beati Petri apostolorum principis transmississe, in qua de catenis quoque ipsius benedictio continetur. Quae collo vestro suspensa, hoc vobis eo intercedente gratia absolutionis fiat, quod illi fuit causa martyrium. Omnipotens Deus in suo vos timore custodiat atque sic cor vestrum ad bonam semper operationem accendat, ut et hic vobis suam gratiam tribuat et ad gaudia vos postmodum aeterna perducatur.

Tabella delle *claves beati Petri* inviate da papa Gregorio Magno

2. La lettera a Teoctista, sorella dell'imperatore, e ad Andrea, «vir illustris»

La lettera all'imperatrice Costantina, in cui Gregorio nega l'invio di una parte del corpo di san Paolo per consacrare la basilica da lei fatta edificare in onore dell'apostolo¹², rappresenta un *unicum* nel *Registrum Epistolarum*, perché è l'unica che si occupa esclusivamente di reliquie. Non mancano però altre parti dedicate all'argomento, in primo luogo nella lettera scritta nel giugno del 597 a Teoctista¹³, sorella dell'imperatore, e ad Andrea¹⁴, *vir illustris* di Costantinopoli. Gregorio è ormai pontefice da molti anni e i rapporti con questi due personaggi sono ben consolidati, già a partire dal suo primo anno di episcopato¹⁵. Due lettere scritte poco dopo l'elezione, oltre a dimostrare che Gregorio li conosceva dal periodo passato come apocrisario a Costantinopoli, fanno trapelare un tipo di rapporto molto personale, perché entrambe, la I, 5 a Teoctista e la I, 29 ad Andrea, riguardano l'afflizione del neo-pontefice che si rammarica di essere stato strappato al monastero per essere rigettato nel mondo nel ruolo di vescovo di Roma, ruolo che peraltro si sente indegno a ricoprire¹⁶.

La lettera inviata a Teoctista è molto lunga e nell'*incipit* Gregorio si lamenta di essere stato abbandonato dalla sua interlocutrice: «*miror autem quod in me collatas dudum continentias vestras ex hac moderna pastoralis officii continentia distraxistis*»¹⁷. Evidentemente fino ad allora era stato appoggiato dalla *patricia*, ma poi questo aiuto sarebbe venuto meno. Considerato che siamo solo nell'ottobre del 590, quindi ad appena un mese dalla consacrazione di Gregorio avvenuta il 3 settembre, non si può trattare di un supporto

¹² Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

¹³ Per un approfondimento su Teoctista si veda: *PLRE*, vol. III, p. 1225.

¹⁴ Per un approfondimento su Andrea si veda: *PLRE*, vol. III, p. 78.

¹⁵ Per i rapporti con l'oriente, cfr., Lelia Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantine*, in *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly 15-19 sept. 1982)*, éd. par. Jacques Fontaine, Robert Gillet, Stan Pellistrandi, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986, pp. 83-94; Ead., *Gregorio Magno e il mondo mediterraneo*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* («Atti dei convegni Lincei», 209), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 11-51; François Bougard, «*Petitor et medius*»: *le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo. Atti della LVIII settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 299-339.

¹⁶ *Ep.* I, 5: «*Ecce serenissimus dominus imperator fieri simiam leonem iussit. Et quidem pro iussione illius vocari leo potest, fieri autem leo non potest. Unde necesse est ut omnes culpas ac negligentias meas non mihi sed suae pietati deputet, qui virtutibus ministerium infirmo commisit*».

¹⁷ Vincenzo Recchia traduce: «Ma mi meraviglio che, nella presente congiuntura in cui ho assunto l'ufficio pastorale, [...] mi abbiate privato dei conforti che da tempo mi concedevate», in GREGORIO MAGNO, *Lettere (op. cit.)*, vol. I, p. 115. Il termine *continentias* è tradotto qui come *conforti*, in accordo con il Souter che per *continentia* riporta: «chastity; context; contents; support (Greg. M.); touch (Cael. Aur. acut. 3. 5. 58)»; in <http://clt.brepolis.net>. Anche Paul Ewald, nell'*Index rerum, verborum, grammaticae*, riferisce come sinonimo del termine *continentia* nella lettera a Teoctista la parola *sustentatio*, in Paul Ewald, Ludo-Moritz Hartmann (ediderunt), *Gregorii I papae Registrum Epistularum*, in *MGH, Epp.*, vol. II, p. 530.

durante l'episcopato, ma si riferisce con ogni probabilità alla sua elezione. Tutta la lettera è un lamento sulla sua condizione di vescovo, carica che egli non avrebbe mai voluto ricoprire perché lo allontana dalla calma interiore che gli permetteva di dedicarsi a Dio e quindi di avvicinarsi alla beatitudine. Secondo quanto racconta Gregorio di Tours nell'*Historia Francorum*, il neoeletto avrebbe cercato di sfuggire alla carica inviando una lettera all'imperatore a cui chiedeva di non ratificare la richiesta del popolo, ma il nunzio fu intercettato e la lettera sostituita¹⁸. Maurizio confermò l'elezione e Gregorio divenne definitivamente il vescovo di Roma, e forse è a questo che si riferisce nel rimproverare Teoctista, un cui intervento avrebbe potuto convincere il fratello a optare per la scelta opposta, evitando quindi la sua consacrazione. Questa interpretazione presuppone che Teoctista avesse una certa influenza, il che non è improbabile perché alla corte costantinopolitana le donne avevano una grande importanza¹⁹.

A conferma del suo ruolo si può leggere anche la terza lettera del *Registrum* a lei inviata²⁰, che parla di alcuni tumulti a Costantinopoli per le accuse mosse proprio a Teoctista che avrebbe appoggiato delle tesi sbagliate: se nella capitale i disordini potevano partire dalle sue posizioni, la *patricia* doveva avere un certo ruolo, capace di influenzare una parte della popolazione e di suscitare delle perplessità sul suo operato e sulle sue idee. La lettera, che si apre sottolineando la condotta irreprensibile di Teoctista, è molto lunga e Gregorio fornisce una serie di esempi biblici e patristici in cui i *boni* sono accusati ingiustamente dai *mali*, concludendo che questo è necessario affinché i primi siano purificati²¹. Il tono pastorale, con cui Gregorio si rivolge alla sorella di Maurizio come se dovesse educarla, trasforma la lettera quasi in una predica, che insieme alla volontà del pontefice di consolare la sua interlocutrice induce a immaginare tra i due un legame stretto e confidenziale. La lettera si chiude con l'augurio che tutto si risolva, e che Dio «pro parvulorum dominorum nutrimento vitam vestram longius extendat»: Teoctista aveva il compito, importantissimo, di educare i figli della

¹⁸ Gregorius Turonensis, *Historiarum libri decem*, x, 1: «Unde factum est, ut epistulam ad imperatorem Mauricium dirigeret, cuius filium ex lavacro sancto susciperat, coniurans et multa praece deposcens, ne umquam consensum praeberet populis, ut hunc huius honoris gloria sublimaret. Sed praefectus urbis Romae Germanus eius anticipavit nuntium, et conpraehensum, disruptis epistulis, consensum, quod populus fecerat, imperatori direxit. At ille gratias Deo agens pro amicitia diaconi, quod repperisset locum honoris eius, data praeceptione, ipsum iussit institui».

¹⁹ Cfr. Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*, 2 voll., De Boccard, Paris 1990-1992; Judith Herrin, *The imperial feminine in Byzantium*, in «Past and Present», 169/4 (2000), pp. 3-35.

²⁰ *Ep.* xi, 27.

²¹ *Ep.* xi, 27: «Pensate, quaeso, ubi erit patientia, si deest quod toleretur. Ego Abel esse non suspicor, qui Cain non habuerit. Boni enim si sine malis fuerint, perfecte esse boni non possunt, quia minime purgantur. Ipsa autem malorum societas purgatio bonorum est».

coppia imperiale, il che le conferiva di certo un grande potere, oltre a dimostrare che il fratello, l'imperatore, aveva in lei una notevole fiducia.

Teoctista non svolgeva questo incarico così importante da sola, ma lo condivideva con Andrea, un *vir illustris* che doveva godere di un certo prestigio alla corte constantinopolitana e a cui sono indirizzate due lettere in tutto il *Registrum*: quella in cui Gregorio si lamenta dell'elezione a vescovo e quella indirizzata anche alla sorella dell'imperatore. Nella prima Gregorio si esprime in modo particolarmente caloroso, e preme in particolare sulla vicinanza spirituale al suo interlocutore: «et absens corpore, a caritate vestra animo non recessi». La lettera sembra essere la risposta a un'altra inviata da Costantinopoli per congratularsi dell'elezione, perché Gregorio scrive ad Andrea che ne dovrebbe piuttosto piangere, «si me diligitis», e gli chiede di pregare per lui²². Anche in questo caso trapela una certa confidenza tra i due interlocutori, nonostante la brevità del biglietto.

La lettera inviata comunemente a Teoctista e Andrea²³, scritta in risposta a quella con cui Gregorio veniva informato sull'educazione dei figli dell'imperatore, si apre con l'elogio dei due destinatari, di cui sottolinea lo zelo con cui si dedicano alla vita cristiana senza essere distratti dalle numerose faccende che li affliggono. Chiede precisazioni riguardo l'assiduità e la passione con cui l'imperatrice legge la Scrittura e se la sua compunzione sia mossa dal terrore piuttosto che dall'amore per Dio²⁴. Segue la spiegazione delle due diverse fasi della *compunctio*: prima si piange perché, consci dei propri peccati, si temono le pene eterne, poi l'animo si infiamma per la speranza del perdono e per le gioie del cielo²⁵. Sia Teoctista che Andrea sono chiamati a svolgere un'influenza benefica su Costantina, inducendola a leggere la Scrittura e a commuoversi non tanto per il timore della dannazione eterna ma per l'amore verso Dio, contribuendo in questo modo alla salvezza eterna dell'imperatrice. Contemporaneamente Gregorio suggerisce il modo corretto di educare i figli della coppia imperiale, a cui si devono mostrare i buoni costumi che spingano le loro menti all'amore e alla mansuetudine, affinché le loro parole da educatori risultino essere latte e non veleno per le loro anime. Come era emerso dalle altre lettere, Gregorio si comporta come un vescovo di fronte ai membri della sua comunità che devono essere educati e mostra loro la dottrina

²² *Ep.* I, 29: «Hoc autem quod me ad episcopatus ordinem cognoscitis pervenisse, si me diligitis, plangite; [...] atque ut pro me Dominum exoretis rogo».

²³ *Ep.* VII, 23.

²⁴ *Ep.* VII, 23: «In epistulis autem vestrae excellentiae hoc minus repperi, quia mihi de serenissima domina indicare noluit, quam studiose legat vel in lectione qualiter compungatur. [...] et hoc quoque investigare debetis, quotiens ei pro sua anima lacrimae dantur, utrum adhuc ex timore an iam ex amore compungitur».

²⁵ *Ep.* VII, 23: «Duo quippe sunt compunctionis genera, sicut scitis. Unum quod aeternas poenas metuit, aliud quod caekestibus praemiis suspinat, quia Deum sitiens anima prius timore compungitur, post amore».

attraverso esempi tratti dalla Bibbia, proprio come se si trattasse di una predica. Infine li esorta a seguire i suoi consigli nell'educare i figli dell'imperatore, cresciuti con lo scopo di farne dei sovrani, a cui si deve insegnare la mansuetudine per evitare che da adulti sfoghino l'odio imparato in questi anni. Sebbene le formule di rispetto presenti soprattutto per la sorella dell'imperatore non scompaiano mai, il tono rimane confidenziale, e Gregorio parla apertamente ai suoi interlocutori.

I rapporti con Teoctista e Andrea si dimostrano ancora una volta stretti e presuppongono contatti periodici, di cui il *Registrum* però non ha lasciato traccia, e aiuti reciproci: da una parte Gregorio offre la sua guida spirituale, dall'altra i due nobili costantinopolitani inviano dei doni al pontefice. La lettera è scritta anche per confermare la ricezione di trenta libbre d'oro inviate da Costantinopoli per il riscatto dei prigionieri, denaro utilizzato in parte per liberare alcuni degli abitanti di Crotona, occupata dai Longobardi, mentre un'altra parte era stata destinata all'acquisto di coperte per le monache che altrimenti avrebbero dovuto affrontare l'inverno senza alcun riparo dal freddo. Come ringraziamento per le libbre d'oro, Gregorio augura che il cielo renda loro i beni eterni in cambio di quelli temporali, e

praeterea benedictionem sancti Petri apostoli clavem a sacratissimo eius corpore transmisi, de qua videlicet clavi hoc est gestum quod narro miraculum²⁶.

Gregorio invia a Teoctista e Andrea la *clavis* di san Pietro, poggiata sul suo corpo e che già si è distinta per la sua capacità di compiere miracoli, e racconta un episodio di cui quella stessa *clavis* si è resa protagonista:

Dum eam quidam Langobardus civitatem ingressus in Transpadanis partibus invenisset, quia sancti Petri clavis esset, despiciens, sed pro eo, quod eam auream vidit, facere sibi ex illa aliquid aliud volens eduxit cultellum, ut illam incideret. Qui mox cultellum, cum quo eam per partes mittere voluit, arreptus per spiritum sibi in guttare defixit eademque hora extinctus cecidit²⁷.

Un longobardo avrebbe trovato la chiave entrando in una città nella regione della Transpadania e, avendola vista d'oro, voleva trasformarla in qualcos'altro per sé. Tirò fuori il coltello, forse per vedere se fosse interamente d'oro, ma l'arma si ficcò nella sua gola e subito cadde morto. La *clavis* agisce come se fosse un essere animato: si difende dalle minacce del longobardo, presumibilmente ariano e che non si cura di quale sia l'oggetto che ha davanti, e usa contro il suo aggressore la stessa arma che l'aveva minacciata. La reliquia di san Pietro, quasi fosse una sua parte, non permette aggressioni a sé dunque al santo stesso e difende la

²⁶ *Ep.* VII, 23.

²⁷ *Ep.* VII, 23.

sua intangibilità da mani non cattoliche. Esattamente come il corpo di san Lorenzo, la cui sola visione provoca la morte, la reliquia di Pietro mostra il suo carattere *tremendum*, perché il sacro deve essere maneggiato secondo determinate regole che non possono essere trascurate.

Non è un caso che il protagonista del racconto sia un longobardo, presentato come un incompetente pagano che non è in grado di riconoscere la *clavis sancti Petri*, perché la lettera nasce proprio in occasione del ringraziamento di Gregorio per l'aiuto finanziario finalizzato al riscatto dei prigionieri dai Longobardi, che nelle opere del pontefice sono spesso presentati come feroci e barbari²⁸: proprio la chiave che ha punito un *langobardus* ora è inviata a chi si è mosso contro questo popolo esecrabile per liberare degli innocenti cattolici. Esiste anche un'implicazione di tipo dottrinale, in cui si sottolinea la distanza tra l'impero, per definizione cattolico, e i Longobardi, tra cui il credo predominante è quello ariano. Poco prima Gregorio li aveva chiamati *nefandissimi Langobardi*, così come nell'epistola v, 38 parla della *nefandissima Langobardorum gentem*²⁹ e nell'epistola i, 17 del *nefandissimus Autharith*³⁰, che si guadagna l'attributo proibendo ai Longobardi di battezzare i propri figli nella fede cattolica. Per Gregorio si tratta di un termine tecnico, utilizzato per indicare la *pravitas* degli eretici³¹ o i crimini degli uomini indegni che ricoprono cariche ecclesiastiche pur essendosi macchiati di gravi delitti, quindi al di fuori del rispetto della retta dottrina³².

²⁸ Riguardo all'immagine dei Longobardi nelle opere di Gregorio, cfr. Vera Paronetto, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda. Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)* («Atti dei congressi / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo» 6), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980, pp. 559-70; Stefano Gasparri, «*Nefandissimi Langobardi*». *Le origini di un linguaggio politico*, in «*Puer Apuliae*». *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin* («Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies», 30), vol. I, a cura di Errico Cuzzo *et al.*, ACHCByz, Paris 2008, pp. 325-32; Enrico Menestò, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'Incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Perugia, 1-2 dicembre 2004* («Archivum Gregorianum», 16), a cura di Antonino Isola, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 131-46.

²⁹ *Ep.* v, 38: «Unde fit ut, derelicta pia republica, possessores eiusdem insulae ad nefandissimam Langobardorum gentem cogantur effugere».

³⁰ *Ep.* i, 17: «Quoniam nefandissimus Autharith in hac quae nuper exempta est paschali sollemnitae Langobardorum filios in fide catholica baptizari probuit».

³¹ *Ep.* iv, 32: «Haeticorum nefandissimam pravitatem qualiter lex persequatur instantius, excellentiae vestae non habetur incognitum»; *Ep.* iv, 35: «Nuntiatumque nobis est, quod dicere sine gravi dolore non possumus, quoniam plurimi eorum venenatis iam sint dentibus laniati, denique ut sacerdotes catholicos pravissima suis ecclesiis temeritate depellerent, et multos insuper, quibus salutem regenerationis aqua praebuerat, rebaptizantes pravitate nefandissima necavisse», riferite entrambe ai Donatisti dell'Africa.

³² *Ep.* ii, 5: «quatenus officium quod nefandissimus hominum male gerendo polluerat, quisquis ille cum Christi gratia fuerit ordinatus, ipso quoque suffragante, digna valeat administratione complere», riguardo un vescovo eletto e poi risultato indegno per i crimini commessi; *Ep.* v, 62: «Et cum prima contra sancta ecclesia simoniaca haeresis sit exorta, cur non perpenditur, cur non videtur quia eum quem quis cum pretio ordinat provehendo agit, ut haeticus fiat? Quia igitur hanc nefandissimam pravitatem sancta universalis omnino damnat ecclesia», riferito alla simonia che è chiamata eresia; *Ep.* x, 2: «Scito autem quia studium zelumque

Il racconto continua lungo questa linea, sempre sottolineando la perversità dei Longobardi che per questo si rendono incapaci di comprendere il sacro e il modo in cui potercisi accostare:

Et dum illic rex Langobardorum Autarith atque alii multi eius homines adessent et is qui se percusserat seorsum mortuus, clavis vero haec seorsum iaceret in terra, factus est omnibus vehementissus timor, ut eandem clavem de terra levare nullus praesumeret³³.

Si trovava lì anche il re dei Longobardi, Autari, e molti altri uomini, ma nessuno ebbe il coraggio di toccare la *clavis* che era caduta a terra insieme al longobardo morto, perché non c'era tra di loro chi fosse capace di interpretare correttamente il significato di un simile oggetto: non sono cattolici, dunque non hanno capito appieno la religione cristiana, da cui nasce anche l'incomprensione verso il sacro e l'incapacità di relazionarsi a esso con equilibrio. Il longobardo aveva avuto la presunzione di poter fare della *clavis* quello che voleva senza capire che si trattava di una reliquia di Pietro, il principe degli apostoli, mentre ora tutti sono atterriti dal timore per quell'oggetto che è stato capace di compiere un simile *terror*, senza capire invece che la *clavis* ha anche una *virtus* benefica, a condizione che sia trattata secondo il dovuto rispetto.

Tunc quidam Langobardus catholicus, qui sciebatur orationis et elemosinis deditus, Mimiulf nomine, vocatus est atque ipse hanc levavit de terra³⁴.

Allora è chiamato un *langobardus catholicus*, di cui Gregorio sottolinea la dedizione alla preghiera e all'elemosina e che può raccogliere la preziosa reliquia: gli stessi *nefandissimi Langobardi* si rendono conto che solo un *catholicus* può avvicinarsi alla *clavis* senza che questa rappresenti per lui una minaccia. Si tratta di Mimiulf, probabilmente il duca dell'isola di san Giuliano che era stato accusato di tradimento a favore dei Franchi e per questo ucciso da Agilulfo³⁵. Solo Gregorio parla della sua fede cattolica, ma è verosimile che proprio per questo siano ricaduti su di lui i sospetti di collusione con i cattolici Franchi, per cui la notizia è verosimile, così come l'identificazione con lo stesso Mimulf di cui parlano Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum* e l'anonimo dell'*Origo gentis Langobardorum*.

L'incomprensione dei Longobardi però è tale che il racconto si conclude con una

tuum, qualis contra nefandissima sit crimina», ovvero l'idolatria e la sodomia.

³³ *Ep.* VII, 23.

³⁴ *Ep.* VII, 23.

³⁵ Paulus Diaconus, *Historia gentis Langobardorum*, IV, 3: «His diebus Agilulf rex occidit Mimulfum ducem de insula Sancti Iuliani, eo quod se superiori tempore Francorum ducibus tradidisset»; *Origo gentis Langobardorum*, 6: «et occidit duces revelles suos, Zangrolf de Verona, Mimulf de insula sancti Juliani et Gaidulf de Bergamum, et alios qui revelles fuerunt». Riguardo al duca Mimulf, cfr. Stefano Gasparri, *I duchi longobardi* («Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici», 109), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978, p. 59.

duplicazione della *clavis*:

Autarith vero pro eodem miraculo aliam clavem auream fecit atque cum ea pariter ad sanctae memoriae decessorem meum transmisit indicans, quale per eam miraculum contigisset³⁶.

Visto il miracolo, Autari³⁷ decide di costruire una nuova chiave d'oro e di rispedirla, insieme all'originale e al racconto del miracolo, a Pelagio, presupponendo la possibilità di creare la *clavis beati Petri* lontano da Roma e attaccando l'esclusiva dei pontefici di dispensare le reliquie dell'apostolo e gli oggetti a lui particolarmente cari. È la massima distanza tra la retta interpretazione della sacralità della *clavis* e l'ignoranza degli ariani Longobardi, ed è proprio questo che Gregorio vuole sottolineare.

Roma è sottoposta alla pressione dei Longobardi da tanti anni e Gregorio ha dovuto affrontarli dal primo giorno del suo pontificato, e ciò rappresenta una delle sue principali preoccupazioni: l'Italia è divisa in due tra l'impero e i barbari, e anche se durante il suo pontificato non ci furono svolte significative, la tensione era altissima per la possibilità che l'avanzata riprendesse il vigore iniziale e che Roma fosse conquistata come già era avvenuto per tante altre città italiane. Nelle lettere si legge spesso di città che vengono conquistate, o meglio devastate, dagli attacchi Longobardi, che fanno numerosi prigionieri per il cui riscatto Gregorio si impegna a trovare i fondi³⁸. La politica del pontefice verso gli invasori è quella della negoziazione della pace, preoccupato più della salvezza dei suoi abitanti che non dell'onore dell'impero, e questo suo atteggiamento rappresentò un punto di scontro con l'imperatore, culminato con la lettera del 1° giugno del 595³⁹, in cui risponde all'accusa di

³⁶ *Ep.*, vii, 23.

³⁷ Sui rapporti tra la Chiesa di Roma e Autari, cfr. Carlo Guido Mor, *Contributi alla storia dei rapporti fra Stato e Chiesa ai tempi dei Longobardi (La politica ecclesiastica di Autari e Agilulfo)*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pacini, Pisa 1977, pp. 535-93; Walter Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in *Gregorio Magno, l'impero e i «regna». Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli Studi di Salerno, Osservatorio dell'Appennino Meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, a cura di Claudio Azzara, SISMEL-Editoni del Galluzzo, Firenze 2008.

³⁸ In particolare, si guardino i rapporti con i duchi di Spoleto e di Benevento, cfr. Ottorino Bertolini, *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e Benevento. 1. Gregorio Magno*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6 (1952), pp. 1-46; Stefano Gasparri, *Gregorio Magno e l'Italia meridionale, in Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. 1 (*Studi Storici*), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 77-101; Stefano Palmieri, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale, in Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche. Atti del II Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992)* («Bibliotheca erudita», 9), a cura di Giancarlo Andenna, Giorgio Picasso, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 43-99.

³⁹ *Ep.*, v, 36.

ingenuità mossagli dall'imperatore. Gregorio aveva infatti accettato una tregua con Ariulfo⁴⁰ perché le forze dell'impero si erano dimostrate insufficienti a difendere Roma, soprattutto dopo che i soldati erano stati spostati a Narni e a Perugia lasciando la capitale completamente sguarnita. L'attacco di Agilulfo⁴¹, inevitabile visto le condizioni di difesa di Roma, era stato fermato solo dalle mura delle città, mentre tutti coloro che si trovavano al di fuori erano stati portati via come prigionieri, «more canum in collis funibus ligatos»⁴², e condotti in Francia per essere venduti come schiavi. L'unica possibilità di sopravvivere era quella di accettare le condizioni di una pace, seppur umiliante, anche per permettere alle forze imperiali di potersi riorganizzare⁴³, e perché ormai Roma era rimasta senza alcun approvvigionamento.

Con ogni probabilità Gregorio avvertiva il bisogno di riscattare la propria immagine di negoziatore, e l'unico modo era quello di dimostrare che i Longobardi erano una popolazione la cui barbaria era tale da non permettere alcun punto d'incontro. Scrive una lettera a Teoctista, sorella dell'imperatore ed educatrice dei suoi figli insieme ad Andrea, l'altro destinatario, descrivendo i Longobardi come una *nefandissima gens*, eretici e incapaci di comprendere la sacralità di un oggetto come la *clavis* di san Pietro: i parametri culturali della *romanitas* sono completamente diversi da quelli delle popolazioni barbariche, quindi è impossibile trovare un compromesso; l'unica possibilità per sopravvivere è accettare le condizioni di una tregua, anche umiliante, perché ogni altro tipo di mediazione appare impossibile. Gregorio sceglie di spiegare il suo punto di vista mettendo al centro della scena un oggetto il cui significato è condiviso in ogni parte dell'impero, anche nel lontano oriente, e il cui valore è tale che non può essere frainteso. A questo scopo quindi racconta un miracolo della *clavis sancti Petri*, una reliquia di san Pietro che posta sul suo corpo si carica della sua *virtus* benefica: il *langobardus* non ignora che quella che ha davanti è la *clavis sancti Petri*, la preziosa reliquia romana, ma il verbo che utilizza Gregorio è *despicere*, che è piuttosto un non curarsi, sottolineando quindi la lontananza culturale dall'impero che si manifesta soprattutto dal punto di vista della *pietas* e del rispetto verso il sacro.

Un altro aspetto che è bene sottolineare è che gli unici racconti in cui la reliquia ha un

⁴⁰ Riguardo al duca Ariulfo e alle trattative di pace con Gregorio Magno e i Longobardi, cfr. Paolo Bertolini, *Ariulfo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963, pp. 520-26; Stefano Gasparri, *I duchi longobardi* («Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici», 109), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978, pp. 74-75.

⁴¹ Riguardo ad Agilulfo, cfr. Jörg Jarnut, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien zum Langobardenreich in Italien (568-774)* («Bonner historische Forschungen», 38), Bonn 1972, p. 337 ssg.

⁴² *Ep.*, V, 36.

⁴³ *Ep.*, V, 34: «Haec autem consideret et pacem habere festinet, quatenus in hac saltem dilatione et nos quietem habere possimus ad modicum et reipublicae resistendi vires adiuvante Domino melius reparentur».

carattere pericoloso si trovano in queste due lettere indirizzate in Oriente, la prima all'imperatrice Costantina e la seconda a dei personaggi molto vicini all'imperatore. Nella lettera a Costantina Gregorio aveva sottolineato che «*corpora sanctorum Petri et Pauli apostolorum tantis in Ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus*»⁴⁴, così come ora presenta la *clavis sancti Petri* capace di uccidere se non è trattata con il dovuto rispetto. La volontà di Gregorio di far interpretare ai suoi destinatari questi *signa terroris*⁴⁵ come voluti dallo stesso santo si può leggere nell'ottica di una condanna della pratica orientale della manipolazione delle reliquie e dei corpi dei santi, tema ampiamente trattato nella lettera scritta all'Augusta. Il pontefice difende la pratica romana, sottolinea come anche una reliquia da contatto come la *clavis* sia in grado di compiere quei *terrores* di cui sono capaci i corpi dei santi, dimostrando che le due tipologie di reliquie si equiparano. Anzi, esattamente come il corpo le singole reliquie difendono la propria intangibilità: se il *prepositus loci* che si occupava dei lavori presso la tomba dell'apostolo Paolo era morto perché si era avvicinato troppo al corpo del santo minacciando, seppur dalla distanza di quindici piedi, la sua integrità⁴⁶, allo stesso modo la *clavis beati Petri* si difende da chi vuole violarla e alterare la sua completezza. Anche in questo senso il messaggio è chiaro: la pratica di morcellizzare i corpi non può che scontentare il santo, e lo dimostrano i miracoli terribili che si verificano ogni qual volta che ciò avviene.

L'ultima considerazione riguarda le circostanze del racconto. Gregorio scrive che la *clavis* è stata ritrovata in una città della Transpadania, senza precisare come fosse arrivata fin lì, e il miracolo si compie in presenza del re Autari, quindi alla corte longobarda. Non c'è alcuna precisazione circa il luogo del ritrovamento e le modalità, ma sembra piuttosto che tutta la corte longobarda si sia ritrovata alla presenza della *clavis*, probabilmente all'interno di una chiesa, sebbene forse in questo caso Gregorio lo avrebbe specificato.

I rapporti con i Longobardi era complicati dal difficile equilibrio politico, e dall'epistolario trapela un Gregorio sempre intento a mantenere la pace tra l'impero e i Longobardi. Scrive a Costanzo, vescovo di Milano, per chiedere informazioni sulla situazione del Nord Italia, alla ricerca del giusto modo di approcciarsi ai sovrani longobardi⁴⁷, a cui scrive in totale cinque lettere. Due lettere, una al re e una alla regina, sono scritte in occasione

⁴⁴ *Ep.* IV, 30. Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73)

⁴⁵ Prendo il termine utilizzato da Gregorio nella lettera a Costantina: «*signum ei [decessor meus] non parvi terroris apparuit*»; in *Ep.* IV, 30.

⁴⁶ *Ep.* IV, 30.

⁴⁷ *Epp.* IV, 2; 37.

della pace stipulata nel 598⁴⁸. In entrambe Gregorio ringrazia i suoi interlocutori, evidenziando nella lettera a Teodolinda⁴⁹ come il suo intervento abbia permesso il buon esito della pace. Gregorio sottolinea in particolare la fede cattolica della sua interlocutrice, che la accomuna non solo a Roma ma a tutto l'impero. La lettera si conclude esortandola a cercare sempre di mediare presso il marito affinché la pace sia mantenuta e l'accordo con l'impero sia finalmente raggiunto. Ancora una volta Gregorio cerca nella parte femminile della coppia regnante un punto di mediazione, ritenendo che il dialogo con la sovrana sia più proficuo. La scelta non si rivela una mossa sbagliata, perché come Costantina anche Teodolinda aveva svolto un ruolo importante nella successione tra Autari e Agilulfo: moglie del primo, rimasta vedova sposa il duca di Torino, rendendolo in pratica re⁵⁰. La sua influenza sul marito è confermata anche dalle parole di Paolo Diacono, che nella sua *Historia Langobardorum* scrive che la pace fu stipulata «suggerente maxime Theudelinda regina sua [di Agilulfo] coniuge»⁵¹.

L'altra questione trattata è quella dello scisma dei Tre Capitoli⁵², a cui Teodolinda aveva aderito allontanandosi quindi dalla comunione con Roma, ma non per questo dalla fede

⁴⁸ *Ep.* IX, 65: «Gratias excellentiae vestrae referimus, quia petitionem nostram audientes pacem, quae utrisque esset partibus profutura, sicut de vobis confidentiam habuimus, ordinastis»; e IX, 67 a Teodolinda.

⁴⁹ Riguardo alle relazioni tra Gregorio Magno e la regina Teodolinda, cfr. Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi Storici*), pp. 225-49; Jörg Jarnut, *Theudelinde*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1996, coll. 686-687; Alberto Magnani, Yolanda Godoy, *Teodolinda la longobarda (?-627 o 628)* («Donne d'Oriente e d'Occidente», 7), Jaca Book, Milano 1998.

⁵⁰ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, III, 35. Cfr. Ottorino Bertolini, *Agilulfo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 389-97; Maria Pia Andreolli, *Considerazioni sul Regno di Agilulfo e Adalaldo*, in «Ricerche medievali», 2 (1967), pp. 32-34; Jörg Jarnut, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien zum Langobardenreich in Italien (568-774)* («Bonner historische Forschungen», 38), Bonn 1972, p. 337; Reinhard Schneider, *Königswahl und Königserhebung. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern*, Hiersemann, Stuttgart 1972, pp. 28 sgg.; Stefano Gasparri, *I duchi longobardi* op. cit., pp. 45-46; Charlotte Schroth-Köhler, *Agilulf*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. I, Metzler, Stuttgart 1977, coll. 208-209; Claudio Azzara, *L'Italia dei barbari*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 97-98, 111-114; Paolo Delogu, *Kingship and the Shaping of the Lombard Body Politic*, in *The Langobards before the Frankish Conquest an ethnographic perspective* («Studies in historical archaeoethnology-Woodbridge», 8), ed. by Giorgio Ausenda, Paolo Delogu, Chris Wickham, The Boydell Press-Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, Woodbridge-San Marino 2009, pp. 252-55.

⁵¹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, IV, 8: «Nec multum post, suggerente maxime Theudelinda regina sua coniuge, sicut eam beatus papa Gregorius suis epistulis saepius ammonuit, cum eodem viro sanctissimo papa Gregorio atque Romanis pacem firmissimam pepigit. Eidemque reginae idem venerabilis sacerdos pro gratiarum actione hanc epistulam direxit», e seguono le due epistole dedicate alla pace: *Epp.* IX, 65; 67.

⁵² *Epp.* IV, 4; 33; la *Ep.* V, 52 è una copia della *Ep.* IV, 33. Cfr. Giuseppe Cuscito, *La politica religiosa della corte longobarda di fronte allo scisma dei Tre Capitoli. L'età teodolindiana*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda* op. cit., pp. 373-82; Claudio Azzara, *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in *The crisis of the Oikoumene. The Three chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean* («Studies in the early Middle Ages», 14), ed. by Celia Chazelle, Catherine Cubitt, Brepols, Turnhout 2007, pp. 209-22.

cattolica. Anzi, poiché il punto di scontro era il grado di fedeltà al credo niceno, nell'ottica degli scismatici era la Chiesa imperiale che si allontanava dai Concili, e in particolare da quello di Calcedonia del 451. I tricapitolini rifiutavano invece il quinto Concilio ecumenico, il secondo costantinopolitano del 553, che si discostava dall'ortodossia per avvicinarsi al credo monofisita. Nelle lettere Gregorio, sotto suggerimento di Costanzo, evitava di accennare al quinto concilio, e infine la riconciliazione tra Roma e Teodolinda è raggiunta, se è proprio grazie alla regina che si riesce a stipulare la pace. Se si fa fede a Paolo Diacono, già nel 593 Gregorio avrebbe inviato alla regina una copia dei suoi *Dialogi*, forse proprio per cercare un punto d'incontro facendo leva sulla devozione della sua interlocutrice.

Alla luce dell'incertezza con cui inizia il racconto del ritrovamento della *clavis* da parte dei Longobardi, forse la chiave era stata inviata in dono al re dei Longobardi, Autari secondo il racconto, dal pontefice romano: Gregorio data l'episodio durante l'episcopato del suo predecessore, che tuttavia non accenna mai alla *clavis beati Petri* come oggetto a lui familiare; è probabile invece che la reliquia fosse un dono dello stesso Gregorio, anche se egli preferisce attribuire il gesto al Pelagio per evitare di presentare un ulteriore episodio fallimentare nelle trattative con i Longobardi. Esistono due possibilità riguardo il reale destinatario del dono di Gregorio, che potrebbe aver inviato la reliquia ad Agilulfo o a Teodolinda. Nel primo caso, probabilmente il re, di fede ariana nonostante avesse sposato la cattolica Teodolinda, non ha gradito il dono di Gregorio perché troppo implicato dal punto di vista sia confessionale che politico: la *clavis sancti Petri* era una reliquia specificamente romana, per cui accettarla significava possedere un oggetto che lo legava a Roma, e quindi anche alla fede cattolica.

La destinataria potrebbe essere invece Teodolinda, la cui fede cattolica la avvicinava a Roma, sebbene il dono della *clavis* sia destinato in Occidente solo ai re e mai alle regine. Ma se Gregorio avesse invece preferito la regina per non scontrarsi con l'arianesimo di Agilulfo, rimaneva l'ostacolo costituito dallo scisma tricapitolino che rappresentava un punto di scontro tra Longobardi e Romani, per cui non è inverosimile un rifiuto da parte di Teodolinda, proprio per le implicazioni dottrinali che comportava possedere la *clavis*. La distanza non è la stessa esistente tra cattolicesimo e arianesimo, tuttavia rimane un profondo disaccordo e l'accoglienza di un simile dono poteva far credere a chi appoggiava lo scisma che la regina avesse ripreso la comunione con Roma aderendo all'ultimo concilio. Ciò sarebbe vero solo per la *clavis*, perché Teodolinda accetta la croce reliquiario che le inviò Gregorio in occasione

della nascita del loro figlio e del suo battesimo nella fede cattolica⁵³.

Il rifiuto della *clavis sancti Petri* può anche segnare un momento di crisi nei rapporti tra Roma e la corte longobarda, sia che il dono fosse indirizzato ad Agilunfo sia che invece la destinataria fosse Teodolinda. Il culmine della tensione era stata raggiunta intorno al 595, poco prima che Gregorio accettasse la pace che era stata tanto criticata da Maurizio. Se le condizioni, secondo Costantinopoli, erano così sfavorevoli, evidentemente Gregorio si deve essere trovato in una situazione di minorità rispetto all'avanzata dei Longobardi, e solo per questo ha accettato una pace così umiliante⁵⁴. È probabile che proprio in questo periodo Gregorio abbia tentato un approccio più personale con la corte longobarda, ma i sovrani potrebbero aver respinto un suo dono così carico di significato politico e confessionale. Agilunfo ha copiato la *clavis sancti Petri* probabilmente per dimostrare al pontefice che per lui non costituiva un oggetto particolarmente prezioso, era in grado di ricostruirlo e per questo motivo lo rispediva al mittente. Al momento opportuno Gregorio ha utilizzato la stessa *clavis* come dono per l'Oriente, evitando di ammettere l'errore ma retrodatando l'episodio fino ai tempi del suo predecessore.

3. Le «*claves beati Petri*» agli amici costantinopolitani

La lettera inviata a Teoctista e ad Andrea non è l'unica in cui appare il dono della *clavis beati Petri*, perché nel *Registrum Epistolarum* questo oggetto ricompare altre undici volte. Delle dodici *claves* donate, quattro sono destinate a personaggi vicini all'imperatore: oltre a quella dell'epistola VII, 23, un'altra *clavis* è inviata ad Andrea nel febbraio del 591⁵⁵; a Giovanni⁵⁶, un ex console costantinopolitano; al medico Teodoro⁵⁷. Il Giovanni a cui scrive Gregorio sembra essere lo stesso a cui Maurizio affidò l'incarico di parlare al popolo dopo la morte del suo predecessore Tiberio II; si tratta quindi di un personaggio di primo rilievo in cui l'imperatore doveva riporre grande fiducia, tanto che la lettera è una lamentela, seppur più breve di quella inviata a Teoctista, dell'avvenuta ratifica della sua carica, sottolineando in particolare come Giovanni «*quietem me quaerere cognovistis et ad inquietudinem perduxistis*»⁵⁸. È probabile che Gregorio stia rispondendo a una lettera di congratulazioni da

⁵³ *Ep.* XIV, 12. Cfr. *infra* (cap. VI, § 1, pp. 219-26).

⁵⁴ Walter Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi* op. cit., pp. 22-23.

⁵⁵ *Ep.* I, 29.

⁵⁶ *Ep.* I, 30.

⁵⁷ *Ep.* VII, 25.

⁵⁸ *Ep.* I, 30.

parte del suo amico constantinopolitano, considerato il ritardo di quattro mesi rispetto alla lettera di argomento analogo inviata a Teoctista, e rimprovera al suo corrispondente l'appoggio alla sua nomina che questi aveva dato presso l'imperatore. Sia che si tratti di un espediente letterario, sia che il rimprovero sia sincero, la lettera testimonia che un alto funzionario della corte imperiale molto vicino a Maurizio aveva appoggiato, insieme a Teoctista, sorella dell'imperatore, la carica di Gregorio, a dimostrazione che il principe era circondato da personaggi che gradivano Gregorio come interlocutore della Sede romana. La lettera si conclude con la notizia dell'invio della *clavis*, con una formula identica a quella con cui annuncia il dono nella lettera precedente, la I, 29, destinata ad Andrea:

Praeterea sacratissimam clavem a beati Petri apostolorum principis corpore vobis transmisi, quae super aegros multis solet miraculis coruscare; nam etiam de eius catenis interius habet. Eadem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt, suspensae vestra colla sanctificent⁵⁹.

Gregorio invia in dono una *clavis* che era stata posta sul corpo, presumibilmente la tomba, dell'apostolo Pietro e che era in grado di compiere molti miracoli sui malati perché conteneva un frammento delle catene che lo avevano tenuto prigioniero. In questo passo è chiaro che l'elemento miracoloso è la catena contenuta nella *clavis* e non la *clavis* stessa, come invece può far pensare il passo dell'epistola VII, 23 a Teoctista e Andrea, in cui la catena di Pietro non è neanche menzionata. Ma in questo caso Gregorio si riferisce alla reliquia come *clavis beati Petri* senza alcun'altra specificazione, come se fosse un oggetto di cui tutti conoscevano le caratteristiche.

La lettera che accompagna la *clavis* destinata a Teodoro è scritta molto più tardi, nel giugno del 597, per ringraziarlo del contributo inviato a vantaggio dei prigionieri e dei poveri. Nel *Registrum* sono conservate tre lettere indirizzate a Teodoro, il cui nome però ricompare in altre due scritte a Narsete, un *comes* constantinopolitano attorno al quale si raccoglievano alcuni personaggi della corte che dovevano aver avuto un frequente contatto con Gregorio durante la sua permanenza a Costantinopoli e che forse costituivano un gruppo di preghiera riunito dal futuro pontefice, che sembra particolarmente legato a queste sue amicizie orientali, tanto da inserire una lettera per il referente del gruppo, il *comes* Narsete, nel primo gruppo che invia nella capitale orientale ad appena un mese dalla sua elevazione al soglio pontificio. Questa lettera a Narsete si conclude con i saluti agli altri amici⁶⁰, e ciò rende possibile

⁵⁹ *Ep.* I, 30.

⁶⁰ *Ep.* I, 6: «Domnum Alexandrum, domnum Theodorum, filium meum Marinum, domnam Hesychiam, domnam Eudochiam et domnam Dominicam mea peto vice salutari». Saluti analoghi compaiono nell'epistola inviata a Narsete nel giugno 597; *Ep.* VII, 27: «Domnum autem Alexandrum et domnum Theodorum mea per

ricostruire quello che era il suo circolo a Costantinopoli, e tra gli altri compare anche Teodoro, chiamato qui solo *domnus Theodorus*, senza alcun riferimento al suo rango, come d'altronde anche per gli altri amici a cui Gregorio fa riferimento, dimostrando che questo doveva essere un gruppo in cui c'era una certa confidenza.

Più articolato è il riferimento che Gregorio fa in un'altra lettera inviata sempre a Narsete nel 593, in cui risponde positivamente al suggerimento di ringraziare Teodoro, chiamato in questo caso con gli appellativi dovuti al suo ruolo e rango: «quod autem scripsit mihi caritas vestra, ut filio meo domno Theodoro archiatro et expraefecto pro vobis gratias agerem, feci»⁶¹. La lettera successiva, inviata proprio a Teodoro, però non fa alcun riferimento a questi ringraziamenti, per cui è probabile che Gregorio gli abbia scritto contemporaneamente due lettere di argomento diverso, e sebbene quella che conteneva i ringraziamenti sia andata perduta, in ogni caso mostra un rapporto epistolare più proficuo di quello che ci testimonia il *Registrum Epistolarum* così come è stato conservato.

Il tema della lettera inviata a Teodoro è invece la legge di Maurizio che stabilisce che chiunque ricopre una carica amministrativa non solo non può accedere all'ufficio ecclesiastico⁶², disposizione che trova Gregorio concorde, ma non può neanche entrare in monastero, né è permesso a quanti hanno fatto giuramento militare⁶³. Secondo quanto scrive Gregorio, la legge fu promulgata un anno prima, ma non aveva potuto occuparsene allora per colpa del suo cattivo stato di salute; tuttavia aveva provveduto a diffonderla secondo la norma, come scrive egli stesso all'imperatore⁶⁴. La disposizione, in risposta probabilmente all'assottigliarsi delle fila dell'esercito per via delle troppo numerose conversioni, preoccupava molto Gregorio, che vi vedeva un grave impedimento per il raggiungimento di un rapporto più intimo con Dio. Gli occorre quindi trovare un modo per dimostrare all'imperatore quanto sia sacrilega una tale norma, senza tuttavia indispettirlo e perdere quindi la sua causa. Cerca all'interno della corte un personaggio che possa essere un suo alleato in questo senso, e che sia tanto vicino all'imperatore da poter comprendere quale sia il momento opportuno per poter avanzare presso di lui le richieste del pontefice. L'epistola che scrive a

vos peto a vice salutari».

⁶¹ *Ep.* III, 63.

⁶² *Ep.* III, 61: «quisquis publicis administrationibus fuerit implicatus, ei ad ecclesiasticum officium venire non liceat».

⁶³ *Ep.* III, 61: «Quod vero in eadem lege dicitur, ut ei in monasterio converti non liceat, omnino miratus sum, dum et rationes eius possunt in monasterium fieri, et agi potest, ut ab eo loco in quo suscipitur eius quoque debita suscipiantur. [...] In qua lege subiunctum est, ut nulli qui in manu signatus est, converti liceat».

⁶⁴ *Ep.* III, 61: «Ego quidem iussioni subiectus eandem legem per diversas terrarum partes feci transmitti».

Maurizio non viene infatti consegnata direttamente all'imperatore, ma a Teodoro, a cui scrive di averlo preferito al suo apocrisario «quia vos qui ei familiaris servitis loqui ei apertius et liberius potestis»⁶⁵: poiché Teodoro è al servizio diretto dell'imperatore come suo medico personale, può parlare all'imperatore con più libertà, forse riportando gli stessi duri argomenti che Gregorio tratta nella lettera inviata al suo amico, ma che si guarda bene da scrivere a Maurizio. A questi infatti si limita a far notare come la legge sia dannosa per tutti coloro che vogliono avvicinarsi a Dio, ed egli come sovrano ha il dovere di aiutare coloro che cercano il bene: poiché il giudizio di Dio non tarderà a venire, se non si affretterà a cancellarla questa legge costituirà una macchia così deplorabile da chiudergli ogni possibilità di perdono, fosse anche l'unico peccato che gli rimanesse⁶⁶. Se a Maurizio, quindi, scrive di dover cancellare questa norma per il bene della sua anima, le parole che rivolge a Teodoro sono molto più dure, soprattutto nel momento in cui sottolinea il parallelo con Giuliano l'Apostata, colui a cui Gregorio attribuisce la prima promulgazione della norma⁶⁷. L'argomento è appena suggerito a Maurizio, quando gli scrive di chiedere quale sia l'imperatore che per primo ha voluto una simile legge, senza però fare il nome dell'imperatore simbolo dell'errore pagano⁶⁸. Le due lettere sono scritte in parallelo: da una parte Gregorio chiede a Maurizio di informarsi sui precedenti, dall'altra fornisce a Teodoro gli strumenti per dare una risposta che permetta di evidenziare quanto deplorabile sia questa legge. Nella lettera a Teodoro presenta anche altri argomenti, comunque duri anche se non quanto il parallelo con Giuliano, che solo un personaggio che gode di una grande confidenza può avanzare all'imperatore. Gregorio sceglie bene il suo intermediario, perché è consapevole di quanto forti debbano essere gli argomenti per convincere l'imperatore a revocare la legge entrata ormai in vigore da ben un anno.

Gregorio scrive una seconda volta a Teodoro nel giugno del 595 per ringraziarlo del denaro inviatogli destinato al riscatto dei prigionieri. La lettera è molto lunga e il pontefice si sofferma in particolare sull'esaltazione della carità, prima fra tutte le virtù, e di come con questo gesto Teodoro possa essere liberato da ogni colpa e quindi gli siano concessi i beni

⁶⁵ *Ep.* III, 63.

⁶⁶ *Ep.* III, 61: «Ecce enim mora non erit, et ardente caelo, ardente terra, coruscantibus elementis, cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus, cum principatibus et potestatibus tremendus iudex apparebit. Si omnia peccata dimiserit, et solum hanc legem contra se dixerit prolatam, quae rogo erit excusatio? Unde per eundem tremendum iudicem deprecor, ne illae tantae lacrimae, tantae orationes, tanta ieiunia, tantaeque elemosynae domini mei, ex qualibet occasione apud omnipotentis Dei oculos fuscantur, sed aut interpretando i pietas vestra, aut inmutando vigorem eiusdem legis inflectat».

⁶⁷ *Ep.* III, 64: «Quam legem primum, sicuti dicunt qui leges veteres noverunt, Iulianus protulit, de quo scimus omnes, quantum Deo adversus fuit».

⁶⁸ *Ep.* III, 61: «Requirat rogo dominus meus, quis prior imperator talem legem dederit».

celesti in cambio dei beni terreni; tuttavia la lettera continua con un bonario rimprovero per una non troppo assidua lettura della Bibbia, che Teodoro trascurerebbe per occuparsi invece degli affari terreni. Gregorio continua con una raccomandazione per l'amico Narsete e con l'invio di un dono, un'anatra e due anatroccoli, «ut, quotiens ad respiciendum eam vester oculus ducitur, memoria etiam inter occupationes tumultusque causarum in animo vestro revocetur»⁶⁹. A differenza di quella precedente, il cui tema delicato imponeva un particolare riguardo, questa lettera testimonia un rapporto piuttosto personale: Gregorio si dilunga nei ringraziamenti e nell'esaltazione del suo interlocutore, ma si permette anche di rimproverarlo e di consigliargli quale rapporto deve avere con le Scritture; infine, conclude con l'invio di un dono non particolarmente prezioso, ma che ha lo scopo di riportargli alla mente il suo amico ogni volta che vi poserà sopra lo sguardo.

L'ultima lettera del *Registrum* inviata a Teodoro è redatta nel giugno del 597 e, come scrive lo stesso Gregorio nell'*incipit*, l'occasione è data dal contributo che il medico costantinopolitano invia a Roma per il riscatto dei prigionieri e come elemosina per i poveri. Com'è solito scrivere Gregorio in occasione delle offerte dei suoi amici, la lettera è incentrata sul merito che ne trarrà Teodoro e sul demerito invece per se stesso, in quanto non solo sarà responsabile dei beni del patrimonio ecclesiastico, ma anche di quelli di Teodoro, per cui invita il suo amico a pregare per lui affinché sia capace di ben amministrare ciò che è stato donato. Conclude con il dono della *clavis beati Petri*:

Benedictionem vero sancti Petri apostolorum principis, quem multum diligitis, clavem a sacratissimo eius corpore vobis transmisimus, in qua ferrum de catenis eius clausum est, ut quod illius collum ligavit ad martyrium, vestrum ab omnibus peccatis solvat⁷⁰.

Gli invia una reliquia di san Pietro, una chiave, in cui è inserito un frammento della catena che avrà su chi la porterà al collo un potere salvifico. La presentazione della chiave che si fa in questa occasione è molto più simile a quella presente nella prima lettera ad Andrea⁷¹, scritta nel febbraio del 591, che non a quella della lettera a Teoctista e Andrea⁷², scritta e inviata contemporaneamente: la reliquia non è chiamata *clavis beati Petri*, sebbene sia spiegato che si presenta in forma di *clavis*, e diventa tale solo per la presenza del frammento e perché posta sulla tomba dell'apostolo. Inoltre, se nell'epistola VII, 23 si mette in primo piano il carattere miracoloso della *clavis*, e solo alla fine, in modo sbrigativo se confrontato al lungo

⁶⁹ *Ep.* v, 46.

⁷⁰ *Ep.* VII, 25.

⁷¹ *Ep.* I, 29.

⁷² *Ep.* VII, 23.

racconto miracoloso, si parli del potere di sciogliere dai peccati, Gregorio preferisce evidenziare a Teodoro il carattere salvifico della reliquia, e non per mancanza di spazio, perché, come visto nella lettera a Giovanni, era possibile inserire anche l'elemento taumaturgico attraverso una breve formula. Tutta la lettera è però incentrata sulla buona azione di Teodoro e su quanto ciò gli sarà d'aiuto per il raggiungimento della Salvezza, per cui Gregorio gli fornisce uno strumento che lo aiuti in questo senso, assecondando la devozione verso Pietro che il pontefice attribuisce al suo interlocutore.

4. *L'appoggio ad Anastasio, patriarca di Antiochia*

Nel primo blocco di lettere che Gregorio invia in Oriente, a un mese dalla sua elevazione al soglio pontificio, compare come destinatario Anastasio, patriarca di Antiochia deposto dall'imperatore Giustino II nel 570 perché fortemente contrario alla sua politica ecclesiastica, ma poi reinsediato nel 593 da Maurizio per rimanere in carica fino alla sua morte nel 599. Quando Gregorio gli scrive Anastasio è ancora lontano dalla sua carica, pur tuttavia il vescovo romano si rivolge a lui come legittimo patriarca di Antiochia, tanto da inviargli in seguito, congiuntamente agli altri patriarchi in carica, la lettera sinodica⁷³.

Questa prima lettera, analogamente a quelle scritte nello stesso periodo, parla dei pesi dell'episcopato, per i quali Gregorio si dice tanto abbattuto da sentirsi come sprofondato nel fondo del mare e sommerso da una tempesta⁷⁴, con una citazione biblica che generalmente denota una stesura per mano dello stesso pontefice⁷⁵. È certamente la risposta a un'epistola di Anastasio, che nell'*incipit* Gregorio dice di aver ricevuto con grande sollievo, probabilmente dal tono molto personale, così come la risposta di Gregorio, perché si intuisce che Anastasio ha avuto parole tanto elogiative nei confronti del neo-eletto pontefice da chiamarlo *os Domini* e scrivergli che la sua carica potrà giovare a molti. La lettera di Gregorio si conclude con la notizia che il pontefice ha chiesto all'imperatore di concedere ad Anastasio di recarsi a Roma e lì restare fino a quando egli avesse voluto, sebbene nella lettera precedente, inviata a Narsete, abbia invece detto di non voler pressare l'imperatore, «quia in ipso initio non est a

⁷³ Ep. 1, 24. Per i rapporti tra Gregorio e gli altri patriarchi, cfr. Igino Grego, *San Gregorio Magno e i patriarchi orientali*, in «Studia orientalia christiana. Collectanea», 21 (1988), pp. 265-93.

⁷⁴ Ps. 68, 3.

⁷⁵ A tal proposito si veda: Dag Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica* («Uppsala Universitets Årsskrift», 4; 7), Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1937; 1939; Id., *Qui a composé les lettres des Grégoire le Grand?*, in «Studi medievali», 3^a serie, 21 (1980), pp. 1-17; Id., *Style personnel et style administratif dans le Registrum Epistolarum de saint Grégoire le Grand*, in *Grégoire le Grand* op. cit., pp. 489-97.

questibus inchoando», ma di aver piuttosto segnalato la questione al suo apocrisario, affinché la sottoponesse a Maurizio nel momento più opportuno⁷⁶.

In occasione della lettera sinodica, che i patriarchi appena insediati erano soliti inviare agli altri quattro suoi pari poco dopo essere consacrati, Gregorio scrive ad Anastasio per informarlo di aver inviato la copia anche a lui, sottolineando come la sua carica, voluta da Dio, sia ancora valida nonostante per volontà degli uomini si sostenga il contrario⁷⁷. Con queste parole è chiara la posizione del vescovo romano, che considera illegittima la deposizione ad opera dell'imperatore e per questo appoggia Anastasio affinché sia riammesso alla sua carica. Tuttavia non disconosce il patriarca in carica, Gregorio, consapevole del fatto che una sua deposizione per reinsediare Anastasio sia impossibile, e a cui, infatti, invia la sinodica, pur continuando ad appoggiare il patriarca depresso. Lo informa poi di aver comunicato a Bonifacio, latore della lettera, delle informazioni da riferirgli *secretius*⁷⁸, segretamente, forse riguardanti il suo reinsediamento ad Antiochia o il permesso di recarsi a Roma presso il pontefice. La conclusione è infine la presentazione del dono di Gregorio, le *claves beati Petri*, che «super egros positae multis solent miraculis coruscare», sottolineando l'amore che l'apostolo Pietro nutre nei confronti del suo interlocutore⁷⁹. In questo modo Gregorio fornisce al pontefice un oggetto che, se indossato, renda facilmente visibile l'appoggio di Roma, perché se portata al collo – come suggeriva Gregorio ai suoi interlocutori – la *clavis* poteva essere vista e riconosciuta; in quanto attributo di Pietro, poi, era immediatamente riconducibile alla sede romana, l'unica a poter dispensare le reliquie dell'apostolo Pietro. La *clavis* proveniva necessariamente da Roma, direttamente dalle mani del pontefice, quindi presupponeva un accordo con lui e la sua Sede, e quindi il messaggio era chiaro, tanto più in una società caratterizzata dalla pubblicità dei doni⁸⁰: la Sede di Roma appoggiava Anastasio contro l'ingiusta deposizione.

Il rapporto epistolare tra Gregorio e Anastasio non si esaurisce in questo primo anno di

⁷⁶ *Ep.* I, 6: «De causa autem fratrum nostrorum, ut scripsisti, ita futuram, si Deus adiuvet, aestimo, de qua modo serenissimis rerum dominis scribere omnino non debui, quia in ipso initio non est a questibus inchoandum. Sed dilectissimo filio meo Honorato diacono scripsi, ut oportuno tempore eis congrue suggerat et mihi responsum sub celeritate indicet».

⁷⁷ *Ep.* I, 25: «Praeterea sicuti patriarchis aliis, paribus vestris, synodicam vobis epistolam direxi, quia apud me semper hoc estis, quod ex omnipotentis Dei munere accepistis esse, non quod ex voluntate hominum putamini non esse».

⁷⁸ *Ep.* I, 25: «Latori vero praesentium Bonifacio defensori aliqua iniunxi, quae sanctitati vestrae debeat secretius intimare».

⁷⁹ *Ep.* I, 25: «Amatoris autem vestri beati Petri apostoli vobis claves transmisi, quae super egros positae multis solent miraculis coruscare».

⁸⁰ Cfr. Jürgen Hannig, «*Ars donandi*». *Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 37 (1986), pp. 149-62.

pontificato, ma continua anche dopo il reintegro di Anastasio alla sede antiochiana. Nel giugno del 595 Gregorio scrive ai patriarchi a lui più vicini, Eulogio di Alessandria e Anastasio di Antiochia, per convincerli ad appoggiare la sua causa contro Giovanni di Costantinopoli, che si era arrogato il titolo di “patriarca universale”, considerato dal vescovo romano una falsa denominazione carica di superbia e di arroganza⁸¹. La lettera ripercorre la vicenda dal punto di vista di Gregorio, da quando Giovanni si era attribuito il titolo al Sinodo di Costantinopoli del 587, sottolineando come già il suo predecessore, Pelagio II, ne avesse annullato gli Atti; di conseguenza era stato rifiutato anche il superbo appellativo⁸², che per diritto spetterebbe solo alla Sede romana, così come le era stato offerto al Concilio di Calcedonia (451), ma l’allora pontefice Leone I (440-461) l’avrebbe rifiutato per umiltà⁸³. Gregorio giudica la questione di primaria importanza⁸⁴, tanto da inviare diverse lettere anche a Maurizio e Costantina, ma la sua causa ha bisogno di alleati come gli altri patriarchi, le più importanti autorità della cristianità. Cerca quindi l’appoggio di Anastasio ed Eulogio, riservando però al primo un maggior grado di confidenza, tanto da scrivergli contemporaneamente un’altra lettera di carattere privato.

Questa seconda lettera riguarda principalmente il reinsediamento di Anastasio, per il quale Gregorio spende numerose parole elogiative, comparando il suo interlocutore a un fiume capace di dissetare gli aridi sassi di Antiochia, resi sterili dal suo allontanamento. Consola poi il suo amico per i pesi che dovrà affrontare per la reggenza di una Sede apostolica, che egli condivide come vescovo di Roma, sottolineando, alla fine della lettera, quanto le due sedi siano unite perché entrambe legate all’apostolo Pietro: come sant’Ignazio appartiene sia ad Antiochia sia a Roma, così anche Pietro appartiene a entrambe⁸⁵. Infine ringrazia per i doni

⁸¹ *Ep.* v, 41: «Cuius [a Giovanni] ego quoque sententiam sequens similia praedicto consacerdoti nostro scripta transmisi [...], ut hac de re, quae ex nova t superbia tota universalis ecclesiae viscera perturbat, prius saepe fati fratris nostri animum modesta intentione pulsemus. Qui si nequaquam a suae elationis rigore voluerit inclinari, tunc quid fieri debeat, cum omnipotentis Dei solacio subtilius pertractetur». Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73)

⁸² *Ep.* v, 41: «Ante hos siquidem annos octo sanctae memoriae decessoris mei Pelagii tempore frater et coepiscopus noster Johannes in Constantinopolitana urbe ex causa alia occasionem quaerens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est. Quod mox isdem decessor meus agnovit, directis epistolis ex auctoritate sancti Petri apostoli eiusdem synodi acta cassavit».

⁸³ *Ep.* v, 41: «Sicut enim veneranda mihi vestra sanctitas novit, per sanctam Chalcedonensem synodum pontifici sedis apostolicae, cui Deo disponente deservio, hoc universitatis nomen oblatum est. Sed nullus umquam decessorum meorum hoc tam profano vocabulo uti consensit, quia videlicet, si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur».

⁸⁴ André Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, in *Grégoire le Grand op. cit.*, pp. 69-82.

⁸⁵ *Ep.* v, 42: «Quae videlicet verba de scriptis vestris accepta idcirco in meis epistolis pono, ut de sancto Ignatio vestra beatitudo cognoscat, quia non solum vester est, sed etiam noster. Sicut enim magistrum eius apostolorum principem habemus communem, ita quoque eiusdem principis discipulum nullus nostrum habet

ricevuti, di cui tuttavia non si dà alcuna precisazione, pur sottolineandone la santità e la sapienza⁸⁶.

Il tema dell'appellativo di patriarca universale occupa le successive due lettere⁸⁷ inviate ad Anastasio, per l'ostinazione dimostrata da Ciriaco, successore di Giovanni nella carica di patriarca di Costantinopoli, nel conservare l'empio appellativo. Recupera invece temi più personali l'ultima epistola inviata al patriarca antiocheno, scritta nel settembre del 597, in cui Gregorio consola il suo interlocutore per le tribolazioni che lo affliggono e parla di generici attacchi da parte degli eretici e delle spade dei barbari, senza però scendere nei particolari. Sottolinea ancora una volta la vicinanza d'animo che accomuna i due vescovi, che pur lontani nello spazio rimangono vicini nel cuore⁸⁸, e quindi lo ringrazia per le *locupletissimae benedictiones*, doni che seppur modesti diventano ricchi perché inviati da chi per umiltà si dice povero. Nonostante neanche in questo caso Gregorio specifichi l'identità degli omaggi, queste ultime parole dimostrano ancora una volta un vivace scambio di doni tra i due patriarchi, con il più che probabile invio anche da parte del pontefice di vari omaggi, di cui tuttavia le lettere non conservano alcuna testimonianza⁸⁹.

5. I rapporti con i re occidentali

Se i rapporti con l'Oriente hanno costituito per Gregorio una parte importante della sua politica internazionale, non meno importanza hanno rivestito i regni occidentali, con un rilievo maggiore, almeno quantitativamente, per quello franco⁹⁰: le lettere ai sovrani merovingi risultano infatti particolarmente numerose, ben diciotto, a partire dall'agosto del

privatum».

⁸⁶ *Ep.* v, 42: «Benedictionem autem vestram qua debuimus mente suscipimus bene redolentem, bene sapientem».

⁸⁷ *Ep.* vii, 24; 31.

⁸⁸ Il tema della lettera come mezzo di avvicinamento è studiato in Udo Kühne, *Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen*, in «Romanische Forschungen», 109 (1997), pp. 7-11.

⁸⁹ Grazia Rapisarda Lo Menzo, *I doni nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. II (*Questioni letterarie e dottrinali*), pp. 285-300; Achim Thomas Hack, «*Codex Carolinus*»: *Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert* («Päpste und Papsttum», 35/1-2), vol. II, Hiersemann, Stuttgart 2006, pp. 809-12.

⁹⁰ Scrive Sofia Boesch Gajano: «Le lettere indirizzate ai sovrani franchi confermano, insieme alla duttilità e al realismo rispetto a situazioni complesse e talvolta drammatiche, la volontà di inserire i suoi interlocutori, al di là di ogni valutazione dei loro comportamenti, all'interno di una prospettiva etica e di una precisa ideologia politica, proprio come avviene nei confronti dell'autorità imperiale»; in Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004, p. 120. Cfr., per i rapporti con il regno dei Franchi, Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 89-158; Mario Delle Carbonare, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli*, in *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»* op. cit., pp. 29-57; François Bougard, «*Petitor et medius*» op. cit.

595 e fino al dicembre del 602, ma contatti con altri personaggi della Gallia sono attestanti già dal primo anno del suo pontificato. La corrispondenza con la regina Brunilde è quella più consistente, certamente per il ruolo che la sovrana ha rivestito durante il pontificato di Gregorio come reggente dei nipoti⁹¹, ma in un primo periodo il punto di riferimento del vescovo doveva essere necessariamente Childebarto⁹², a cui sono inviate le prime lettere che trattano della gestione della Chiesa franca: la prima, inviata a Childebarto, sui problemi a cui il re avrebbe dovuto porre rimedio, ovvero l'affidamento delle sedi episcopali ai laici e la simonia⁹³; le altre due⁹⁴, di cui una alla regina Brunilde, sono lettere di raccomandazione per il presbitero Candido, inviato per amministrare il piccolo patrimonio della Chiesa romana in territorio franco. Sebbene in quest'ultimo caso Gregorio decida di scrivere sia alla regina sia al re, è chiaro che quest'ultimo goda di un maggiore rilievo, come dimostra chiaramente il tono della lettera inviatagli.

Gregorio inizia con una lunga *captatio benevolentiae* in cui sottolinea la superiorità di Childebarto come re rispetto agli altri sovrani dei regni occidentali⁹⁵ perché è l'unico ad essere cattolico⁹⁶: sebbene esistano altri principi, nessuno lo è al pari di Childebarto, perché essere re cattolico vale più che essere un semplice re, ed egli è l'unico che può vantare una simile virtù⁹⁷. È ovvio che si tratti di una motivo retorico, per accattivarsi le simpatie del sovrano franco, tuttavia la superiorità cattolica di Childebarto risulta essere un tema importante che qui è sviluppato maggiormente rispetto alle altre lettere inviate ai re merovingi, quando invece ricompare solo come un accenno: nel luglio del 596 Gregorio sottolinea la cattolicità di

⁹¹ Riguardo alle relazioni tra Gregorio Magno e la regina Brunilde, cfr. Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine* op. cit., pp. 225-49; Alberto Magnani, *Brunilde: regina dei Franchi* («Donne d'Oriente e d'Occidente», 19), Jaca Book, Milano 2006.

⁹² Su Childebarto II di Austrasia, cfr. Heike Grahn-Hoek, *Childebert I*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, Metzler, Stuttgart 1983, coll. 1816; Ian Wood, *The Merovingian kingdoms (450-751)*, Longman, London, 1994.

⁹³ *Ep.* v, 60. Cfr. Luce Pietri, *Grégoire le Grand et la Gaul: le projet pour une réform de l'Église gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi storici*), pp. 109-28

⁹⁴ *Ep.* vi, 5 a Brunilde ed *ep.* vi, 6 a Childebarto.

⁹⁵ Per un approfondimento del tema si veda in particolare: Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 129-130.

⁹⁶ Mario Dalle Carbonare sottolinea come l'argomento sia utilizzato da Gregorio per spingere i suoi interlocutori a un maggior impegno nell'affrontare i problemi della Chiesa franca e per coinvolgerli attivamente nella missione evangelizzatrice dell'Inghilterra: a una superiorità di tipo morale doveva corrispondere un maggior impegno nella salvaguardia del cristianesimo e delle genti a loro affidate: Mario Dalle Carbonare, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* op. cit., p. 55.

⁹⁷ *Ep.* vi, 6: «Quanto a ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni vestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est. Sicut enim magnae lampadis splendor in tetrae noctis obscuritate luminis sui claritate fulgescit, ita fidei vestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilat ac coruscet».

Teoderico e Teodeberto come presupposto che dovrebbe spingere i due re a contribuire alla missione evangelizzatrice in Inghilterra perché i due non possono che desiderare la conversione dei loro sudditi⁹⁸, mentre nel 599 utilizza l'argomento per cercare di coinvolgerli nella riforma della Chiesa franca contro il dilagare della simonia e dell'assegnazione delle cariche ecclesiastiche ai laici⁹⁹, gli stessi problemi che già aveva descritto a Childeberto e che ricorrono lungo tutta la corrispondenza.

La lettera indirizzata a Brunilde presenta invece un tono differente: Gregorio loda sin da subito la *bonitas* della regina, manifesta sia agli uomini sia a Dio, ma ogni sua azione è riferita al suo ruolo di madre nei confronti del giovane re, perché non solo ha salvaguardato i suoi interessi materiali, ma con il suo ruolo di educatrice ha garantito al figlio la vita eterna imprimendo in lui la fede cattolica¹⁰⁰. Gregorio poi esorta Brunilde affinché i suoi meriti non si esauriscano con il periodo della reggenza, ma i suoi consigli continuino ad infiammare il cuore di Childeberto, perché più volte la regina ha mostrato una fede cristiana lodevole e impeccabile che può guidare il re affinché «*quatenus, sicut sublimem illum inter homines potentia regalis ostendit, ita ante Deum magnum faciat bonitas actionis*»¹⁰¹.

Nonostante la lunga reggenza di Brunilde, Gregorio non attribuisce alla regina un potere effettivo, ma la relega al ruolo di consigliera, scrivendole di intercedere presso il figlio affinché regni con spirito cristiano¹⁰². Il pontefice doveva certamente conoscere gli equilibri nel regno franco, non ignorava la forte considerazione di cui Brunilde godeva presso il figlio, e decide di sfruttare questa influenza creando un rapporto diretto con la regina, sebbene forse ne sottovaluti il reale potere, perché sebbene in entrambe le lettere il pontefice attribuisca ai suoi interlocutori l'amore spirituale verso san Pietro, decide di inviare il dono della *clavis*

⁹⁸ *Ep.* VI, 49: «Postquam Deus omnipotens regnum vestrum fidei rectitudine decoravit et integritate christianae religionis inter gentes alias fecit esse conspicuum, magnam de vobis materiam praesumendi concepimus, quod subiectos vestros ad eam converti fidem per omnia cupiatis, in qua eorum nempe estis reges et domini».

⁹⁹ *Ep.* IX, 215: «Cum regni vestri nomen inter cetera gratia olim christianae religionis effulserit, valde studendum est, ut, unde gloriosiores ceteris gentibus eminentis, inde omnipotenti Domino, qui dat salutem regibus, perfectius placeatis et fidem quam colitis adiutricem in omnibus habeatis».

¹⁰⁰ *Ep.* VI, 5: «Cui [al figlio Childeberto] non solum incolumem rerum temporalium gloriam provida sollicitudine conservastis, verum etiam aeternae vitae praemia providistis, dum mentem ipsius in radicem verae fidei materna, ut decuit, et laudabili institutione plantastis».

¹⁰¹ *Ep.* VI, 5: «Sed ut laudabilius in eo fides cum operibus enitescat, adhortationis vestrae eum verba succendant, quatenus, sicut sublimem illum inter homines potentia regalis ostendit, ita ante Deum magnum faciat bonitas actionis».

¹⁰² Cfr. Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine* op. cit., pp. 242-243. Per il ruolo di Brunilde all'interno della monarchia franca, cfr., invece, Roger-Xavier Lantéri, *Brunehilde, la première reine de France*, Perrin Paris 1995; Georg Scheibelreiter, *Die fränkische Königin Brunhild. Eine biographische Annäherung*, in «*Scripturus vitam*»: lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag, hrsg. von Dorothea Walz, Mattes, Heidelberg 2002, pp. 295-308; Alberto Magnani, *Brunilde: regina dei Franchi* op. cit.

beati Petri solo a Childeberto, utilizzando la canonica formula per indicare il reliquiario e il suo contenuto:

Claves praeterea sancti Petri, in quibus de vinculis catenarum eius inclausum est, excellentiae vestrae direximus, quae collo vestro suspensae de malis vos omnibus tueantur¹⁰³.

Gregorio invia a Childeberto un dono estremamente prezioso, uno strumento per tenere lontano ogni male, che è strettamente legato al tema della lettera, quasi a cercare di creare un legame diretto tra il re e san Pietro, perché se Childeberto proteggerà Candido e quindi il patrimonio di san Pietro, allo stesso modo il santo apostolo proteggerà il sovrano e tutto il suo regno. Un simile argomento è sfruttato in maniera molto più sfumata nella lettera a Brunilde, in cui si limita ad augurarsi che la sua interlocutrice accolga le sue esortazioni affinché Pietro le conceda una vita lunga e di essere trovata libera dai peccati davanti al Giudice eterno, senza tuttavia che Gregorio le fornisca un aiuto concreto¹⁰⁴: se Childeberto deve mostrare giustizia in qualità di re e quindi confermare di essere un sovrano equo davanti ai popoli, Brunilde è invece chiamata a supportare Candido per dimostrarsi una buona cristiana agli occhi di Dio, senza che ciò incida sul suo regno. A sancire il diverso peso che Gregorio attribuisce ai due sovrani vi è il dono della *clavis*, che è indirizzata a chi effettivamente detiene il potere e con il quale cerca di stabilire un legame sancito dal dono più prezioso che può destinargli.

La *clavis* diventa quindi un modo per indicare chi è il vero interlocutore di Gregorio, il reale e legittimo detentore del potere, che non può essere in alcun modo spodestato, anche per la retta fede in opposizione con gli altri *regna*. È la prima volta – per lo meno documentata – che Gregorio invia il prezioso omaggio in occidente, attribuendo a Childeberto un rango superiore a tutti gli altri re, in linea con l'idea che la sua cattolicità lo renda il più giusto dei sovrani. Se anche si attribuisse a Gregorio il tentativo di inviare la *clavis* al re longobardo, il contesto è qui completamente differente, perché il pontefice si tratta con un re ariano in un clima di ostilità, ma il suo interlocutore è il primo dei re cattolici, con cui c'erano già stati proficui contatti. È un contatto sicuro per Gregorio, che non prevede rischi, anche alla luce dei precedenti scambi epistolari tra Pelagio I e Childeberto I¹⁰⁵ sulla questione dei Tre Capitoli,

¹⁰³ *Ep.* vi, 6.

¹⁰⁴ *Ep.* vi, 5: «Excellentia ergo vestra ita se libenter in his quae poscimus dignetur impendere, ut beatus Petrus apostolorum princeps, cui a domino Iesu Christo ligandi ac solvendi data potestas est, et hic excellentiam vestram in subole gaudere concedat et post multorum annorum curricula a malis omnibus absolutam ante conspectum aeterni faciat iudicis inveniri».

¹⁰⁵ Cfr. *supra* (cap. II, § 4, pp. 119-36). Su Childeberto I di Neustria, figlio del primo re franco di fede cattolica, Clodoveo, cfr. Heike Grahn-Hoek, *Childebert I*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, Metzler, Stuttgart 1983, coll. 1815-16; Ian Wood, *The Merovingian kingdoms* op. cit.

che aveva visto Roma trionfare sulle nascenti opposizioni alla condanna degli scritti del secondo concilio di Costantinopoli (553). Tuttavia, a differenza del dono di Pelagio, la connotazione dell'omaggio è fortemente romana, perché la *clavis* allude a quel *mandatum* che Cristo avrebbe affidato a Pietro e, di conseguenza ai suoi successori sul soglio pontificio¹⁰⁶. Con la *clavis*, quindi, non si forniva un utile strumento di salvezza e di protezione, ma si include il re dei Franchi in un gruppo ristretto di interlocutori privilegiati, che fino ad allora aveva riguardato solo i suoi contatti orientali. Di conseguenza, sebbene la chiave-reliquiario non modifichi la posizione effettiva di Childeberto, né legittimi una successione brusca o un cambiamento di dinastia, Gregorio vuole comunicare al suo interlocutore di essere entrato a pieno titolo nella comunità cattolica, che sì, vedeva il suo centro nei territori bizantini dell'oriente e dell'occidente – a cui sono destinate la maggior parte delle *claves* –, ma ora include anche il regno dei Franchi. Non più solo delle reliquie perché siano deposte nelle chiese o per la devozione personale, ma un oggetto che qualifica l'appartenenza ad un ristretto gruppo gravitante intorno a Roma.

Un simile riconoscimento sarebbe dovuto arrivare anche a Brunilde nel momento in cui, alla morte di Childeberto avvenuta nello stesso 595, assume la reggenza per i due nipoti Teoderico e Teodeberto, ancora bambini. Il primo messaggio che Gregorio invia loro è parte di un blocco di lettere scritte con lo scopo di favorire la missione evangelizzatrice in Inghilterra e per ripresentare il presbitero Candido come rettore del patrimonio di san Pietro; per la stessa data del 23 luglio 596 sono riportate la lettera in copia uniforme ai re Teoderico e Teodeberto, due lettere alla regina Brunilde, una lettera in copia uniforme ai vescovi di Tours e di Marsiglia, una ai monaci diretti in Inghilterra, una al vescovo di Arles e metropolita della Gallia, una lettera in copia uniforme ai vescovi di Vienne e di Autun, una lettera al vescovo di Aix, una all'abate del monastero di Lérins e una al patrizio Arigio, rettore del patrimonio arelatense.

I toni e i temi delle lettere inviate ai re e alla regina riflettono in parte i rapporti che si erano instaurati con Childeberto e Brunilde, riprendendo in particolare gli stessi argomenti per convincere i sovrani alla collaborazione. Come nel caso delle lettere a Childeberto, in quella a

¹⁰⁶ Michele Maccarrone, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Atti della VII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (7-13 aprile 1959)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1960, pp. 633-742; Id., «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), a cura di Id., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

Teoderico e Teodeberto si sottolinea la cattolicità che caratterizza il regno franco e lo rende famoso tra le altre popolazioni, mentre nel caso della lettera a Brunilde si ribadisce la sua personale fede e le virtù che la caratterizzano¹⁰⁷, senza fare alcun accenno al suo ruolo di reggente, a differenza di come almeno in parte le aveva riconosciuto quando era ancora in vita Childeberto¹⁰⁸. Tuttavia in questo caso Gregorio non invia alcuna reliquia ai due giovani re, perché il saluto che indirizza loro è del tutto assimilabile a quello rivolto nella prima epistola a Brunilde, con il riferimento a san Pietro, nella speranza che loro possano accogliere le sue richieste e che per questo l'apostolo possa aiutarli nella ricerca della vita eterna. Ancora più sbrigativi sono invece i saluti alla regina, pur rispettando lo stesso principio della ricompensa eterna in cambio del suo appoggio.

Nello stesso blocco è presente anche un'altra lettera alla regina Brunilde, riguardo l'invio di alcune reliquie: non si tratta della *clavis beati Petri*, ma delle memorie di Pietro e Paolo come da richiesta della stessa regina. L'*incipit* chiarisce immediatamente il contesto, in cui Gregorio si trova a soddisfare il desiderio di un animo religioso e una mente pia¹⁰⁹, ma avverte la sua interlocutrice che le preziose reliquie devono essere trattate con cura e non invece abbandonate e oltraggiate per colpa della negligenza e incuria di quanti sono addetti ai servizi religiosi¹¹⁰. È quindi evidente che si tratta di reliquie da riporre in una chiesa e non invece di reliquie per il possesso personale, come nel caso della *clavis* inviata a Childeberto, evidentemente perché alla regina non era ancora riconosciuto il potere che invece era attribuito al re.

Quando Gregorio scrive a Brunilde nel settembre del 597 i toni sono completamente cambiati e il pontefice le si rivolge non più come a un pia donna, ma come una sovrana regnante, senza alcun riferimento ai nipoti¹¹¹:

In eo enim regnum potestatis vestrae et subiectis gentibus con firmatis, in quo timori

¹⁰⁷ *Ep.* VI, 57: «Excellentiae vestrae christianitas ita nobis veraciter olim innotuit, ut de bonitate eius nullatenus dubitemus, sed magis certum modis omnibus teneamus, quia in causa fidei devote et studiose concurrat et religiosae sinceritatis suae solacia copiosissime sumministret».

¹⁰⁸ *Ep.* VI, 5: «Excellentiae vestrae praedicandam ac Deo placitam bonitatem et gubernacula regni testantur et educatio filii manifestat».

¹⁰⁹ *Ep.* VI, 55: «Epistolarum vestrarum series, quae religiosum animum et piae mentis studium continebat, non solum voluntatis vestrae nos fecit laudare propositum, sed etiam libenter invitavit postulata concedere».

¹¹⁰ *Ep.* VI, 55: «Sed ut in vobis magis magisque laudabilis et religiosa possit clarere devotio, providendum vobis est, ut sanctorum beneficia cum reverentia et debito honore condantur et servientes ibidem nullis oneribus nullisque molestiis affligantur, ne forsitan necessitate exterius imminente in Dei servitio inutiles segnesque reddantur et iniuriam, quod absit, neglectumque beneficia sanctorum collata sustineant». Riguardo all'importanza dell'amministrazione delle reliquie nel *Registrum epistolarum* e la relativa bibliografia, cfr. *infra* (cap. VI, § 3, pp. 230-34).

¹¹¹ Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine* op. cit., p. 244-246.

omnipotentis Domini mentis colla subicitis, et unde vosmetipsas servitio creatoris subditis, inde vobis vestros subditos ad servitium devotius obligatis¹¹².

Brunilde non è più solo responsabile della propria salvezza, ma diventa garante della cristianità di tutto il suo popolo, esattamente come se fosse l'unica regnante nel regno franco e non la reggente dei nipoti. Le richieste che avanza Gregorio in questa lettera sono strettamente legate a questo ruolo, perché trattano questioni importanti per l'amministrazione della Chiesa locale e per la sua retta dottrina. Il pretesto nasce dalla richiesta di Brunilde di concedere il pallio al vescovo di Autun Siagrio¹¹³, a cui Gregorio scrive di acconsentire volentieri, sebbene dalle stesse parole del pontefice trapeli una certa riluttanza che si traduce in un procrastinare i tempi di consegna fino a quel momento dovuti a difetti nella presentazione della domanda da parte della regina, prima inviando un messo scismatico, poi pretendendo l'invio del pallio senza una formale richiesta da parte di Siagrio. Per risolvere la delicata situazione e riuscire a rispettare contemporaneamente le consuetudini e i rapporti con Brunilde, Gregorio scrive di aver consegnato il pallio a un suo messo e che questo sarebbe stato consegnato al vescovo Siagrio «facta cum aliquantis episcopis suis petitione»¹¹⁴.

Gli altri argomenti sono trattati più brevemente, riprendendo i già noti temi della lotta alla simonia e alla nomina dei vescovi tra i laici, con le stesse parole che già aveva rivolto sia a lei sia al figlio e ai nipoti, a dimostrazione che le precedenti richieste si erano risolte con un sostanziale fallimento, che mostravano anche una certa difficoltà da parte di Gregorio nel controllare la Chiesa franca. Introduce poi due nuove tematiche: lo scisma dei Tre Capitoli, per cui difende la posizione romana ancorandola al Concilio di Calcedonia, e le sopravvivenze dei culti pagani delle popolazioni franche, anche tra coloro che frequentavano abitualmente la chiesa. Questi provvedimenti sono presentati da Gregorio come indispensabili per garantire che il suo regno goda del favore di Dio e quindi non venga colpito dalla *belli pestis*, ma ancora una volta testimonia i tentativi del pontefice di riportare questa importante Chiesa occidentale sotto il suo controllo, creando anche una salda unione dal punto di vista teologico.

Il saluto della lettera contiene la notizia dell'invio di un codice sotto richiesta della stessa

¹¹² Ep. VIII, 4.

¹¹³ Su Siagrio d'Autun, cfr. Ralph Whitney Mathisen, *Syagrius of Autun, Virgilius of Arles, and Gregory of Rome: Factionalism, forgery, and local authority at the end of the sixth century*. *Syagrius d'Autun, Vigile d'Arles, et Grégoire de Rome: coalition, contrefaçon et autorité local à la fin du VI^e siècle*, in *L'Église et la mission au VI^e siècle: la mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand. Actes du colloque d'Arles de 1998*, éd. par Christophe De Dreuille, Les Éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 260-90.

¹¹⁴ Ep. VIII, 4.

regina, e sebbene Gregorio non ci dia alcuna notizia a riguardo è probabile che si tratti di una sua opera, forse la *Regula Pastoralis* o l'*Expositio in Iob*, che già circolavano nel regno franco e che lo stesso Gregorio aveva inviato come dono al vescovo di Siviglia qualche anno prima¹¹⁵. Inoltre Gregorio scrive di aver ascoltato la sua richiesta per partecipare direttamente al suo fervore spirituale, con parole che sembrano alludere ad un maggiore coinvolgimento nella vita spirituale della regina rispetto al dono di un qualunque altro codice.

Anche le ultime parole della lettera registrano il cambiamento dell'atteggiamento di Gregorio nei confronti di Brunilde:

Omnipotens Deus sua vos protectione custodiat atque a perfidis gentibus regnum vestrum sui extensione brachii defendat vosque post longa annorum curricula ad gaudia aeterna perducat¹¹⁶.

L'augurio non si rivolge ora solo alla sua personale vita spirituale, ma a tutto il suo regno, attraverso un'espressione che riconosce a Brunilde il pieno potere senza alcun riferimento ai due nipoti di cui è la reggente, con un enorme scarto rispetto alle lettere precedenti in cui i re, sia Childeberto sia Teoderico e Teodeberto, erano assolutamente privilegiati come interlocutori per le questioni di gestione dello stato. È significativo che questo riconoscimento avvenga anche attraverso un dono personale, un codice probabilmente di un'opera dello stesso Gregorio, perché in precedenza il pontefice si era limitato a inviarle solo delle reliquie destinate alla deposizione in luoghi di culto e non per essere conservate personalmente da Brunilde. Il gesto di inviare una propria opera sarebbe particolarmente significativa alla luce dell'importanza che Gregorio riponeva nella cura e nella corretta trasmissione dei suoi scritti, il cui testo di riferimento era conservato nello *scrinium* lateranense con i documenti ufficiali della Sede romana¹¹⁷.

Le successive lettere confermano questo atteggiamento nei confronti della regina Brunilde, a cui scrive con la stessa frequenza con cui si rivolge a Teoderico e Teodeberto. È esemplare la coppia di lettere inviata nel luglio del 599¹¹⁸, in cui Gregorio chiede esattamente gli stessi provvedimenti sia alla regina che ai suoi due nipoti, tanto che Hartmann scrive, come sintesi della lettera inviata ai due giovani re: «Gregorius I papa a Theoderico et Theodeberto, regibus Francorum, eadem quae a Brunichilda superioribus letteris (IX, 213)

¹¹⁵ *Ep.* v, 53. Riguardo all'utilizzo del libro come dono, cfr. Achim Thomas Hack, «*Codex Carolinus*» op. cit., pp. 791-94.

¹¹⁶ *Ep.* viii, 4.

¹¹⁷ Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno* op. cit., p. 81.

¹¹⁸ *Ep.* ix, 213 a Brunilde ed *ep.* ix, 215 a Teoderico e Teodeberto.

poscit»¹¹⁹. Gli argomenti trattati sono di primaria importanza per l'amministrazione della Chiesa franca: Gregorio chiede che venga convocato un sinodo per porre fine all'eresia della simonia e all'ordinazione a vescovo di laici e che venga sancita una legge che proibisca ai Giudei di avere schiavi cristiani. Sia l'ordine dei temi sia le parole utilizzate sono molto simili, con un'unica differenza significativa nel parallelismo con la nomina dei generali nell'esercito che il pontefice offre ai due re, ma che sarebbe stato inappropriato per la regina.

L'equilibrio tra la regina Brunilde e i due nipoti nell'epistolario gregoriano rimarrà immutato, sebbene negli ultimi anni di pontificato i due re avessero ormai raggiunto la maggiore età e governassero senza la supervisione della nonna, la cui influenza sul più giovane Teoderico durò comunque ancora degli anni¹²⁰. Nelle lettere che sono sopravvissute non si trovano altri doni inviati ai re franchi, nonostante la corrispondenza si prolunghi sino al 602, a sottolineare un rapporto in cui Gregorio aveva notevolmente investito, seguendo una linea non dissimile da quella scelta con l'imperatore¹²¹, soprattutto nel momento in cui si erano creati gravi motivi di tensione con Maurizio¹²².

Uno dei temi maggiormente trattati nelle lettere inviate in Gallia è la missione evangelizzatrice dell'Inghilterra¹²³, per cui Gregorio interpellava i sovrani merovingi e i vescovi della Gallia affinché prestassero il loro aiuto ad Agostino¹²⁴ e ai monaci che lo

¹¹⁹ Paul Ewald, Ludo-Moritz Hartmann (ediderunt), *Gregorii I papae Registrum Epistularum*, in *MGH, Epp.*, vol. II, p. 201.

¹²⁰ Roger-Xavier Lantéri, *Brunehilde, la première reine de France* op. cit.; Georg Scheibelreiter, *Die fränkische Königin Brunhild* op. cit.

¹²¹ Per un confronto tra la corrispondenza coi re franchi e con l'imperatore si veda: Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 128-145.

¹²² Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno* op. cit., pp. 119-121.

¹²³ Peter Hunter Blair, *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, Cambridge 1956; Edward Arthur Thompson, *Christianity and the northern barbarians*, in *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, ed. by Arnaldo Momigliano, Clarendon Press, 1963, p. 56-78; Robert A. Markus, *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, in *The mission of the Church and the propagation of the faith: papers read at the seventh summer meeting and the eighth winter meeting of the ecclesiastical history society* («Studies in Church history», 6), Cambridge University Press, Cambridge 1970, 29-38; Robert A. Markus, *Gregory the Great's Europe*, in «Transaction of the Royal Historical Society», 5^a serie, 21 (1981), pp. 21-36; Henry Chadwick, *Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi storici*), pp. 199-212; Rob Meens, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, in «Anglo-Saxon England», 23 (1994), pp. 5-18; Ian Wood, *Missionaries and the christian frontier, in The transformation of frontiers from Late Antiquity to the Carolingians* («The transformation of the Roman world», 10), ed. by Walter Pohl, Ian Wood, Helmut Reimitz, Brill, Leiden 2001, pp. 209-18; Robert A. Markus, *The papacy, missions and the gentes*, in *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter* («Forschungen zur Geschichte des Mittelalters», 3), hrsg. von Walter Pohl, Maximilian Diesenberger, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, pp. 37-42; Ian Wood, *Christianisation and the dissemination of Christian teaching*, in *The new Cambridge medieval history*, vol. I (c.500-c.700), ed. by Paul Fouracre, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 710-34.

¹²⁴ *Augustine I*, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

accompagnavano. Certamente le difficoltà da affrontare sarebbero state molteplici, e nonostante i tempi di gestazione della missione fossero stati notevolmente lunghi¹²⁵, riuscire a far penetrare il messaggio cristiano tra la popolazione sarebbe stato praticamente impossibile per l'organizzazione della società prevalentemente raccolta in piccoli centri rurali¹²⁶, ben differente dalla realtà cittadina della penisola italiana e dei territori che facevano parte dell'impero romano. L'opera dei missionari dovette quindi concentrarsi principalmente su Æthelberht, re del Kent¹²⁷, affinché la sua conversione portasse a quella di tutto il suo popolo, così come era avvenuto per Reccaredo e i Visigoti; in questi termini la buona riuscita dell'impresa doveva sembrare raggiungibile, perché Gregorio faceva sicuramente affidamento sulla moglie del re, la cattolica Berta¹²⁸, figlia del re franco Cariberto giunta in Inghilterra accompagnata dal vescovo Liutardo.

Concentrarsi su Æthelberht aveva inoltre lo scopo di assicurarsi una maggiore sintonia tra il cristianesimo che già era presente in piccoli gruppi in Inghilterra e la Chiesa romana, inserendo il regno degli Angli nella sfera di influenza del pontefice¹²⁹, e a tale scopo Gregorio sceglie i missionari tra i monaci del suo monastero di sant'Andrea¹³⁰, sorto nella casa paterna al *clivus Scauri* e nel quale si era ritirato quando aveva deciso di abbandonare il secolo per dedicarsi alla vita monastica¹³¹. Una conversione precoce di Æthelberht¹³², forse persino nel 597 ad appena un anno dall'inizio della missione, aveva fatto segnare una vittoria per Gregorio, ma non si tradusse in un'immediata conversione di tutto il popolo degli Angli, costringendo il pontefice a un intenso lavoro diplomatico per assicurarsi nuovamente l'appoggio del clero e dei principi franchi per la seconda ondata di missionari, con un considerevole blocco di quattordici lettere inviate in Gallia e in Inghilterra e datate tutte il 22 giugno 601, tra cui compaiono anche le uniche due scritte ai sovrani del Kent.

¹²⁵ L'interessamento di Gregorio potrebbe essere persino anteriore alla sua ascesa al soglio pontificio, se si considera, almeno dal punto di vista del significato spirituale, l'episodio certamente aneddótico, dei *pueri* Angli, il cui aspetto angelico avrebbe ispirato la missione in Inghilterra; cfr. ANONIMO DI WHITBY, *Vita*, 9 e BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, 1.

¹²⁶ Mario Delle Carbonare, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* op. cit., p. 37.

¹²⁷ Æthelberht 3, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

¹²⁸ Bertha 1, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

¹²⁹ John Micheal Wallace-Hadrill, *Rome and the early English Church: some questions of transmission*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* op. cit., vol. II, pp. 519-48.

¹³⁰ *Ep.* VIII, 29: «dum gens Anglorum in mundi angulo posita in cultu lignorum ac lapidum perfida nuncisque remaneret [...], ut ad eam monasterii mei monachum in praedicatione transmittere Deo auctore debuissim»; *ep.* IX, 222: «Quia igitur in praedicationis opera, quam diu cogitans Anglorum genti per Augustinum quondam monasterii mei praepositum, nunc fratrem et coepiscopum nostrum...».

¹³¹ Gregorius Turonensis, *Historiarum libri decem*, X, 1; Iohannes Diaconus, *Vita Gregorii*, I, 5-6.

¹³² Robert A. Markus, *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence*, in «Journal of Ecclesiastical History», 14 (1963), pp. 16-30.

La lettera alla regina Berta, di media lunghezza, inizia con i ringraziamenti per l'aiuto e la benevolenza offerti ad Agostino, secondo quanto riportato – dice Gregorio – dal presbitero Lorenzo e il monaco Pietro. Scrive poi della conversione di Æthelberht, e per esaltare la regina nella sua azione di persuasione nei confronti del marito, Gregorio utilizza un paragone estremamente forte, equiparando Berta a Elena, la madre di Costantino, colei che ha aperto la conversione di tutto l'impero¹³³:

Nam sicut per recordandae memoriae Helenam matrem piissimi Constantini imperatoris ad christianam fidem corda Romanorum accenderat, ita et per gloriae vestrae studium in Anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari¹³⁴.

Come per mezzo di Elena Dio accese i cuori dei Romani verso la fede cristiana, così grazie a Berta la misericordia di Dio potrebbe operare un simile miracolo presso gli Angli; la regina è presentata qui come un tramite per permettere a tutto il popolo di essere illuminato dalla grazia divina e quindi di convertirsi alla fede cattolica, come già era avvenuto per suo marito Æthelberht. Scrive infatti Gregorio che già da tempo Berta era riuscita a piegare l'animo del re, così che tra i suoi meriti potessero annoverarsi la salvezza della sua anima e di tutto il suo regno ed essere per questo degna della ricompensa eterna¹³⁵; sembra quasi che Gregorio voglia far apparire la missione di Agostino e degli altri monaci come uno strumento utile a un'opera iniziata e voluta dalla stessa regina, sebbene preferisca non esplicitarlo e nomini nuovamente il vescovo missionario solo nei saluti, quando invoca l'aiuto della sua interlocutrice affinché la missione abbia buon esito.

Tutta l'epistola è un tentativo da parte di Gregorio di trovare in Berta un'alleata affinché il re Æthelberht dia inizio a una più convinta azione per la conversione di tutto il suo popolo, perché fino ad allora non era stata abbastanza incisiva; tuttavia non era scontato per Gregorio cercare proprio l'aiuto della regina, perché nel precedente franco della conversione di Clodoveo per opera della moglie Clotilde il papa Anastasio II (496-498) si era limitato a scrivere al re, escludendo totalmente la regina dalla conversazione¹³⁶. Gregorio invece coinvolge direttamente Berta, fornendole anche la notizia che le sue gesta non solo erano giunte sino ai Romani, ma persino a Costantinopoli¹³⁷, alludendo a un'importante fama terrena

¹³³ A tal proposito di veda in particolare: Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio* op. cit., p. 138.

¹³⁴ *Ep.* XI, 35.

¹³⁵ *Ep.* XI, 35: «Et quidem iam dudum gloriosi filii nostri coniugis vestri animos prudentiae vestrae bono, sicut revera christianae, debuistis inflectere, ut pro regni et animae suae salute fidem quam colitis sequeretur, quatenus et de eo et per eum de totius gentis conversione digna vobis in caelestibus gaudiis retributio nasceretur».

¹³⁶ Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine* op. cit., p. 239.

¹³⁷ *Ep.* XI, 35: «bona vestra non solum iam apud Romanos, qui pro vita vestra fortius oraverunt, sed etiam per

di cui poche regine potevano, al suo pari, gloriarsi. È chiaro tuttavia che oltre a quello di persuasione non è riconosciuto a Berta alcun potere effettivo, così che la lettera si conclude con dei generici auguri di aiuto divino e di una futura ricompensa per le opere compiute.

La lettera inviata a Æthelberht è più lunga e cerimoniosa, e già dalle prime righe si intuisce lo scarto con quella scritta a Berta: la regina aveva portato alla conversione il marito, che sebbene fosse un re rimaneva in ogni caso un solo uomo; Æthelberht, invece, aveva di fronte a sé un compito ben più arduo, perché come sovrano era preposto a tutti gli abitanti del Kent e quindi era responsabile anche della loro salvezza. Era suo dovere portare a termine l'evangelizzazione dell'Inghilterra, perché Dio affida le genti ai buoni affinché per mezzo loro possa offrire a tutti i doni della sua pietà, tra cui certamente il dono supremo della retta fede¹³⁸; e scrive infatti Gregorio:

Quod in Anglorum gentem factum cognovimus, cui vestra gloria idcirco est praeposita, ut per bona quae vobis concessa sunt etiam subiectae vobis genti suprema beneficia praestarentur¹³⁹.

Æthelberht non può in alcun modo sottrarsi al suo dovere, deve adoperarsi per diffondere la religione cristiana, perché a questo scopo è stato messo da Dio a capo di tutti gli Angli.

Seguono poi le indicazioni pratiche per una veloce circolazione della fede cristiana:

Et ideo, gloriose fili, eam quam accepisti divinitus gratiam sollicita mente custodi, christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedificia evertre, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica¹⁴⁰.

A differenza della lettera a Berta, Gregorio indica la strada per raggiungere una più rapida diffusione della nuova religione, sebbene poi si smentisca in un'altra lettera inviata appena un mese dopo all'abate Mellito¹⁴¹ sulle disposizioni da riferire ad Agostino¹⁴², in cui mitiga la durezza delle sue parole. Ma se ai suoi uomini Gregorio scrive di trovare il modo di avvicinare gli Angli alla nuova fede, quindi di trasformare i templi pagani in chiese e di concedere alla popolazione di conservare le proprie tradizioni, con Æthelberht deve apparire necessariamente più duro, affinché non si crei alcuna confusione tra i riti pagani, da estirpare con forza, e la fede cattolica, da diffondere rispettando gli usi della Chiesa.

diversa loca et usque Constantinopolim ad serenissimum principem pervenerunt».

¹³⁸ Ep. XI, 37: «Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona suae pietatis impendat»

¹³⁹ Ep. XI, 37.

¹⁴⁰ Ep. XI, 37.

¹⁴¹ *Mellitus I*, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

¹⁴² Ep. XI, 56.

In linea con l'epistola a Berta, Gregorio riprende poi il parallelo con l'imperatore Costantino:

Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a perversis idolorum cultibus revocans omnipotenti Deo domino a nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente convertit. Unde factum est, ut antiquorum d principum nomen suis vir ille laudibus vinceret et tanto in opinione praecessores suos, quanto et in bono f opere superaret. Et nunc itaque vestra gloria cognitionem unius Dei patris et filii et spiritus sancti regibus ac populis sibimet subiectis festinet infundere, ut et antiquos gentis suae reges laudibus ac meritis transeat et, quanto in subiectis suis etiam aliena peccata deterserit, tanto etiam de peccatis propriis ante omnipotentis Dei terribile examen securior fiat¹⁴³.

Gregorio fornisce a Æthelberht un paragone con quello che presenta come il più importante degli imperatori cristiani, colui che ha aperto l'impero al cristianesimo estirpando i culti pagani; il re è invitato ad agire nello stesso modo, deve essere d'esempio per tutta la sua popolazione, e come Costantino supera tutti i suoi predecessori per la sua fede, altrettanto sarà anche per Æthelberht, superando così tutti i re della sua stirpe. Il pontefice segue la stessa strategia che aveva adottato nella lettera a Childeberto, a cui aveva scritto di superare i re di ogni altro popolo per la sua fede cristiana, paragone che non poteva essere offerto invece a Æthelberht, circondato ormai da numerosi regni cristiani e con cui invece preferisce il raffronto con i re del passato¹⁴⁴. Gregorio utilizza anche il tema della salvezza, sottolineando come Æthelberht sarà sicuro di essere perdonato dei suoi peccati quando giungerà il giudizio divino perché avrà il merito di aver cancellato, con la conversione delle genti a lui sottoposte, i peccati dei suoi predecessori che hanno rifiutato la vera fede condannando tutto il loro popolo alla dannazione.

La consapevolezza che la conversione poteva non essere radicale¹⁴⁵, ma che ci fosse la possibilità di un ritorno agli dei tradizionali, deve aver spinto Gregorio a rassicurare Æthelberht riguardo l'eventualità che si verificassero delle catastrofi naturali, segno non dell'ira degli dei pagani e della debolezza del dio cristiano, ma dell'imminente fine del mondo; nella narrazione di Beda, infatti, la conversione era spesso legata alla promessa di prosperità e di vittoria militare, ma se questa speranza veniva disattesa poteva esserci un ritorno agli dei tradizionali¹⁴⁶, tanto che i neoconvertiti preferivano non battezzare i propri figli, come nel caso dello stesso Æthelberht. Gregorio deve aver pensato, inoltre, di fornire al

¹⁴³ *Ep.* xi, 37.

¹⁴⁴ Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio* op. cit., p. 130.

¹⁴⁵ *Ep.* xi, 37: «Omnipotens itaque Deus in vobis gratiam suam quam coepit perficiat».

¹⁴⁶ Henry Chadwick, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. II (*Studi storici*), pp. 199-212.

suo interlocutore un argomento qualora si fossero attribuite le catastrofi all'abbandono da parte del re degli dei tradizionali, assicurandolo che anche se si fossero presentati simili rovine egli rimaneva in ogni caso nel giusto: Æthelberht è l'unico interlocutore di Gregorio appartenente alla cultura pagana, quindi per la prima volta si trova ad affrontare il problema della concorrenza di altre divinità che potevano garantire una maggiore protezione dalle calamità naturali e dai nemici; invece Gregorio ribalta il tema e scrive che tali sciagure devono spingere il re ad agire ancor più vigorosamente, perché l'imminente fine del mondo avvicina l'ora della morte e quindi del giudizio divino.

Nella conclusione si trova la notizia di alcuni doni che Gregorio invia a Æthelberht, sebbene non ci sia alcuna informazione circa la loro identità:

Parva autem exenia transmisi, quae vobis parva non erunt, cum a vobis ex beati Petri apostoli fuerint benedictione suscepta¹⁴⁷.

Gregorio parla di piccoli doni, che tuttavia dovranno apparire non piccoli se saranno ricevuti come inviati dalle reliquie (*benedictio*) di san Pietro apostolo. Il pontefice, diversamente da come avviene con gli altri sovrani dei regni occidentali, decide di non inviare a Æthelberht delle reliquie di san Pietro, ma piuttosto degli altri doni; tuttavia non manca il legame con le reliquie dell'apostolo, perché – scrive – sono inviate da queste piuttosto che da Gregorio stesso, che probabilmente ha preferito non inviare al re qualcosa che potesse ricordare eccessivamente una pratica di tipo pagano, per preferire un significato più spirituale dei resti del santo, quali mandanti reali degli omaggi di cui Gregorio è solo intermediario. In questo modo riesce a creare un legame tra il re e la Sede romana e le reliquie di san Pietro, con la speranza evidentemente di controllare l'evoluzione della Chiesa degli Angli, come fa chiaramente intendere la lettera inviata contemporaneamente ad Agostino, ricca di indicazioni di carattere amministrativo¹⁴⁸.

Nel *Registrum Epistolarum* è conservata una sola lettera¹⁴⁹ al re dei Visigoti Reccaredo, scritta nell'agosto del 599 come risposta a quella del sovrano, riportata nella *collectio Hispana* e numerata dall'Hartmann come IX, 227a¹⁵⁰, per ringraziarlo dei doni ricevuti che, assicura il pontefice, sono molto graditi a san Pietro. Il testo si divide in due parti: la lettera

¹⁴⁷ *Ep.* XI, 37.

¹⁴⁸ *Ep.* XI, 39.

¹⁴⁹ Nell'edizione degli *MGH* l'Hartmann separa la lettera dalla riletture, riportandole come due differenti epistole, la IX, 228 e la IX, 229, sebbene nel *titulus* sia evidente il collegamento. Nell'edizione del *CCL* il Norberg le riporta invece sotto un'unica lettera, la IX, 229.

¹⁵⁰ Paul Ewald, Ludo-Moritz Hartmann (ediderunt), *Gregorii I papae Registrum Epistolarum*, in *MGH, Epp.*, vol. II, p. 220.

vera e propria, conservata con una versione coerente nelle *collectiones Hadrianum*, *C* e *Hispana*, e la rilettura, presente solo nelle *collectiones Hadrianum* e *Hispana* con due diverse chiusure preferite rispettivamente dai due editori di riferimento, l'Hartmann e il Norberg. Nella versione della *collectio Hispana* sono presentate le motivazioni per cui Gregorio non ha risposto in precedenza alle sollecitazioni di Reccaredo, giustificandosi «quia inveniri non potest, qui ab istis partibus ad Spaniae litora valeat proficisci»¹⁵¹, e la notizia di un dono che il re visigoto avrebbe inviato insieme al messaggio e di cui Gregorio non fa alcuna menzione nel testo della lettera. È probabile che il testo redatto a Roma sia quello riportato dalla *collectio Hadrianum*, ma una volta giunta in Spagna la lettera sia stata corretta da Claudio, un *dux* dell'amministrazione visigota, per non infastidire il re, che avrebbe potuto trovare insoddisfacente la risposta di Gregorio mutila di una giustificazione del ritardo e del dovuto ringraziamento per i doni ricevuti, e una volta modificata sia stata così conservata nella tradizione della penisola iberica¹⁵². D'altronde nella versione della *collectio Hadrianum* Gregorio non si dimentica certamente di rispondere, ma lo fa in modo forse troppo sfumato, contrapponendo alla sua mancata risposta la sconvenienza della sua richiesta, suggerendo al re di non insistere nella ricerca di quei patti con Giustiniano *quae contra te sunt* e di mantenere la pace non alterando la situazione che si era ormai creata con l'impero¹⁵³.

In ogni caso questa rilettura testimonia precedenti contatti quando Reccaredo, *ante longum tempus*, avrebbe chiesto a Gregorio di scrivere all'imperatore perché ricercasse i patti stipulati tra i Visigoti e Giustiniano, richiesta a cui Gregorio risponde solo in questa lettera che si dimostra la prima e forse l'unica scritta al re¹⁵⁴. Tutta la lettera è un'apologia a Reccaredo, il re che ha portato all'abbandono dell'eresia ariana e alla conversione di tutto il suo popolo e per questo meritevole di ogni lode¹⁵⁵: Gregorio scrive di parlare spesso di questo

¹⁵¹ *Ep.* IX, 229.

¹⁵² Pablo C. Díaz, *Gregorio Magno y el reino visigoto. Un conflicto de poderes*, in *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»* op. cit., pp. 78: «El abad Ciriaco era, sin duda, el portador de las tres misivas que Gregorio ha escrito durante el mes de agosto y Claudio, de ahí que se aluda a su buena relación con Recaredo, debe hacerle llegar hasta el rey para entregarle la carta a él dirigida, convencerle de lo que allí se propone y, llegado el caso, aplacar su ira si el contenido no le complace».

¹⁵³ *Ep.* IX, 229: «Sed ad hoc faciendum duae res mihi vehementer obstiterunt: una, quia cartofilacium praedicti piaie memoriae Iustiniani principis tempore ita subripiente subito flamma incensum est, ut omnino ex eius temporibus paene nulla carta remaneret; alia autem, quia nulli dicendum est: ea contra te sunt, apud temetipsum debes documenta requirere atque haec pro me in medium proferre. Ex qua re hortor, ut vestra excellentia suis moribus congrua disponat et, quaeque ad pacem pertinent, studiose peragat, ut regni vestri tempora per longa sint annorum curricula in magna laude memoranda».

¹⁵⁴ Pablo C. Díaz, *Gregorio Magno y el reino visigoto* op. cit., pp. 74-75: «El tono de la carta no deja lugar dudas: es la primera misiva que el Papa envía a Recaredo».

¹⁵⁵ Sulla conversione di Reccaredo, cfr. Biagio Saitta, *La conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale?*, in *Concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, Arzobispado de Toledo-Caja Toledo, Toledo 1991, pp. 375-86.

miraculum, di fronte al quale anche il più duro di cuore non può che meravigliarsi e ringraziare Dio. Sottolinea poi la magnificenza della sua opera e del suo impegno, che al momento di presentarsi davanti al giudice eterno gli consentiranno di portare con sé tutto un popolo, rispetto a chi, invece, si dovrà presentare a mani vuote, come scrive Gregorio di se stesso¹⁵⁶. Sebbene l'esaltazione delle gesta del suo interlocutore di fronte alle denigrazioni delle proprie opere sia un espediente letterario per creare con Reccaredo un rapporto favorevole, la conversione di un intero popolo doveva apparire a Gregorio un atto realmente mirabile, tanto più se confrontato alla missione dei suoi monaci in Inghilterra per cui il pontefice si era profondamente impegnato.

I meriti di Reccaredo non si esauriscono con la conversione del suo popolo, ma si annovera anche la legge stipulata *contra Iudeorum perfidiam*¹⁵⁷, per la quale i Giudei avrebbero cercato di corromperlo, con netto rifiuto da parte del re, rendendosi pari in questo a re Davide: se questi si era reso meritevole per aver rifiutato della semplice acqua, tanto più deve considerarsi tale Reccaredo, che ha rifiutato persino l'oro¹⁵⁸. Secondo l'Hartmann¹⁵⁹ la legge cui si riferisce Gregorio è quella che proibisce ai Giudei di possedere degli schiavi cristiani¹⁶⁰, in continuità con la campagna che parallelamente il pontefice portava avanti in Gallia affinché una simile legge fosse stipulata anche dai re Teoderico e Teodeberto¹⁶¹.

Nella seconda parte Gregorio svolge il ruolo del pastore, portando all'attenzione del suo interlocutore le insidie che l'antico avversario può tendergli lungo la strada, tanto più pericolose quanto più importanti sono state le sue buone azioni. Inserisce quindi delle generiche indicazioni sulla condotta del suo regno, ricordando al re che mai l'ira deve

¹⁵⁶ Ep. IX, 228: «Haec me, fateor, quae per vos acta sunt saepe convenientibus filiis meis dicere, saepe cum eis pariter ammirari delectat; haec me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant. Quid itaque ego in illo tremendo examine iudici venienti dicturus sum, si tunc illuc vacuus venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?»

¹⁵⁷ Sulla figura dei Giudei nel *Registrum* e sul loro rapporto Gregorio, cfr. Sofia Boesch Gajano, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e medioevo*, in «Quaderni storici», 8 (1979), pp. 12-43; Biagio Saitta, *I giudei nella Spagna visigota da Recaredo a Sisebuto*, in «Quaderni catanesi di studi classici e medievali», 2 (1980), pp. 221-63; Id., *L'antisemitismo nella Spagna visigota*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995; Giuseppe Cremascoli, *Pagani, ebrei ed eretici nel «regimen animarum» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza* op. cit., pp. 17-32.

¹⁵⁸ Ep. IX, 228: «Si igitur ab armato rege in sacrificium Dei versa est aqua contempta, pensemus, quale sacrificium omnipotenti Deo rex optulit, qui pro amore illius non aquam, sed aurum accipere contempsit».

¹⁵⁹ Paul Ewald, Ludo-Moritz Hartmann (ediderunt), *Gregorii I papae Registrum Epistularum*, in *MGH, Epp.*, vol. II, n. 4, p. 223.

¹⁶⁰ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 12, in Zeumer Karl (a cura di), *Leges Visigothorum* («Monumenta Germaniae Historica. Leges. Leges nationum Germanicarum», 1), impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae-Lipsiae 1902, p. 417.

¹⁶¹ *Epp.* IX, 213 a Brunilde e IX, 215 a Teoderico e Teodeberto.

prevalere sulla ragione, perché solo in questo modo si può fare giustizia¹⁶². Infine augura la protezione celeste durante la vita presente e i gaudi eterni nella vita futura, con una formula che ricorda gli auguri inviati agli altri sovrani, senza alcuno slancio personale¹⁶³.

La lettera si conclude con l'invio di importanti reliquie:

Clavem vero parvulam vobis a sacratissimo beati Petri apostoli corpore pro eius benedictione transmisimus, in qua inest ferrum de catenis eius inclausum, ut quod collum illius ad martyrium ligaverat, vestrum ab omnibus peccatis solvat. Crucem quoque latori praesentium dedimus vobis offerendam, in qua lignum dominicae crucis inest et capilli beati Iohannis Baptistae. Ex qua semper solacium nostri salvatoris per intercessionem praecursoris eius habeatis¹⁶⁴.

Gregorio decide di inviare a Reccaredo due importanti reliquie, tra le più preziose che la Sede romana potesse vantare: la *clavis beati Petri* e un reliquiario a forma di croce in cui sono contenuti un frammento della Vera Croce e i capelli di san Giovanni Battista. Come spesso accade in altre lettere, la *clavis* è inviata affinché venga portata al collo e per questo possa essere un utile strumento salvifico, avvicinando il fedele alle sofferenze dell'apostolo Pietro. Le parole utilizzate da Gregorio non sono originali rispetto alle altre presentazioni della *clavis*, con la spiegazione di ciò che contiene il prezioso reliquiario, così come era avvenuto nel caso della lettera del 595 a Childeberto¹⁶⁵. Rispetto alla lettera inviata al re merovingio ci sono tuttavia alcune differenze, a partire dall'esplicitazione del parallelismo tra la *clavis* donata e la catena che Pietro ha portato al collo durante il martirio; inoltre, se nella lettera a Childeberto aveva invocato il potere protettivo della *clavis*, qui invece preferisce sottolineare il potere purificatorio della reliquia, forse anche perché accompagnata da un'altra reliquia, la croce reliquiario, di cui invece è presentato il potere protettivo.

A queste reliquie si aggiunge un'altra *clavis* che Gregorio decide di aggiungere nella rilettura, sebbene non tutti i codici ne riportino la notizia¹⁶⁶:

Praeterea transmisimus clavem aliam a sacratissimo beati Petri apostoli corpore, quae cum digno honore reposita quaeque apud vos invenerit benedicendo multiplicet¹⁶⁷.

Compare qui una formula originale rispetto alle altre presenza della reliquia, perché per la prima volta la *clavis* è presentata come amplificatore delle virtù di colui che la indossa.

¹⁶² Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale* op. cit., pp. 128-35.

¹⁶³ *Ep.* IX, 228: «Omnipotens autem Deus in cunctis actibus vestris caelestis brachii extensione vos protegat vobisque et praesentis vitae prospera et post multa annorum curricula gaudia aeterna concedat».

¹⁶⁴ *Ep.* IX, 228.

¹⁶⁵ *Ep.* VI, 6.

¹⁶⁶ Questo è la versione riportata nella *collectio Hadriana*, mentre la *collectio Hispana* riporta la notizia delle *cucullae* inviate da Reccaredo per i poveri di san Pietro e dell'impossibilità di Gregorio di inviare un messo al re per la mancanza di navi che si recassero in Spagna.

¹⁶⁷ *Ep.* IX, 229.

L'invio di una seconda *clavis* si può giustificare con la volontà del pontefice di compiacere il suo nuovo interlocutore, con cui deve riuscire a stabilire un rapporto nonostante le difficoltà dovute alla difficile situazione della penisola iberica. Infatti a Reccaredo, artefice della conversione di tutto il suo popolo, Gregorio decide di inviare una terna di reliquie che non ha pari in tutto l'epistolario: è presente il Cristo con la Vera Croce, l'unica reliquia del Salvatore che circolava in Oriente e in Occidente, Giovanni Battista, i cui capelli sono evidentemente arrivati a Roma dall'Oriente, e san Pietro, il santo romano per eccellenza ma anche il primo degli apostoli, a cui lo stesso Reccaredo fa riferimento nella sua lettera come destinatario dei suoi doni¹⁶⁸. Certamente Gregorio deve aver considerato l'azione del suo interlocutore tanto mirabile da meritarsi un simile omaggio, che non è certo giustificabile come contro-dono né del *calix aureus gemmis ornatus* né tanto meno delle *cucullae*¹⁶⁹ inviate dal re goto per i poveri di san Pietro. Gregorio cerca di stabilire con Reccaredo un rapporto che mai era esistito con i re della Spagna visigota, certamente non solo per le differenze confessionali che avevano portato alla rivolta di Ermenegildo e all'esilio del *reverendissimus* e *sanctissimus frater* Leandro¹⁷⁰, vescovo di Siviglia e baluardo dei cattolici in Spagna, a cui Gregorio aveva mandato il pallio, come scrive allo stesso re a conclusione della lettera¹⁷¹.

Ma il motivo più profondo che ha spinto Gregorio a inviare le reliquie sono certamente i difficili rapporti che intercorrevano tra la Sede romana e il regno visigoto, complicati dalla presenza bizantina nella parte meridionale della penisola iberica¹⁷²: il papa era visto come un sottoposto dell'imperatore, sommerso alla sua volontà¹⁷³, e non invece come un'entità autonoma con cui stabilire un rapporto. Per questo Reccaredo chiede a Gregorio di intercedere per lui presso l'imperatore, ignorando probabilmente la reale situazione romana, perché proprio in quegli anni il rapporto con Maurizio era molto complicato a causa del pericolo rappresentato dai Longobardi e dalle divergenze tra Roma e Costantinopoli nell'affrontare il

¹⁶⁸ *Ep.* IX, 227a: «calicem aureum desuper gemmis ornatum direximus, quem, ut de tua confidimus sanctitate, illa dignam apostolo, qui primus fulget honore, offerre dignemini».

¹⁶⁹ *Ep.* IX, 229: «Praeterea dona vestra excellentiae, quae pauperibus beati Petri apostoli sunt transmissa, trecentas cucullas accepimus».

¹⁷⁰ *Ep.* IX, 227.

¹⁷¹ *Ep.* IX, 228: «Reverentissimo autem viro fratri et coepiscopo nostro Leandro pallium a beati Petri apostoli sede transmisimus, quod et antiquae consuetudini et vestris moribus et eius bonitati atque gravitati debemus». Cfr. *ep.* IX, 227 a Leandro, in cui gli comunica di avergli inviato il pallio.

¹⁷² Domingo Ramos-Lissón, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. II (*Studi storici*), p. 196.

¹⁷³ Pablo C. Díaz, *Gregorio Magno y el reino visigoto* op. cit., p. 73: «Les relaciones de Recaredo con Roma no superaron el nivel del intercambio diplomático. El hecho de que Roma estuviese políticamente controlada por Bizancio, y los papas en buena medida sometidos a su voluntad, y que los imperiales ocupasen una parte del sur de la Península Ibérica generaba de por sí una situación de recelo no siempre fácil de superar».

problema. Proprio per sanare questo difficile rapporto Gregorio ha pensato di inviare un dono il cui valore è indiscusso, certamente il più prezioso di cui Roma disponeva, nel tentativo di creare una maggiore fiducia nella Sede romana, in modo tale che il re non vedesse più una minaccia nell'intervento del pontefice nelle questioni della Chiesa spagnola.

Ma il vincolo d'unione che Gregorio cercava andava anche oltre, nel tentativo di includere la Spagna nella sfera di competenza della Sede apostolica, anche attraverso l'invio del pallio a Leandro, così come aveva fatto coi vescovi della Gallia e come farà con Agostino, vescovo di Canterbury¹⁷⁴. Questo contatto con la Spagna era parte di una strategia che includeva tutto l'Occidente, in cui Roma, essendo l'unica Sede patriarcale dell'Occidente, mirava ad estendere la propria influenza su tutte le nuove Chiese, cercando di sottrarle ai sovrani che, sia in Spagna che in Gallia, avevano impostato un controllo diretto delle nomine e quindi delle diverse Sedi episcopali.

¹⁷⁴ Josep Vilella Masana, *Gregorio Magno e «Hispania»*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi Storici*), p. 180.

SESTO CAPITOLO
OLTRE IL DONO DELLA «CLAVIS»

1. La regina Teodolinda e i difficili rapporti con i Longobardi

Se nei *Dialogi* i Longobardi sono rappresentati come i più feroci tra i barbari, profanatori di luoghi sacri come nella conclusione del racconto sull'abate Eutizio¹, empi adoratori degli idoli come nel caso dei contadini uccisi per mano loro², e devastatori di tutte le terre come nella visione del vescovo Redento³, nell'epistolario si leggono invece i tentativi di Gregorio di trovare un accordo con i nuovi dominatori della penisola italiana, sebbene il *topos* della *pravitas* longobarda sia ben presente anche nel *Registrum*, soprattutto nella corrispondenza con l'Oriente⁴. È il caso della lettera inviata alla sorella dell'imperatore Teoctista e al *vir illustris* Andrea, in cui presenta il dono della *clavis beati Petri* che, a suo dire, sarebbe lo stesso esemplare inviato dal suo predecessore ad Autari, sovrano dei Longobardi⁵. Tuttavia, il re non avrebbe compreso il valore della reliquia e, dopo averla duplicata, avrebbe rispedito al mittente la *clavis* e la sua copia, rifiutando in questo modo il prezioso omaggio. Sebbene attribuisca l'episodio al pontificato di Pelagio II, non è inverosimile che si tratti in realtà di un primo tentativo di contatto con i Longobardi da parte dello stesso Gregorio, che incappa però in un fallimento per un evidente errore di valutazione.

La situazione con la corte longobarda, infatti, non era certamente facile e il *Registrum* testimonia la preoccupazione di Gregorio di fronte all'aggressività dimostrata dai nuovi dominatori della penisola italiana⁶. La sua politica sarà sempre conciliante, quasi arrendevole,

¹ *Dial.* I, 4, 21, vol. I, pp. 46-47.

² *Dial.* III, 27-28, vol. II, pp. 116-119.

³ *Dial.* III, 38, 3, vol. II, pp. 166-169.

⁴ L'immagine dei *nefandissimi Longobardi* è presente in diverse epistole: *Epp.* I, 17; IV, 32; 35; V, 38; VII, 23. Cfr. Vera Paronetto, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda. Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)* («Atti dei congressi / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo» 6), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980, pp. 559-70; Stefano Gasparri, «*Nefandissimi Longobardi*». *Le origini di un linguaggio politico*, in «*Puer Apuliae*». *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin* («Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies», 30), vol. I, a cura di Errico Cuzzo *et al.*, ACHCByz, Paris 2008, pp. 325-32.

⁵ *Ep.*, VII, 23. Cfr. *supra* (cap. V, § 2, pp. 180-91).

⁶ Cfr. Walter Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»*. *Atti*

nel tentativo di trovare un accordo che permettesse di porre fine alle incursioni longobarde, che arrecavano gravi danni alle città dell'impero. Forse è proprio all'interno di questa strategia che si colloca il dono della *clavis beati Petri*, non più ad Autari ma ad Agilulfo, che gli era succeduto proprio nel 590⁷. Gregorio deve aver pensato di instaurare sin da subito una collaborazione con il nuovo re, donandogli la chiave-reliquiario con dentro la limatura della catene dell'apostolo Pietro. Tuttavia, l'omaggio deve essere risultato poco gradito perché ideologicamente troppo compromettente: la *clavis*, in quanto attributo dell'apostolo Pietro, rimandava inevitabilmente alla Sede romana, che, parte dell'impero, costituiva uno scomodo alleato per il re, anche in relazione ai duchi di Spoleto e Benevento, sempre particolarmente aggressivi nei confronti di Roma⁸. Inoltre Agilulfo era ariano, quindi un legame stretto con la Sede apostolica era in disaccordo con la sua fede, per cui non poteva accettare un dono che rappresentava così apertamente s. Pietro e, di conseguenza, il pontefice.

Dopo questo grave fallimento, Gregorio deve aver pensato che per stabilire un contatto con la corte longobarda dovesse rivolgersi ad Agilulfo, quanto piuttosto a sua moglie regina Teodolinda⁹, di fede cattolica, seppur tricapitolina, e per questo forse meno ostile. Inoltre, la

dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli Studi di Salerno, Osservatorio dell'Appennino Meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004), a cura di Claudio Azzara, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

⁷ Per gli avvenimenti che hanno portato al trono Agilulfo, cfr. Ottorino Bertolini, *Agilulfo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 389-97; Maria Pia Andreolli, *Considerazioni sul Regno di Agilulfo e Adaloaldo*, in «Ricerche medievali», 2 (1967), pp. 32-34; Jörg Jarnut, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien zum Langobardenreich in Italien (568-774)* («Bonner historische Forschungen», 38), Bonn 1972, p. 337; Reinhard Schneider, *Königswahl und Königserhebung. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern*, Hiersemann, Stuttgart 1972, pp. 28 sgg.; Stefano Gasparri, *I duchi longobardi*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978, pp. 45-46; Charlotte Schroth-Köhler, *Agilulf*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, Metzler, Stuttgart 1977, coll. 208-209; Claudio Azzara, *L'Italia dei barbari*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 97-98, 111-114; Paolo Delogu, *Kingship and the Shaping of the Lombard Body Politic*, in *The Langobards before the Frankish Conquest an ethnographic perspective* («Studies in historical archaeoethnology-Woodbridge», 8), ed. by Giorgio Ausenda, Paolo Delogu, Chris Wickham, The Boydell Press-Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, Woodbridge-San Marino 2009, pp. 252-55.

⁸ Riguardo ai duchi longobardi e al loro rapporto con Gregorio Magno, cfr. Ottorino Bertolini, *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e Benevento. 1. Gregorio Magno*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6 (1952), pp. 1-46; Stefano Gasparri, *Gregorio Magno e l'Italia meridionale*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. 1 (*Studi Storici*), pp. 77-101; Stefano Palmieri, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale, in Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche. Atti del II Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992)* («Bibliotheca erudita», 9), a cura di Giancarlo Andenna, Giorgio Picasso, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 43-99.

⁹ Riguardo alle relazioni tra Gregorio Magno e la regina Teodolinda, cfr. Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. 1 (*Studi Storici*), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 225-49; Jörg Jarnut, *Theudelinde*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1996, coll. 686-687; Alberto Magnani, Yolanda Godoy, *Teodolinda la longobarda (?-627 o 628)* («Donne d'Oriente e

regina esercitava sul marito un forte ascendente¹⁰, anche per il ruolo attivo nella successione sul trono di Pavia, e conquistare la sua fiducia avrebbe significato avere un ottimo alleato all'interno della corte longobarda. Così, per evitare gli errori del passato, Gregorio nel settembre del 592 scrive a Costanzo, vescovo di Milano, per avere notizie precise su Teodolinda; inoltre, gli affida la lettera che avrebbe scritto alla regina e che lui stesso avrebbe dovuto recapitare¹¹. Si informa anche sui rapporti che intercorrevano tra i Franchi e i Longobardi¹² e sugli accordi tra il re Agilulfo e l'esarca Romano, che erano in trattativa per concludere una pace. A tal proposito Gregorio aggiunge:

Si autem videtis, quia cum patricio nihil facit Ago Langobardorum rex, de nobis ei, promittite, quia paratus sum in causa eius me impendere, si ipse aliquid utiliter cum republica voluerit ordinare¹³.

Forse poco fiducioso che i Longobardi e l'impero, per il tramite Romano, riuscissero a trovare un punto d'incontro, il pontefice si propone come garante delle buone intenzioni dell'impero nel trattare la pace con Agilulfo e si dichiara disposto ad assistere il re qualora l'esarca si rivelasse troppo ostile, evidentemente poco fiducioso che i bizantini si rivelassero tanto solleciti a stipulare un accordo¹⁴.

La prima lettera a Teodolinda non verrà mai consegnata alla regina, trattenuta Costanzo perché ritenuta non appropriata e potenzialmente mal tollerata dalla regina, come scrive lo stesso pontefice al vescovo milanese, per i riferimenti al quinto Concilio ecumenico del 553¹⁵. Nel luglio dell'anno successivo Gregorio elabora un'epistola che ha gli stessi contenuti della precedente, ma priva di ogni riferimento al Concilio Costantinopolitano II. Si definisce

d'Occidente», 7), Jaca Book, Milano 1998.

¹⁰ Sul ruolo delle donne nelle corti dei regni occidentali, cfr. *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellements (Actes de la rencontre a Rome, 6-8 mai 2004)*, éd. par François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan, Brepols, Turnhout 2006; *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, éd. par Id., École Française de Rome, Rome 2002; Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Picard, Paris, 2001; *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident: VI^e-XI^e siècles (Actes du colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq)*, éd. par Stéphane Lebecq, Alain Dierkens, Régine Le Jan, Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, Lille 2000.

¹¹ *Ep.* IV, 2: «Quod autem dicitur filiam nostram Theodelindam reginam sese a communionem hoc audito nuntio suspendisse, constat per omnia, quia etsi pravorum hominum verbis ad paululum seducta est, venientibus tamen Yppolito notario et Iohanne abbate erit modis omnibus vestrae fraternitatis communionem quaesitura. Cui etiam meas epistolas direxi, quas fraternitas vestra sine dilatione transmittat».

¹² *Ep.* IV, 2: «Subtiliter autem mihi et breviter indicastis vel de Agone rege vel de Francorum regibus quae gesta sunt. Peto, ut fraternitas vestra quae adhuc cognoveri mihi modis omnibus innotescat».

¹³ *Ep.* IV, 2.

¹⁴ Claudio Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 97 (1991), pp. 1-74.

¹⁵ *Ep.* IV, 37: «Quod autem scripsistis, quia epistolam meam reginae Theodelindae transmittere minime voluistis, pro eo quod in ea quinta synodus nominabatur, si eam exinde scandalizari posse credidistis, recte factum est ut minime transmitteretis. Unde nunc ita facimus sicut vobis placuit, ut quattuor solummodo synodos laudaremus».

infatti un sostenitore dei quattro Concili, e in particolare del Calcedonese, sostenendo di difendere la fede che da questi era stata stabilita e omettendo che la condanna dei cosiddetti Tre Capitoli le era contraria, nel tentativo di convincere Teodolinda che non esisteva alcuna divergenza tra le loro posizioni¹⁶. La regina sarebbe stata ingannata da *imperiti stoltique homines*, incapaci di comprendere la reale interpretazione della Sede romana¹⁷, a cui è invitata a ricongiungersi affinché le sue buone opere non siano vanificate da una professione di fede errata e fuori dalla comunione con la Chiesa di san Pietro¹⁸.

La strategia di Gregorio non era limitata alla mitigazione dei temi delle sue epistole, perché – secondo quanto raccontato da Paolo Diacono – avrebbe anche inviato dei doni alla regina Teodolinda, e in particolare il codice di una sua opera, i *Dialogi*, la raccolta delle vite dei santi italici contemporanei, per soddisfare la sua fervida devozione¹⁹. Sebbene nel *Registrum* non sia conservata alcuna lettera che possa confermare un simile dono, è molto probabile che la notizia riportata da Paolo Diacono sia affidabile, in considerazione dell'uso di Gregorio di inviare in dono ai suoi interlocutori le sue opere; tuttavia l'immagine dei Longobardi presente nell'opera avrebbe potuto suscitare qualche problema, nonostante la fede cattolica della regina in contrasto con la fede ariana possa aver favorito una piena accettazione del dono, legando tale visione negativa del suo popolo all'eresia e all'idolatria dei primi invasori, soprattutto in un momento in cui gli scontri tra Romani e Longobardi si erano notevolmente ridotti.

Teodolinda doveva apparire a Gregorio l'unica possibile interlocutrice, proprio per la fede ariana del re che certamente creava un ulteriore ostacolo alla ricerca da parte del pontefice di un dialogo e un rapporto personale con Agilulfo²⁰, e tutti gli sforzi di Gregorio sono rivolti a lei per trovare un'intesa, con uno scambio epistolare che doveva essere stato

¹⁶ *Ep.* IV, 33: «Nos enim veneramur sanctas quattuor sinodos: Nicenam, in qua Arrius; Constantinopolitanam, in qua Macedonius; Ephesinam primam, in qua Nestorius atque Dioscorus; Calcedonensem, in qua Eutyches dampnatus est. Profitentes, quia quisquis aliter sapit quam hae quattuor synodi, a fide veritatis alienus est. Damnamus autem quoscumque damnant et quoscumque absolvunt absolvimus, sub anathematis interpositione ferientes eum, qui earundem quattuor sinodorum, maxime autem Calcedonensis, de qua quibusdam imperitis hominibus dubietas nata est fidei addere vel adimere praesumit».

¹⁷ *Ep.* IV, 33: «quia vos imperitis stultisque hominibus creditis, qui non solum ea quae loquuntur nesciunt, sed vix ea percipere quae audierint, possunt. Qui dum neque legunt, neque legentibus credunt, in ipso errore manent, quem sibi de nobis ipsi fecerunt».

¹⁸ *Ep.* IV, 33: «Cum itaque haec ex aperta mea professione cognoscitis, dignum est, ut de ecclesia beati Petri apostolorum principis nullum ulterius scrupulum dubietatis habeatis. Sed in vera fide persistite et vitam vestram in petra ecclesiae, id est in confessione beati Petri apostolorum principis solidate, ne tot vestrae lacrimae tantaque bona opera pereant, si a fide vera inveniuntur aliena».

¹⁹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, IV, 5: «Hos igitur lubros [i *Dialogi*] praefatus papa Theudelindae reginae direxit, quam sciebat utique et Christi fidei dedita et in bonis actibus esse praecipuam».

²⁰ Cfr. Gabriele De Rosa, *Gregorio Magno e Agilulfo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1970.

molto più intenso di quanto non emerga dalle poche lettere conservate nel *Registrum*. Al raggiungimento della *pax generalis* stipulata nel 598, per la quale l'intercessione della regina longobarda – secondo l'interpretazione di Paolo Diacono – sarebbe stata indispensabile²¹, dopo un lungo e tortuoso processo che aveva visto l'impegno del pontefice in prima persona almeno dal 593²², Gregorio scrive due lettere, indirizzate rispettivamente al re Agilulfo e alla regina Teodolinda, per ringraziarli della pace concordata, nonostante i dubbi che in realtà nutriva nei confronti di un accordo che non doveva apparirgli molto rassicurante²³.

Anche il tono delle due epistole dimostra come il dialogo con la regina sia per Gregorio estremamente più proficuo rispetto a quello con il re, a cui scrive una lettera priva di slanci personali e in cui sottolinea in particolare la comune convenienza della pace stipulata, perché le fatiche dei contadini, non più vessati dall'una e l'altra parte, avrebbero giovato a entrambi²⁴. Aggiunge poi la richiesta che Agilulfo scriva a tutti i duchi, *maxime in his partibus*, di rispettare la pace²⁵, evidentemente perché profondamente preoccupato per l'aggressività dimostrata da Ariulfo²⁶, duca di Spoleto, che si rifiutava di firmare l'accordo se non dietro un indennizzo per i danni subiti²⁷. L'unico indizio di rapporto personale si trova nell'apertura della lettera, in cui Gregorio ringrazia il re «quia petitionem nostram audientes pacem [...] ordinastis», sottolineando l'impegno personale del pontefice che si era proposto come interlocutore tra il re e l'impero.

L'atteggiamento che Gregorio mostra nella lettera a Teodolinda è invece confidenziale e affettuoso, seppur nella sua brevità, e già dall'*incipit* descrive una regina benevola e devota, la cui devozione non avrebbe potuto far altro che spingerla a impegnarsi per il raggiungimento

²¹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, IV, 8: «Nec multum post, suggerente maxime Theudelinda regina sua coniuge, sicut eam beatus papa Gregorius suis epistulis saepius ammonivit, cum eodem viro sanctissimo papa Gregorio atque Romanis pacem firmissimam pepigit».

²² Cfr. Walter Pohl, *The empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth century*, in *Kingdoms of the Empire. The integration of the Barbarians in Late Antiquity* («The transformation of the Roman world», 1), ed. by Id., Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 104-112.

²³ *Ep.* IX, 44.

²⁴ *Ep.* IX, 66: «Nam si, quod absit, facta non fuisset, quid aliud agi habuit, nisi ut cum peccato et periculo partium miserorum rusticorum sanguis, quorum labor utrisque proficit, funderetur?»

²⁵ *Ep.* IX, 66: «Sed ut prodesse nobis eandem pacem, quemadmodum a vobis facta est, sentiamus, paterna caritate salutantes petimus, ut, quotiens occasio se dederit, ducibus vestris per diversa loca et maxime in his partibus constitutis vestris praecipiat epistolis, ut hanc pacem, sicut promissum est, pure custodiant et occasiones sibi aliquas non quaerant, unde aut contentio quaedam aut ingratitude nascatur, quatenus voluntati vestrae amplius agere gratias valeamus».

²⁶ Riguardo al duca Ariulfo e alle trattative di pace con Gregorio Magno e i Longobardi, cfr. Paolo Bertolini, *Ariulfo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963, pp. 520-26; Stefano Gasparri, *I duchi longobardi* («Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici», 109), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978, pp. 74-75.

²⁷ Cfr. *Ep.* IX, 44.

della pace²⁸, sottolineando poi, ancora una volta, la sua retta fede, e ignorando quindi la diversa posizione rispetto alla questione tricapolina²⁹: negli anni Gregorio ha costruito con la regina una concordanza di fede e di obiettivi, grazie alla quale si era finalmente giunti a una pace che, almeno nella corrispondenza con la parte longobarda, avrebbe aperto una nuova fase. Il ruolo intercessorio di Teodolinda, implicito nell'impegno per la pace, diventa evidente nella raccomandazione finale, in cui il pontefice le chiede di continuare ad agire presso il marito, affinché non venga rifiutata la pace con l'impero³⁰.

L'ultimo contatto documentato tra Teodolinda e Gregorio è del dicembre del 603 in occasione della nascita del figlio Adalowaldo, per il quale il pontefice si congratula, soprattutto in considerazione del battesimo cattolico a lui impartito, sebbene qui si intenda tale anche quello segnato dallo scisma tricapolino a cui la regina non rinuncerà mai, in opposizione all'arianesimo del re Agilulfo³¹. Nonostante la profonda divisione che poteva esserci tra i fedeli del Concilio costantinopolitano legati alla Sede romana e gli scismatici tricapolini, il battesimo non ariano del figlio del re doveva certamente significare per Gregorio un ulteriore avvicinamento tra Roma e i Longobardi, perché in questo modo poteva sembrare più realizzabile la conversione al cattolicesimo degli invasori ariani, sebbene con l'enorme sacrificio della rinuncia alla perfetta ortodossia³². Così, alla richiesta espressa dalla regina di rispondere all'abate Secondino circa la posizione romana riguardo allo scisma, Gregorio risponde che lo avrebbe certamente fatto se la malattia non gli impedisse non solo alzarsi, ma addirittura di parlare; tuttavia, per acconsentire in parte alla sua richiesta, almeno per quanto gli è concesso dalla sua condizione, egli invia gli atti del Concilio costantinopolitano, così che l'abate possa constatare che non vi è nulla di contrario a quanto stabilito dal Concilio calcedonense, ribadendo la sua ferma fedeltà al *Tomus* di Leone³³.

²⁸ *Ep.* IX, 67: «Nec enim aliter de christianitate vestra c fuerat confidendum, nisi quia in causa pacis laborem et bonitatem vestram modis omnibus monstraretis».

²⁹ *Ep.* IX, 67: «Unde omnipotenti Deo gratias agimus, qui ita cor vestrum sua pietate regit, ut, sicut fidem rectam tribuit, ita quoque placita sibi vos semper operari concedat».

³⁰ *Ep.* IX, 67: «Salutantes praeterea paterna dilectione hortamur, ut apud excellentissimum coniugem vestrum illa agatis, quatenus christianae reipublicae societatem non rennuat. Nam sicut et vos scire credimus, multis modis est utile, si se ad eius amicitias conferre voluerit. Vos ergo more vestro, quae ad gratiam partium pertinent, semper studete atque, ubi causa mercedis se dederit, laborate, ut bona vestra amplius ante omnipotentis Dei oculos commendetis».

³¹ *Ep.* XIV, 12: «Scripta quae ad nos dudum a Genuensibus partibus transmisistis gaudii vestri nos fecere participem, propter quod omnipotentis Dei gratia et filium vobis donatum et, quod valde est c excellentiae vestrae laudabile, catholicae eum fidei cognovimus sociatum».

³² Franca Ela Consolino, *Il papa e le regine* op. cit., p. 240.

³³ *Ep.* XIV, 12: «Absit enim nos cuiuslibet heretici sensum recipere vel a tomo sanctae memoriae Leonis prodecessoris nostri in aliquo deviare; sed quaecumque a sanctis quattuor synodis sunt definita, recipimus et, quaecumque reprobata a sunt, condemnamus».

Infine, per sancire questo nuovo passo verso la pacificazione, Gregorio invia ad Adalowaldo una croce reliquiario in cui era incluso un frammento della santa Croce e un vangelo chiuso in una teca persiana³⁴, due oggetti il cui valore è duplice: non solo si parla di manufatti di pregio, come lascia intendere la *theca Persiana* che custodisce il vangelo, ma si offrono al nuovo re gli strumenti per avvicinarsi alla fede e quindi alla salvezza attraverso una reliquia, nel cui valore salvifico e apotropaico Gregorio credeva fermamente, e un libro che poteva sviluppare la religiosità di Adalowaldo. Grazie alla svolta cattolica che il pontefice intravedeva nel battesimo del futuro re, era ora possibile costruire un rapporto diretto con il re, come avveniva per i Franchi e i Visigoti, i regni cattolici dell'occidente, così che Gregorio tenta sin da subito di avvicinare Adalowaldo attraverso la madre Teodolinda. Tuttavia non gli invia la *clavis beati Petri*, quella chiave-reliquiario che mostra così apertamente il suo legame con la Sede romana, preferendo, invece, una più neutra croce, priva di connotati politici. Nonostante la pace raggiunta e la feconda corrispondenza con Teodolinda, infatti, Gregorio non si può certo considerare saldo nel suo rapporto con i Longobardi, memore anche dell'episodio narrato nella lettera alla sorella dell'imperatore. In quel caso, infatti, il re longobardo, sia che si tratti effettivamente di Autari, sia che si tratti, invece, di Agilulfo, aveva rifiutato il dono della *clavis*, tanto da duplicarla e rispedire l'originale e la copia al mittente. La *clavis*, infatti, per la sua forma che richiama all'attributo di Pietro risulta troppo esplicitamente di identità romana, causando forse, in ambiente longobardo, una certa ostilità. In questa occasione, quindi, Gregorio si dimostra più prudente, optando per una croce che non rimanda alla Sede apostolica ma direttamente a Cristo e al suo sacrificio. Infatti, anche la natura stessa della reliquia, la limatura delle catene dell'apostolo nel caso della *clavis*, un *lignum* della vera Croce nel dono ad Adalowaldo, vuole rendere meno evidente un legame che, se troppo esplicito, potrebbe essere percepito come invadente. Il futuro re dei Longobardi viene quindi dotato di uno strumento salvifico che proviene da Roma, nella speranza che questo comporti una certa benevolenza verso la Sede apostolica, senza tuttavia che ciò rappresenti un gesto sfrontato nei confronti del re in carica, che, anche a causa della sua fede ariana, aveva già dimostrato di non gradire un dono compromettente come la *clavis*.

³⁴ *Ep.* XIV, 12: «Excellentissimo autem filio nostro Adulouualdo regi transmittere filacta curavimus, id est crucem cum ligno sanctae crucis Domini et lectionem sancti evangelii, theca Persica inclausum».

2. Gregorio Magno e lo scambio di reliquie con le altre diocesi

La presenza delle reliquie del *Registrum epistolarum* non si esaurisce con i doni ai suoi amici costantinopolitani e ai re occidentali, ma forma un lungo catalogo che ripercorrere per intero sarebbe troppo lungo. Alcuni casi, però, meritano una trattazione a parte, come quello di Eulogio d'Alessandria³⁵, con cui Gregorio intese un importante scambio di lettere che conta di tredici lettere, alcune personali altre invece collettive. Già destinatario, insieme agli altri patriarchi, della lettera sinodica del febbraio del 591³⁶, ricompare nel *Registrum* nel 595 in un'altra lettera collettiva – insieme ad Anastasio di Antiochia – sul titolo di *patriarcha universalis* di cui Giovanni IV di Costantinopoli si fregiava³⁷. Dopo aver raccontato il suo punto di vista e aver messo in evidenza, poggiandosi sulle argomentazioni del suo predecessore, di cui allega la lettera, che solo Roma poteva ambire a un simile onore, come in effetti le era stato dato nel concilio di Calcedonia del 451, chiede loro di non utilizzare tale titolo nelle loro lettere perché contrario all'umiltà evangelica e di vegliare affinché i vescovi delle loro metropoli non si facciano ingannare *ab huius adulationis inquinazione*, facendo leva sul rapporto di amicizia che li legava. Se Anastasio di Alessandria, con cui aveva uno stretto rapporto e che aveva lungamente sostenuto durante la sua esautorazione³⁸, gli consiglia di lasciar cadere la polemica – come anche l'imperatore – perché la considera una disputa di poco conto, Eulogio, fraintendendo completamente le proteste di Gregorio, risponde tardivamente sull'argomento rivolgendogli in una sua lettera del 598 lo stesso appellativo contestato, evidentemente nella convinzione che si trattasse solo di una questione di rango e di precedenza.

Tra queste due lettere, tuttavia, se ne sono conservate altre quattro che trattano ancora della disputa del titolo di *patriarca universale* – Gregorio si lamenta di non aver ricevuto la risposta alla sua lettera consegnatagli da Sabiniano, forse proprio quella in cui era esposta la questione –, e della situazione delle rispettive diocesi, ma testimoniano anche un interessante scambio di doni. La prima, scritta nel luglio del 596, parla principalmente delle difficoltà in cui versa l'Italia a causa delle devastazioni compiute dai Longobardi, e si chiude con la notizia dei quanto ricevuto e di quanto inviato:

³⁵ Theofried Baumeister, *Eulogios v. Alexandria*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. IV, Metzler, Stuttgart 1989, coll. 96-97, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. Per i rapporti tra Gregorio e gli altri patriarchi, cfr. Igino Grego, *San Gregorio Magno e i patriarchi orientali*, in «*Studia orientalia christiana. Collectanea*», 21 (1988), pp. 265-93.

³⁶ *Ep.*, I, 24.

³⁷ Cfr. *supra* Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, p. 162-73).

³⁸ Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

Latorem autem praesentium Isidorum diaconem communem filium cum ea qua oportuit caritate suscepimus benedictionem nobis sancti Marci evangelistae deferentem. Et vos quidem bonae vitae merito resplendentes ea quae paradiso vicina sunt benevolentia nobis ligna transmisistis. Nos vero quia videlicet peccatores sumus, ab occidente vobis ligna transmisimus, quae construendis apta navibus tumultum mentis nostrae signantia in marinis semper fluctibus agitentur; et quidem transmittere maiora voluimus, sed haec navis angustia non recepit³⁹.

Gregorio sottolinea lo scambio ineguale di cui si è reso protagonista: da una parte, infatti, il latore Isidoro avrebbe portato degli oli profumati provenienti dall'Arabia⁴⁰, dall'altra invece Gregorio, *quia videlicet peccatores sumus*, invia solo dei *ligna* adatti alla costruzione, in un numero neanche eccessivamente significativo a causa della scarsa portata della nave che li trasportava. Analogamente l'anno successivo Gregorio riceve in dono dal suo interlocutore due bevande, *collatum ac virithium*⁴¹, a cui risponde con *sex minora Aquitanica pallia et duo oraria*⁴², così come nel 598 riporta ancora la notizia di aver ricevuto dei doni e di aver inviato, in cambio, altri *ligna* da costruzione⁴³. Occorre rilevare che in tutti questi casi il dono non è mai offerto da Eulogio, ma direttamente da s. Marco, che è qui presentato come soggetto attivo, così come è s. Pietro il reale donatore di quanto arriva da Roma, così che lo scambio di doni tra le due Sedi va oltre l'amicizia tra i due vescovi, ma coinvolgere invece gli illustri fondatori delle due Chiese, l'apostolo Pietro e l'evangelista Marco, il suo discepolo. È un'operazione che Gregorio non compie solo qui, ma compare anche in altre lettere in cui non si donano reliquie, con lo scopo di accrescere il legame con l'apostolo Pietro senza il ben più vincolante dono dei suoi *sanctuarium*, come nel caso della lettera al re del Kent Æthelberht. In quel caso, infatti, Gregorio aveva inviato dei *parva exenia*, senza alcuna specificazione riguardo la sua natura, e non la ben più funzionale *clavis beati Petri*, nonostante generalmente

³⁹ *Ep.* vi, 58.

⁴⁰ Il termine utilizzato per indicare i doni è *benedictio*; tuttavia, visto il contesto della lettera, si può affermare con sufficiente sicurezza che non si tratti di reliqui. Cfr. *supra* (cap. iv, § 3, pp. 158-62).

⁴¹ La prima dovrebbe trattarsi di un vino puro, mentre la seconda risulta meno identificabile. Cfr. Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, in *Database of Latin Dictionaries(Online Brepolis)*, <http://clt.brepolis.net/dld/pages/QuickSearch.aspx>, consultato il 24/01/2012.

⁴² *Ep.* vii, 37: «Parvulam vero benedictionem de amatoris vestri sancti Petri ecclesia sex minora Aquitanica pallia et duo oraria transmisi; qui enim multum diligo, etiam de parvis praesumo. Habet enim ipsa dilectio auctoritatem suam et omnino certa est, quia in iuria non erit in omne quod amando praesumpserit. Suscepi autem benedictionem sancti evangelistae Marci iuxta brevem vestris epistolis insertum. Sed quia collatum ac virithium non libenter bibo, praesumentem cognidium requiro, quod in hac urbe post multa tempora vestra innotescere transacto anno sanctitas fecit. Nam nos hic a negotiatoribus nomen cognidii et non substantiam comparamus».

⁴³ *Ep.* viii, 28: «De lignis autem quod scribitis, quia brevia fuerint, navis per quam transmissa sunt qualitas fecit, quia, si maior navis venisset, potuimus ligna etiam maiora transmittere. [...] Benedictionem autem sancti Marci evangelistae, immo quod est verius, sancti Petri apostoli in ea dulcedine qua est transmissa suscepimus et salutationis alloquium persolventes petimus, ut beatitudo vestra pro nobis orare dignetur, quatenus et a malis praesentibus mereamur citius eripi et a futuris gaudiis non excludi».

in occidente fosse un oggetto destinato ai regnanti⁴⁴.

Il carteggio tra i due vescovi si chiude con una lettera del luglio del 603, in cui nuovamente ringrazia il suo interlocutore per i doni ricevuti, e presenta il suo omaggio:

Praeterea transmisimus crucem parvulam, in qua de catenis amatorum vestrorum sanctorum Petri et Pauli apostolorum inserta benedictio, quae oculis vestris adsidue superponatur, quia multa per eandem benedictionem miracula fieri consueverunt.

Dopo una lunga corrispondenza che aveva interessato tutto il pontificato di Gregorio, arriva un dono estremamente prezioso, una croce-reliquiario in cui era inclusa la limatura delle catene degli apostoli Pietro e Paolo, che consiglia di porre sugli occhi perché capace di compiere molti miracoli, evidentemente per cercare di sanare una malattia che Eulogio doveva avere. Il valore taumaturgico delle reliquia, evocato meno spesso di quello salvifico ma comunque presente nell'epistolario, rappresenta anche sufficiente motivo per non donargli la *clavis*, come aveva fatto anni prima con Anastasio di Alessandria, ma di preferire, invece, un croce, che non ha le stesse valenze politiche e appare più funzionale allo scopo. In questa lettera Gregorio non cerca un consenso politico, un aiuto del vescovo antiocheno per un motivo particolare, né, come nel caso di Anastasio, vuole dimostrare il suo consenso per qualche controversia che lo riguardava, ma vuole fornire uno strumento che gli sia di conforto nella malattia. La *clavis*, invece, porta con sé un determinato significato politico perché simbolo della Chiesa di Roma e del mandato di Pietro, veicolando un messaggio che in questa occasione apparirebbe fuori luogo.

Un episodio importante, che non si colloca invece all'interno di una relazione che si protrae nel tempo ma che compare come un contatto sporadico – sebbene sia molto probabile che questo isolamento sia dovuto alla perdita di numero lettere dell'epistolario originario di Gregorio – è la ricezione della tunica dell'evangelista Giovanni da parte dell'abate del monastero siracusano di S. Lucia, Giovanni:

De tunica vero sancti Iohannis omnino grate suscepi, quia sollicitus fuisti mihi indicare. Sed studeat dilectio tua, mihi ipsam tunicam, aut quod est melius, eundem episcopum qui eam habet cum clericis suis, cum ipsa ad me transmittere, quatenus et benedictione tunicae perfruamur, et de eodem episcopo vel clericis mercedem habere valeamus⁴⁵.

Gregorio avrebbe quindi ricevuto dal suo interlocutore la tunica di s. Giovanni, una reliquia molto preziosa, il cui valore poteva essere paragonato a quello delle memorie degli apostoli custodite dalla Chiesa romana. La reliquia fu deposta sotto l'altare della basilica

⁴⁴ *Ep.* XI, 37. Cfr. *supra* (cap. v, § 5, pp. 199-217).

⁴⁵ *Ep.*, III, 3.

costantiniana, andando a costituire un ulteriore polo culturale incentrato su un apostolo. Tuttavia, nonostante l'importanza del personaggio, né Gregorio né i suoi successori ne incentiveranno la devozione, evidentemente perché, a differenza degli apostoli Pietro e Paolo, era impossibile legare il nome di Giovanni alla Sede romana. Questo non significa che i pontefici non abbiano utilizzato la tunica per valorizzare la loro città, tanto che Giovanni Immonide, nella *Vita Gregorii*, racconta come le sue *particulae* fossero elargite⁴⁶, così da costituire una nuova fonte a cui attingere per ricavare preziose reliquie.

Analogamente a quanto avviene per la tunica dell'evangelista, nel 601 la Sede romana riceve le reliquie, certamente meno prestigiose, del martire Agileo⁴⁷:

Praeterea ex transmissione vestrae sanctitatis beati Agilei martyris bene dictionem ea caritate qua nobis est a vobis intransmissa percepimus⁴⁸.

Gregorio ringrazia il suo interlocutore, il vescovo di Cartagine Domenico, per l'invio delle reliquie di Agileo, un martire che godeva di un discreto culto. Tuttavia il pontefice non spende troppe parole per descrivere il dono ricevuto, più probabilmente un *brandeum* che una reliquia corporea, né sono conservate notizie circa una sua successiva valorizzazione.

Lo scambio di reliquie tra le diverse diocesi appare qui come qualcosa di assolutamente naturale che non merita ulteriori annotazioni, se non i doverosi ringraziamenti al donatore. Ben diversi appaiono invece gli episodi in cui Gregorio invia le reliquie ai suoi importanti interlocutori, siano essi personaggi dell'*entourage* imperiale, siano invece i sovrani dei regni occidentali. Gregorio dimostra di saper distinguere tra due differenti piani: da una parte ci sono i rapporti diplomatici, che possono anche includere personaggi con cui aveva un legame di amicizia, ma che si pone comunque su un piano politico; dall'altra ci sono invece quei rapporti legati al suo ruolo di vescovo, che non necessariamente implicano un rapporto più personale, ma che non comportano tutti quei significati politici che caratterizzano invece le relazioni con i potenti. La reliquia si colloca in entrambi i piani. Con i re occidentali e gli amici costantinopolitani ha un forte valore simbolico, che implica un legame politico con la Chiesa di Roma; la *clavis beati Petri* è lo strumento più funzionale, perché richiama anche visivamente la Sede apostolica e il suo ruolo di guida all'interno della cristianità. Con i vescovi delle diocesi afferenti alla sua metropoli e gli altri personaggi sotto la sua giurisdizione la reliquia, pur rimanendo un importante mezzo per costruire e conservare i

⁴⁶ Johannes Diaconus, *Vita Gregorii I*, III, 57-59, in *PL*, vol. LXXV, coll. 168-69.

⁴⁷ Per il culto di s. Agileo, cfr. AASS, *Oct.*, vol. VII, pp. 7-10

⁴⁸ *Ep.*, XII, 1.

legami, viene spogliata di quel segno di legittimazione che è proprio dell'ambito politico, per recuperare invece un significato più spirituale. La reliquia, quindi, mostra una pluralità di funzioni, e Gregorio dimostra di saperle gestire tutte, dimostrando, ancora una volta, non solo di essere un accorto politico attento al prestigio di Roma, ma di saper anche essere un pastore e una guida spirituale per la sua diocesi e la sua metropoli.

3. L'importanza della reliquie nella consacrazione degli edifici

L'attenzione che Gregorio riserva alle reliquie non si limita solo al loro utilizzo come dono, ma riguarda anche la loro corretta amministrazione, come appare evidente nelle numero lettere in cui parla della consacrazione degli edifici e della corretta collocazione delle *benedictiones* negli altari. In questo senso un modello esemplare è offerto dalla lettera inviata a Giovanni, vescovo di Sorrento, in cui il pontefice chiede che si venga incontro alla richiesta di Savino, abate del monastero di s. Stefano sull'isola di Capri, e che, dopo le opportune verifiche, siano concesse alla comunità le reliquie di s. Agata⁴⁹:

Religiosis desideriis facile est praeberere consensum, ut fidelis devotio celerem sortiatur effectum. Et quoniam Savinus abbas monasterii sancti Stephani insulae Capris suggessit nobis, se sanctae Agathae martyris reliquias iam olim apud se habere concessas, et in monasterio suo vult ipsa sanctuaria collocari, ideoque ad praedictum monasterium te iubemus accederet et, si ibidem nullum corpus constat humatum, praedicta sanctuaria solemniter collocabis, ut devotionis suae potiatur effectum⁵⁰.

Gregorio sollecita il vescovo affinché tutta la procedura si svolga secondo le regole: nessun altro corpo deve trovarsi nel luogo in cui si collocheranno le reliquie della martire, che devono essere trattate con la giusta venerazione e deposte solennemente affinché le sia garantita la giusta venerazione. Allo stesso modo sollecita il vescovo di Spoleto perché conceda a Valeriano, notaio della chiesa di Fermo, le reliquie di s. Sabino, per la consacrazione del santuario costruito in onore del martire, e «devotionis suae in consecratione quam postulat potiatur effectum»⁵¹. Lo stesso schema ricompare pressoché identico anche in altre lettere⁵², tanto che si può tranquillamente supporre che si tratti di una formula che si definisce proprio in questi anni.

⁴⁹ Per S. Agata martire, cfr. *AASS, Febr.*, vol. 1., pp. 595-656.

⁵⁰ *Ep.*, I, 52.

⁵¹ *Ep.*, IX, 59: «Valerianus notarius ecclesiae Firmanae sanctuaria beati martyris Sabini oblata petitione sibi postulat debere concedi, quatenus in eius nomine oratorium propriis construcum sumptibus possit solemniter consecrari. Et ideo, frater carissime, praefacti desiderio ex nostro te mandato convenit oboedire, ut devotionis suae in consecratione quam postulat potiatur effectum».

⁵² *Ep.*, II, 9; 15; *Ep.*, VI, 23; 43; *Ep.*, IX, 49; 58; 71; 180; 181; 183; *Ep.*, XI, 19; 57.

È infatti evidente il rapporto con il capitolo XII⁵³ è dedicato alla consacrazione degli edifici per mezzo delle reliquie del *Liber diurnus*⁵⁴, una raccolta di formule della cancelleria pontificia, il cui nucleo originario sembra essersi formato proprio sotto l'influenza del *Registrum* di Gregorio. Le formule non sembrano ancora del tutto canonizzate, come potrebbe far pensare il fatto che nella lettera a Giovanni Gregorio fonde due diverse formule del *Liber diurnus*⁵⁵, mentre negli anni successivi lo schema sarà sempre più standardizzato, a testimoniare una progressiva codificazione del modello.

Molte lettere testimoniano l'intercessione di Gregorio affinché gli amministratori delle diverse reliquie concedano, generalmente a dei privati, le preziose reliquie per consacrare degli oratori che avevano costruito in onore dei diversi santi di cui si chiedevano i *sanctuaria*, offrendo quindi una testimonianza del fatto che anche fuori Roma le reliquie erano gestite dai vescovi. Gregorio sollecita questo controllo anche quando chiede di concederle, lasciando intendere – «*praedicta sanctuarium solemniter collocabis*» – che debba essere il vescovo a portare a termine la consacrazione dell'edificio, così da non permettere una gestione privata delle preziose *memoriae* dei santi. Inoltre, il pontefice si pone quale custode supremo, vigilando sul traffico di reliquie, per quanto possibile, di tutta la sua metropoli, sollecitandone il trasferimento da un soggetto ecclesiastico all'altro (diocesi e monastero) o dal vescovo verso i privati.

Tuttavia occorre notare che questo tipo di controllo non si esercita su tutto il patriarcato romano, ma riguarda esclusivamente l'Italia centrale e meridionale. Nessuna lettera che tratta della concessione da parte del vescovo di una reliquia a un terzo soggetto è rivolta alle diocesi del nord Italia, né tanto meno alla Chiesa franca o a quella visigota. Questo genere di autorità poteva quindi essere esercitato esclusivamente nei territori non solo geograficamente più vicini a Roma, ma anche privi di un centro cristiano di particolare importanza, come potevano

⁵³ *Liber diurnus*, XII: «Responsum de speranda sanctuarium. Ille sanctuarium beati illius, oblata petitione, sibi postulat debere concedi, quatenus in eius nomine basilicam propriis constructam sumptibus possit solemniter consecrari. Et ideo, frater carissime, praefati desiderii ex nostra praeceptione conuenit obaedire, ut devotionis suae in consecratione, quam postulat, potiatur effectu».

⁵⁴ Il testo è conservato in tre manoscritti (il codice Vaticano della fine dell'VIII secolo o inizi del IX, il codice Claromontano della metà del IX secolo, e il codice Ambrosiano della fine del IX secolo o gli inizi del X). L'ipotesi più accreditata è che dipendano tutti e tre da un archetipo perduto databile tra la seconda metà del VII secolo e la prima metà del IX. Le formule contenute sono anteriori alla compilazione del catalogo, ed alcune risalgono al periodo pre-gregoriano, almeno nella loro formulazione embrionale. Per un approfondimento e la bibliografia, cfr. Leo Santifaller, *Liber diurnus. Studien und Forschungen* («Päpste und Papsttum», 10), hrsg. von Harald Zimmermann, Hiersemann, Stuttgart 1976.

⁵⁵ Nell'ultima frase della lettera si ritrovano le chiusure di due diversi capitoli del *Liber diurnus*: l'XI (*Responsum oratorii dedicandi*) ed il XII (*Responsum de speranda sanctuarium*). *Liber diurnus*, XI: «[...]Sed et si missas fieri sibi fortasse maluerit, a dilectione tua noverit presbyterum postulandum, quatenus nihil tale a quolibet alio sacerdote nullatenus praesumatur. Sanctuarium vero suscepta sui cum reverentia collocabis».

essere Milano e Ravenna per l'Italia settentrionale. Era infatti impensabile, per Gregorio, scrivere al vescovo di Milano per chiedergli di consegnare delle reliquie a un monastero o a dei laici devoti per consacrare un oratorio privato, senza incappare in un atteggiamento ostile. Nel sud Italia, invece, il controllo da parte di Gregorio e della Sede romana era molto più radicato, così da permettere al pontefice la libertà di gestire, seppur indirettamente, anche le reliquie di quei territori.

La consacrazione degli edifici appare un elemento di grande importanza anche nella missione in Inghilterra⁵⁶. Sebbene nella lettera scritta all'indomani della conversione del re degli Angli Gregorio dica ad Æthelberht⁵⁷ di distruggere *edificia fanorum* per estirpare definitivamente la religione pagana⁵⁸, con l'abate Mellito⁵⁹ suggerisce una strategia diversa:

Cum vero a Deus omnipotens vos ad reverentissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei, quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi, videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis

⁵⁶ Peter Hunter Blair, *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, Cambridge 1956; Edward Arthur Thompson, *Christianity and the northern barbarians*, in *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, ed. by Arnaldo Momigliano, Clarendon Press, 1963, p. 56-78; Robert A. Markus, *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, in *The mission of the Church and the propagation of the faith: papers read at the seventh summer meeting and the eighth winter meeting of the ecclesiastical history society* («Studies in Church history», 6), Cambridge University Press, Cambridge 1970, 29-38; Robert A. Markus, *Gregory the Great's Europe*, in «Transaction of the Royal Historical Society», 5^a serie, 21 (1981), pp. 21-36; Henry Chadwick, *Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. 1 (*Studi storici*), pp. 199-212; Rob Meens, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, in «Anglo-Saxon England», 23 (1994), pp. 5-18; Ian Wood, *Missionaries and the christian frontier*, in *The transformation of frontiers from Late Antiquity to the Carolingians* («The transformation of the Roman world», 10), ed. by Walter Pohl, Ian Wood, Helmut Reimitz, Brill, Leiden 2001, pp. 209-18; Robert A. Markus, *The papacy, missions and the gentes*, in *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter* («Forschungen zur Geschichte des Mittelalters», 3), hrsg. von Walter Pohl, Maximilian Diesenberger, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, pp. 37-42; Ian Wood, *Christianisation and the dissemination of Christian teaching*, in *The new Cambridge medieval history*, vol. 1 (c.500-c.700, ed. by Paul Fouracre), Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 710-34.

⁵⁷ Æthelberht 3, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁵⁸ Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 199-217). Sulla missione evangelizzatrice in Inghilterra, cfr. Robert A. Markus, *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence*, in «Journal of Ecclesiastical History», 14 (1963), pp. 16-30; Nora K. Chadwick, *The Conversion of Northumbria: A Comparison of Sources*, in *Celt and Saxon. Studies in the early British Border*, Cambridge, 1964, pp. 149-65; James Campbell, *Essays of Anglo-Saxon history* («History series», 26), The Hambleton Press, London 1986, pp. 69-84; Stephen D. Church, *Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered*, in «History», 93 (2008), pp. 162-80; Ian Wood, *The continental connections of Anglo-Saxon courts from Æthelberht to Offa*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* op. cit., pp. 454-55. Per quanto riguarda la collocazione cronologica degli eventi del regno di Edwin, cfr. Wilhelm Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon Press, Oxford 1946; David Peter Kirby, *Bede and the Northumbrian Chronology*, in «English Historical Review», 78 (1963), pp. 514-27; Susan Wood, *Bede's Northumbrian dates again*, in «English Historical Review», 98 (1983), pp. 280-96; Henry Chadwick, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), vol. II (*Studi storici*), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 199-212.

⁵⁹ Mellitus 1, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua i non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens ac adorans ad loca quae consuevit familiarius concurrat⁶⁰.

La strategia più funzionale per convertire la popolazione non è distruggere i *fana* pagani, ma solo gli idoli che si trovano al loro interno, così da non creare una frattura troppo netta con il passato che potrebbe provocare l'effetto contrario a quello voluto. Si purifichino quindi i templi degli idoli con l'acqua santa e li si consacrino con la deposizione delle reliquie, così da scacciare gli idoli e aprire le porte ai santi cristiani. Gregorio suggerisce a Mellito e Agostino, le due personalità a capo della missione in Inghilterra,⁶¹ la stessa strategia che egli aveva adottato a Roma per la riconsacrazione di quella *ecclesia Arriana* in cui aveva deposto le reliquie di Severino⁶², presupponendo una capacità purificatrice delle reliquie: come Roma, capitale dell'impero pagano, era stata lavata dal sangue dei martiri, così ora le reliquie dei santi potevano scacciare i demoni dagli edifici e restituirli al cattolicesimo.

Non è improbabile che, nel caso di Agostino e Mellito, Gregorio abbia fornito egli stesso le reliquie per consacrare le chiese che stavano sorgendo nel regno del Kent, in assenza di culti locali che potevano favorire il diffondersi della nuova religione. Se questa introduzione di culti stranieri non aiutava l'identificazione delle popolazioni locali con i santi, che certamente non riconoscevano come propri e percepivano come estranei, l'utilizzo di reliquie romane permetteva la diffusione dei culti legati alla Sede apostolica, *in primis* dell'apostolo Pietro. In questo modo, il pontefice si assicurava una certa lealtà da parte della nascente Chiesa inglese, che, infatti, rimarrà strettamente legata a Roma, come dimostreranno anche i numerosi pellegrinaggi di personaggi appartenenti alle *élites* anglosassoni⁶³.

⁶⁰ *Ep.*, XI, 56.

⁶¹ *Augustine I*, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁶² *Ep.*, III, 19: «Cor nostrum pia divinitatis inspiratione compungitur, loca quondam execrandis erroribus deputata in catholicae religionis reverentia a dedicare. Quia ergo ecclesiam positam iuxta domum Merulanam regione tertia, quam superstitio diu Arriana detinuit, in honore sancti Severini cupimus consecrare, experientia tua reliquias beati Severini summopere debita cum veneratione c transmittat, quatenus quae nostris animis perficienda decrevimus implere Omnipotentis gratia suffragante possimus».

⁶³ John Micheal Wallace-Hadrill, *Rome and the early English Church: some questions of transmission*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Atti della VII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (7-13 aprile 1959)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1960, pp. 519-48; Robin Ann Aronstam, *Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages*, in «Archivum historiae pontificiae», 13 (1975), pp. 65-83; Alan Thacker, *In search of saints: the English Church and the cult of Roman apostles and martyrs in the seventh and eighth centuries*, in *Early medieval Rome and the Christian West. Essays in honour of Donald A. Bullough* («The Medieval Mediterranean», 28), ed. by Julia M. H. Smith, Brill, Leiden 2000, pp. 247-77; François Bougard, «*Petitor et medius*»: le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII, in *Atti della LVIII settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-12*

La consacrazione degli edifici per mezzo delle reliquie rappresentava quindi, per Gregorio, un punto estremamente importante, che occorre pianificare con cura. Chiunque si accingesse a collocare delle reliquie negli altari dei nuovi edifici doveva assicurarsi che non si violasse alcuna tomba comune, per il rispetto che la cultura romana aveva trasmesso al corpo dei “morti comuni”⁶⁴. Tuttavia Gregorio si dimostra molto attento anche agli spostamenti delle reliquie all’interno della sua metropoli, quasi dirigendone il traffico attraverso lo scambio epistolare con i vescovi locali che controllavano le proprie reliquie. In questo modo il pontefice estende il proprio governo anche sui *sanctuarium* che non si trovano sotto la sua diretta giurisdizione, pur limitando il campo d’azione per lo più al sud Italia.

Se la Chiesa franca e quella visigota si dimostrano estranee a questo tipo di controllo, quella inglese si colloca invece direttamente sotto il controllo della Sede romana grazie ai suoi missionari, guidati da Agostino e Mellito. Qui le reliquie sono necessariamente importate, probabilmente da Roma, così che la gerarchia amministrativa si trasforma in una dipendenza spirituale, perché i culti che si diffondono in Inghilterra sono legati ai santi romani. In questo modo la Sede apostolica si assicura la lealtà delle popolazioni e guadagna, quindi, un punto di forza nelle relazioni con i sovrani, che si ritrovano inseriti in una Chiesa fortemente connotata in senso romano.

aprile 2010), Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 299-339.

⁶⁴ Il *Codex Theodosianus* conserva in tal senso una normativa molto rigida (*Cth.*, IX, 17 [*De sepulchri violati*]), che venne recepita anche dai regni barbarici. Per la tradizione normativa romana, cfr. Fernand de Visscher, *Les droit des tombeaux romaines*, Giuffè, Milano 1963; Paola Cuneo, *La legislazione tardo-imperiale in materia di sepolcri*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 135-55; Giulio Vismara, *I morti nella tradizione del diritto romano*, in «Studi Medievali», ser. 3, 40 (1999), pp. 499-514. Per la ricezione nelle legislazioni dei regni barbarici, cfr., «*Edictum Theodorici*», a cura di Giulio Vismara, *Scritti di storia giuridica*, vol. I (*Fonti del diritto dei regni germanici*), Giuffè, Milano 1987, p. 58, n. 184.

SETTIMO CAPITOLO

LA RELIQUIA COME STRUMENTO POLITICO

1. La romanità delle reliquie degli apostoli e dei martiri

Quando Gregorio diventa pontefice nel 590 Roma è già un importante centro di pellegrinaggio e il culto dei suoi santi è diffuso in tutto l'occidente, grazie alle opere di valorizzazione che erano iniziate ormai secoli prima. Inoltre, con Ormisda e, soprattutto, i suoi immediati successori, Pelagio I e Pelagio II, eredita la possibilità che la reliquia possa essere utilizzata come dono, soprattutto quella degli apostoli Pietro e Paolo, così saldamente legati alla Sede romana¹. Tuttavia Gregorio non si limita a recepire passivamente le strategie del passato, ma carica la reliquia romana di profondi significati più funzionali alla politica romana.

Quello che emerge è il carattere romano e petrino dei suoi doni, con la volontà di promuovere la sua Sede attraverso il suo rappresentante più importante e conosciuto: san Pietro. Ma grazie alle reliquie degli altri martiri romani, tra cui spicca Paolo nel binomio dei *principes apostolorum*, presenta Roma come una città ricca di santi, le cui tombe sono gelosamente custodite a garanzia dell'autenticità dei corpi e in netta opposizione con l'uso greco di manipolarli e parcellizzarli. Gli altri due martiri frequentemente presenti nell'epistolario sono Lorenzo e Pancrazio, santi romani per eccellenza, che godevano a Roma di un culto antico che si era diffuso nel resto dell'occidente². L'azione di Gregorio può facilmente leggersi come una vera e propria propaganda, volta a diffondere il culto dei santi romani, e principalmente di Pietro, attraverso la presenza delle loro reliquie presso i potenti sia in occidente che in oriente. Ad una maggiore diffusione del culto di tali santi corrisponde necessariamente la valorizzazione della loro città d'origine e del suo vescovo³: Gregorio è il pastore di una città di antica tradizione cristiana, santificata dal martirio di personaggi

¹ Cfr. *supra* (cap. V, § 4, pp. 119-217).

² Cfr. *supra* (cap. II, § 4, pp. 119-36).

³ Cfr. Michel Lauwers, *Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)* («Théologie historique», 103), Beauchesne, Paris 1997, p. 255.

gloriosi, tra cui primo fra tutti Pietro, a cui Cristo ha dato il compito di edificare la sua Chiesa⁴.

La *clavis beati Petri* è ancora più funzionale a questo genere di discorso perché rappresenta l'attributo iconografico di Pietro almeno a partire dalla seconda metà del v secolo, quando diventa più frequente anche in oggetti di piccole dimensioni la scena della *traditio clavium* in cui Pietro è raffigurato nell'atto di ricevere le chiavi – e quindi il *mandatum* di costruire e reggere la Chiesa – da Cristo. Analogamente si diffonde anche la sola figura del Pietro clavigero, rappresentato in ogni sorta di manufatti: statuette votive, piccole medaglie, lucerne, placche d'avorio, vetri e lamine di bronzo. La scena circolava così anche fuori Roma e, grazie ai numerosi pellegrini che visitavano la città di Pietro e Paolo, anche all'interno dei territori dei regni occidentali. L'attributo figurativo di Pietro, la chiave, diventava così un segno riconoscibile in tutto l'orbe cristiano e la *clavis*, quindi, non poteva che essere associata all'apostolo e, di conseguenza, alla sua Sede.

Alla luce di questo *background* simbolico, Gregorio sembra voler affermare l'importanza della sua città, ma ancor di più vuole esaltare il ruolo del vescovo di Roma, erede del primo degli apostoli, sulla scia di papa Gelasio (492-496), che legge la scelta di Roma da parte di Pietro non come casuale, o comunque personale dell'apostolo, ma voluta direttamente da Gesù. Gregorio diffonde tra i suoi interlocutori l'attributo di Pietro e cerca in questo modo di fortificare lontano da Roma l'idea che Cristo avrebbe affidato a Pietro un ruolo speciale, la guida della propria Chiesa, che poi sarebbe passata ai vescovi di Roma, suoi eredi e successori. Il programma simbolico che Gregorio presenta ai potenti dell'oriente e dell'occidente vuole dimostrare come il vescovo di Roma sia il primo pastore della cristianità, l'unico in grado di esercitare la mediazione tra gli uomini e un santo importante come Pietro: attraverso il frammento della catena si stabilisce un rapporto privilegiato con l'apostolo, ma solo Gregorio è autorizzato a distribuire la preziosa reliquia, sebbene in ultima istanza sia sempre il santo a decidere se concederla. Con l'atto di donazione Gregorio si presenta come l'unico capace di dispensare una tale reliquia: solo il vescovo di Roma, infatti, può disporre delle reliquie di Pietro, e l'idea stessa di circolazione delle reliquie è legata a quella del loro possesso⁵. Chiunque altro tentasse di impossessarsi delle reliquie dei santi romani senza che il

⁴ Michele Maccarrone, «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in ID. (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

⁵ Roman Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in

papa fosse favorevole, finirebbe per essere colpito dall'ira degli stessi santi, perché è l'unico che può gestire i rapporti tra i cristiani e questi santi. Il vescovo di Roma è l'erede di Pietro, e in quanto tale eredita tutte le sue proprietà e le sue prerogative, tra cui anche le preziose reliquie ed il ruolo di intercessore tra cielo e terra.

2. La «*clavis beati Petri*» come dono prezioso

La *clavis beati Petri* di cui parla Gregorio nelle sue lettere sembra essere una piccola riproduzione in oro delle chiavi del cancello della confessione di S. Pietro, in cui è racchiusa la limatura delle catene dell'apostolo conservate in S. Pietro in Vincoli⁶. Delle dodici *claves* donate, ben cinque sono destinate a personaggi vicini all'imperatore d'Oriente: alla sorella Teoctista, ad Andrea, uomo illustre intimo di Maurizio; a Giovanni, un ex console costantinopolitano; al medico Teodoro; a Leonzio, un altro personaggio vicino all'imperatore⁷. Il rapporto con Maurizio e con il suo *entourage* era stretto, nato dagli anni in cui Gregorio era stato apocrisario di Pelagio II presso la corte bizantina. Dopo un primo periodo in cui probabilmente non ci furono conflitti, i rapporti dovevano essere tesi, a partire dalla disputa per il titolo di patriarca universale, in cui Maurizio aveva appoggiato Giovanni, e per l'accusa di ingenuità, mossa dallo stesso imperatore a Gregorio, verso i nemici longobardi⁸.

Forse è proprio per questo rapporto teso con l'imperatore che Gregorio sceglie di inviare la sua più preziosa reliquia a personaggi vicini a Maurizio, così da poter creare con questi dei legami che, nel momento opportuno, sarebbero potuti essere favorevoli al pontefice. Due fattori concorrevano al buon esito della strategia di Gregorio: da una parte, grazie al carattere pubblico del dono proprio della società medioevale⁹, sia l'omaggio che la sua ricezione erano noti a tutti, per cui anche l'imperatore era a conoscenza che tra Gregorio e il suo *entourage* c'era un proficuo scambio di doni; inoltre, se la *clavis* – come chiedeva Gregorio – veniva indossata e, dunque, mostrata, gli interlocutori del pontefice sarebbero stati immediatamente riconoscibili, costituendo un buon gruppo di alleati. Maurizio avrebbe quindi constatato che i

Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 401.

⁶ Bruno Judic, *La clé d'or et l'idole sanglante. Le culte des reliques entre histoire et anthropologie*, in «*Liber largitorius*». *Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, éd. par Dominique Barhélemy, Jean-Marie Martin, Librairie Droz S.A., Genève 2003, p. 605.

⁷ *Epp.*, I, 29; 30; VII, 23; 25; VIII, 33.

⁸ Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

⁹ Jürgen Hannig, «*Ars donandi*». *Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter*, in «*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*», 37 (1986), pp. 149-62.

suoi collaboratori, tra cui anche il suo medico e sua sorella Teoctista, erano in contatto con Roma e, accettando la *clavis*, avevano riconosciuto la sua autorità. Inevitabilmente l'imperatore avrebbe dovuto mitigare l'ostilità nei confronti di Gregorio per non incorrere in una disapprovazione da parte della sua stessa corte, che indossando la *clavis* si schieravano dalla parte di Roma.

In questo senso si colloca anche la negazione delle reliquie all'imperatrice Costantina¹⁰, al di là del rifiuto di inviarle la testa di Paolo, richiesta effettivamente non accettabile per i parametri romani. Tuttavia in quell'occasione Gregorio avrebbe potuto inviarle la *clavis* o un'altra reliquia da contatto di Paolo, mentre annuncia solo che proverà a ottenere una limatura dalle catene dell'apostolo, specificando che l'operazione però era incerta e non sempre andava a buon fine. Questo perché per ottenere la preziosa reliquia occorreva essere reputati idonei dal santo stesso, che rappresenta il vero donatore. Il messaggio da parte di Gregorio è chiaro: occorre che Costantina si dimostri degna di ricevere la limatura delle catene di Paolo, e per farlo deve necessariamente rispettare la sua Sede. Per arrivare alla reliquia, quindi, Costantina deve mettersi in sintonia con la Chiesa di Roma e con il suo vescovo, così da poter essere ammessa in quel gruppo di interlocutori privilegiati a cui Gregorio aveva già inviato la *clavis*.

A Costantinopoli Gregorio riesce ad attuare una simile strategia perché può contare sul suo gruppo di conoscenze creato negli anni in cui era stato apocrisario. Diversa è invece la situazione con i sovrani longobardi, che non conosce personalmente né può arrivare a loro tramite intermediari interni alla corte. Il suo unico alleato è Costanzo, il vescovo di Milano, che tuttavia non gode della stessa familiarità che i suoi interlocutori orientali avevano con la coppia imperiale. Il tentativo di Gregorio, allora, è estremo e, di conseguenza, fallimentare: invia la *clavis beati Petri* ad Agilulfo, che tuttavia rifiuta il regalo e, duplicato, lo rispedisce al mittente¹¹. È l'estrema negazione del dono, l'unico modo per cui si possa rifiutare quel legame che necessariamente si instaura e che non può essere sciolto semplicemente con un contro-dono¹², anche in virtù dell'impossibilità di trovare un oggetto di pari valore. Questo perché la reliquia non solo appartiene al santo, ma ne è direttamente una sua parte, costituisce un soggetto senziente che in nessun modo diventa proprietà del destinatario. Chi riceve acquisisce semplicemente un "diritto d'uso"¹³, perché, sebbene sia vero che la *clavis* è

¹⁰ Cfr. *supra* (cap. IV, § 4, pp. 162-73).

¹¹ Cfr. *supra* (cap. VI, § 1, pp. 219-26).

¹² Alain Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998

¹³ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Fayard, Paris 1996.

funzionale alla salvezza di chi la indossa, continua ad appartenere all'apostolo Pietro, con cui il legame non può essere sciolto.

Il rifiuto estremo si realizza con la duplicazione della *clavis*, perché in questo modo nega sia l'unicità dell'oggetto su cui si fonda il suo valore sia il suo esclusivo patrimonio da parte di Gregorio. Infatti, l'idea stessa di circolazione della reliquia è legata al suo possesso, perché solo chi ha il potere di dispensarla può offrirla ai suoi interlocutori¹⁴. Invece Agilulfo dimostra di poter produrre una chiave del tutto simile a quella che il vescovo romano gli aveva mandato e gli dimostra, quindi, di non essere l'unico a poter creare il prezioso attributo di Pietro.

L'episodio della *clavis* incompresa dai Longobardi offre anche la possibilità di misurare quanto questi significati fossero realmente recepiti e condivisi fuori da Roma. In virtù della circolazione delle immagini del Pietro clavigero in piccoli manufatti, la chiave quale attributo di Pietro era certamente riconosciuto anche nel nord Italia e alla corte di Pavia. Tuttavia, sebbene fosse chiaro il riferimento al *mandatum* evangelico di Cristo e quindi al magistero dell'apostolo, non era scontato che tale attributo identificasse anche la Chiesa di Roma e il suo ruolo a capo della cristianità come depositaria dell'eredità di Pietro. Evidentemente però il messaggio doveva essere chiaro, perché altrimenti il dono, una volta spogliato di questo ingombrante significato, avrebbe potuto essere accettato senza problemi, o per lo meno Agilulfo non avrebbe sentito il bisogno di duplicarlo.

Memore del fallimento, Gregorio non invia la *clavis* ai re degli Angli, con cui i contatti erano appena iniziati come conseguenza della missione evangelizzatrice di Agostino¹⁵. Tuttavia non rinuncia a creare un legame tra il re Æthelberht e l'apostolo Pietro, consapevole che un'alleanza con il santo sarebbe stata più stabile e duratura. Contemporaneamente, poi, suggerisce a Mellito di collocare presso i *fana idolorum* le reliquie dei santi, verosimilmente portate direttamente da Roma¹⁶, così da favorire la diffusione dei martiri romani anche in una terra tanto lontana e da permettere che il sentimento di lealtà nei confronti di Pietro, conseguenza dello scambio di omaggi, ne uscisse rafforzato.

Ben diversa è la situazione con Childeberto II e Reccaredo, rispettivamente re dei Franchi e re dei Visigoti. I contatti con il regno franco erano già stati consolidati dai predecessori di

¹⁴ Roman Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XVII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 401.

¹⁵ Cfr. *supra* (cap. VI, § 1, pp. 219-26).

¹⁶ Cfr. *supra* (cap. VI, § 3, pp. 230-34).

Gregorio, tanto che Pelagio II aveva inviato a Childeberto I le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo. Inoltre, la tradizione cattolica aveva dato vita a una Chiesa fiorente, che dipendeva da Roma e che a lei si rivolgeva per dirimere le dispute più complicate. Gregorio si sente rassicurato da questo contesto e invia a Childeberto la *clavis beati Petri*, insistendo contemporaneamente sulla sua cattolicità e, in virtù di questo, sulla sua superiorità rispetto agli altri re occidentali. Il re di Neustria è il primo a ricevere – e accettare – la *clavis*, e quindi è il primo a cui viene riconosciuto lo statuto di re cristiano¹⁷. Pur collocandosi in una posizione inferiore rispetto all'imperatore, con la *clavis* Gregorio comunica al suo interlocutore di accettarlo all'interno della comunità cattolica che gravita intorno a Roma e lo fa dotandolo di un riconoscimento che richiama, in parte, anche alla corte costantinopolitana. Analogo è il trattamento riservato qualche anno dopo a Reccaredo, dopo un precedente contatto epistolare con cui aveva stabilito un primo contatto e grazie all'amicizia con Leandro di Siviglia, che deve aver preparato il terreno a Gregorio¹⁸.

Non solo un appoggio morale, ma evidentemente anche un intento politico deve aver guidato Gregorio nell'invio delle *claves beati Petri* ad Anastasio, ex patriarca di Antiochia¹⁹, a cui aveva indirizzato persino la sua lettera sinodica, mettendolo alla pari degli altri patriarchi. Con questi gesti il pontefice dimostrava al vescovo deposto da Giustino II (520-578) il proprio appoggio, che poteva essere esposto e mostrato in ogni momento con le piccole chiavi che venivano portate al collo. Inoltre, scrive una lettera a Sebastiano, vescovo di Risano, affinché interceda presso l'imperatore perché sia permesso ad Anastasio, se non può essere reintegrato nella sua sede, di recarsi a Roma, per poter celebrare insieme al pontefice. Dopo la morte di Gregorio di Antiochia avvenuta nel 594, Anastasio fu reintegrato nel suo seggio, probabilmente anche per l'appoggio di Gregorio.

Non tutti, quindi, potevano ricevere un simile dono: i destinatari della *clavis* sono personaggi importanti, non semplici cristiani. Gregorio gratifica i suoi interlocutori, e li onora donandoli ciò che più di prezioso possiede: la *clavis* vuole mostrare il rispetto del pontefice ad illustri personaggi, perché solo questi sono degni di ricevere la reliquia di Pietro. D'altronde è lo stesso apostolo che concede la reliquia, come Gregorio sottolinea nella lettera

¹⁷ Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 128-35.

¹⁸ Domingo Ramos-Lissón, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, vol. I (Studi storici), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 187-98.

¹⁹ Cfr. *supra* (cap. V, § 4, pp. 196-99).

all'imperatrice Costantina: talvolta la limatura avviene con estrema facilità, talaltra invece è impossibile ricavarne il frammento nonostante tutti gli sforzi. Portare al collo la *clavis* significa dimostrare il proprio legame con Pietro, che ha giudicato il ricevente degno di possedere la propria reliquia, quindi appartenere alla schiera di giusti che, grazie anche al valore salvifico della reliquia, sono destinati alla salvezza. È il segno tangibile all'interno della propria corte, sia quella franca sia quella visigota, che l'apostolo Pietro in persona appoggia il suo regno e lo legittima anche di fronte a Dio, così come la *clavis* diventa un segno di approvazione per Anastasio, deposto ingiustamente da una Sede, quella di Antiochia, di fondazione petrina. Se il vescovo non godesse dell'appoggio di Pietro, e dunque il suo allontanamento non fosse ingiusto, l'apostolo non avrebbe concesso la sua reliquia, e Gregorio non avrebbe potuto donargliela; ora invece può portarla al collo e, quindi, mostrare il proprio legame con Pietro, che va ben oltre le vicende e le inimicizie terrene.

Se il destinatario della *clavis* riceve un riconoscimento e una legittimazione del suo potere e del suo ruolo, lo scambio risulta vantaggioso anche per Gregorio. Contemporaneamente, infatti, l'invio della reliquia consente al vescovo di ribadire la propria posizione, non solo perché ne è l'unico legittimo dispensatore, ma proprio perché, di fatto, si presenta come interlocutore privilegiato dell'apostolo Pietro, l'unico in grado di chiedere la sua reliquia e, quindi, di intercedere per i suoi beneficiari. Il prestigio che ne deriva è ancora più importante se si considera che il culto di Pietro – e degli altri santi romani – era diffuso in tutto l'occidente, con numerose chiese e basiliche a lui dedicate²⁰.

Inoltre, attraverso il dono Roma non si colloca sullo stesso piano di chi la riceve, ma in qualche modo al di sopra, creando una gerarchia basata sulla superiorità del donatore rispetto al destinatario per la natura stessa dell'omaggio²¹. Accettando la *clavis* i suoi interlocutori accettano anche il suo magistero, la posizione della Sede apostolica come guida di tutta la cristianità e si collocano sotto la sua direzione. Roma riesce così a estendere la sua influenza in un modo che sia visibile a tutti, anche a chi non era stato omaggiato del prezioso reliquiario.

Infine, si può leggere il dono della *clavis* ai sovrani occidentali anche in relazione alla situazione della penisola italiana. Da una parte, in accordo con quanto aveva già fatto con i suoi amici costantinopolitani, Gregorio mostra all'imperatore di disporre di numerose risorse, sia

²⁰ Victor Saxer, *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo dalle origini all'età carolingia*, in *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, a cura di Angela Donati, Electa, Milano 2000, pp. 73-86.

²¹ Alain Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Colin, Paris 1993.

nella sua corte, sia tra i regni occidentali. Giudicando insufficiente l'impegno dei bizantini per fermare l'avanzata dei Longobardi, Gregorio potrebbe aver prefigurato, pur con estrema prudenza e senza voler in alcun modo disconoscere la propria appartenenza all'impero, quella alleanza con i Franchi che si realizzerà solo nell'VIII secolo con papa Stefano II e il re dei Franchi Pipino.

Dall'altra, la *clavis* è anche un avvertimento per Agilulfo, anche in risposta al suo rifiuto. Il re longobardo è infatti l'unico che non ha accettato l'omaggio di Gregorio, mentre sia Childeberto che Reccaredo l'hanno accolto benevolmente, con tutti i portati simbolici che comporta. Non è solo la fede cattolica che unisce la Francia, la Spagna visigotica e l'Italia bizantina, ma è anche il loro comune legame all'apostolo Pietro e, quindi, al vescovo di Roma. Agilulfo si trova così circondato da possibili nemici che, in virtù del loro legame con la Sede apostolica, potrebbero scegliere di difendere Roma.

Nonostante il suo forte impegno per creare un legame con i regni occidentali e per convincere Maurizio a intervenire più energicamente in Italia, la situazione di Roma non migliora e la tensione con i Longobardi continuerà a influenzare i rapporti sia con l'oriente che con l'occidente. Certamente però Gregorio carica uno strumento, la *clavis beati Petri*, di molteplici significati funzionali alla Sede romana, che saranno recuperati e ulteriormente sviluppati soprattutto nell'VIII secolo, quando la preziosa chiave-reliquiario diventerà un segno di legittimazione del passaggio tra la dinastia dei merovingi e quella dei pipinidi²².

²² Cfr. *supra* (cap. VIII, § 3, pp. 262-82).

**L'EREDITÀ DEI GREGORIO
NEL VII E NELL'VIII SECOLO
(604-767)**

VECCHIE STRATEGIE E NUOVI SIGNIFICATI

1. Bibliografia

Dopo il pontificato di Gregorio Magno la Chiesa di Roma appare fortemente trasformata, per la forza innovatrice di questo personaggio, che ha posto le basi del rapporto tra Papato e Europa per i secoli successivi¹. Gli studi che si rivolgono a questo periodo colgono questi cambiamenti, rilevando come il passaggio che dal VI al VII secolo abbia portato al progressivo distacco dall'impero bizantino e all'uscita di Roma dall'inquadramento istituzionale interno all'impero. Finito il periodo di soggezione che aveva legato la Chiesa di Roma all'impero e a Bisanzio, «la storia del Papato accompagna il processo di unificazione cristiana di quel mondo barbarico, che va sotto il nome di Occidente»², che proprio a partire da Gregorio Magno diventa il principale scenario delle azioni dei pontefici³. I rapporti con le Chiese e i regni occidentali costituiscono, quindi, un filone di studi particolarmente fecondo, a partire dal convegno del «Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo» del 1959, dal titolo *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*⁴, a cui fanno seguito altri importanti lavori, alcuni pubblicati come singoli contributi⁵, altri raccolti in un

¹ Giorgio Cracco, *Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno*, in *Il papato e L'Europa*, a cura di Gabriele De Rosa, Giorgio Cracco, Rubettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 13-54.

² Gabriele De Rosa, *Introduzione*, in *Il papato e L'Europa* op. cit., p. 9.

³ Cfr. Paolo Delogu, *Il papato tra l'impero bizantino e l'Occidente nel VII e VIII secolo*, in *Il papato e L'Europa* op. cit., pp. 55-80.

⁴ *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Atti della VII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (7-13 aprile 1959)*, 2 voll., Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1960.

⁵ Ottorino Bertolini *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento. II. Il secolo VII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 8 (1954), pp. 1-22; Id., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento. III. Il secolo VIII: da Giovanni VI (701-705) a Gregorio II (715-731)*, *ibid.*, 9 (1955), pp. 1-57; David Harry Miller, *Papal Lombard Relations During the Pontificate of Pope Paul I: the Attainment of an Equilibrium of Power in Italy, 756-767*, in «The Catholic Historical Review», 55 (1969-70), pp. 358-76; Jörg Jarnut, *Quierzy und Rom, Bemerkungen zu den «promissiones donationis» Pippins und Karls*, in «Historische Zeitschrift», 220 (1975), pp. 265-97; Arnold Angenendt, *Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796)*, in «Historisches Jahrbuch», 100 (1980), pp. 1-94; Albrecht Finck von Finckenstein, *Rom zwischen Byzanz und den Franken in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Karl Rudolf Schnith, Roland Pauler, Michael Lassleben Kallmünz, München 1993, pp. 23-36.

unico volume in occasione dei convegni dedicati specificamente a Roma o alle relazioni internazionali nell'alto Medioevo⁶, e diverse monografie incentrate soprattutto sui Longobardi⁷. Strettamente connesso a questo argomento appare anche l'impegno missionario dei pontefici nei confronti dei territori dei regni occidentali, sebbene generalmente si affronti l'argomento all'interno di studi più ampi, salvo rare eccezioni⁸.

L'attenzione degli storici è rivolta anche alle relazioni con l'oriente bizantino, punto di riferimento per la politica di Roma, che ancora si sente parte integrante dell'impero⁹, ancora per tutto il VII secolo, come dimostra la visita dell'imperatore Costante II, che nel 663 venne accolto da Vitaliano con tutti gli onori¹⁰. Le dispute dogmatiche sono al centro di numerosi contributi, in cui si evidenziano le ripercussioni dell'evoluzione del pensiero cristiano sulla politica dei vescovi romani, sia nelle relazioni con le Chiese occidentali, sia in quelle con l'imperatore e i vescovi orientali. In particolare gode di notevole fortuna la cosiddetta "Honoriusfrage", il ruolo di Onorio I nella disputa monotelita sorta in conseguenza all'interpretazione di un passaggio di una lettera del pontefice che, completamente avulsa dal suo contesto originario, presenterebbe una posizione vicina all'eresia, sebbene in occidente sembra che ne sia prevalsa una lettura ortodossa¹¹.

⁶ *Early medieval Rome and the Christian West. Essays in honour of Donald A. Bullough* («The Medieval Mediterranean», 28), ed. by Julia M. H. Smith, Brill, Leiden 2000; *Il papato e l'Europa* op. cit.; *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo. Atti della LVIII settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011.

⁷ Ottorino Bertolini, *Roma e i Longobardi*, Istituto di Studi Romani, Roma 1972; Jan T. Hallenbeck, *Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1982.

⁸ Richard Sullivan, *The Papacy and Missionary Activity in the Early Middle Ages*, in «Medieval Studies», 17 (1955), pp. 46-106; Ottorino Bertolini, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo. Atti della XIV settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (14-19 aprile 1966)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1967, pp. 327-63; Michele Maccarrone, *Devozione a san Pietro, missione ed evangelizzazione nell'alto Medioevo*, in *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia (Roma, 5-12 ottobre 1975)*, vol. II, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 180-205.

⁹ Ottorino Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* («Storia di Roma», 9), Cappelli, Bologna 1941; Id., *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia*, in Id., *Scritti scelti di storia medioevale*, a cura di Ottavio Banti, vol. I, Il telegrafo, Livorno 1968, pp. 265-310; James D. Breckenridge, *Evidence for the Nature of Relations between Pope John VII and the Byzantine Emperor Justinian II*, in «Byzantinische Zeitschrift», 65 (1972), pp. 364-74; Luigi Magi, *La sede romana della corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)* («Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique», 57), Pontificia Facoltà Marianum-Bibliothèque de l'Université, Roma-Louvain 1972; David Harry Miller, *Byzantine-Papal Relations During the Pontificate of Paul I*, in «Byzantinische Zeitschrift», 68 (1975), pp. 47-62; Andrew Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek popes. Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, (A.D. 590-752)*, Lexington Books, Lanham 2007.

¹⁰ Pasquale Corsi, *La politica italiana di Costante II*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. Atti della XXXIV settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988, pp. 751-96.

¹¹ Hartmann Grisar, *Papa Onorio e il concilio ecumenico del 680-681*, in Id., *Analecta Romana*, Libreria cattolica internazionale, Roma 1899, pp. 385-426; Georg Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in*

Con l'VIII secolo si ha un altro importante tema che vede coinvolti *in primis* l'oriente cristiano e, di riflesso, Roma e il papato. La disputa iconoclasta, che vede le sue origini nel 756 quando Leone III (717-741) ordina di rimuovere l'icona di Cristo dalla grande porta bronzea del palazzo imperiale, comporta una netta divisione tra la Chiesa romana e quella costantinopolitana, fortemente influenzata dall'imperatore. Gregorio II, a cui era stato richiesto di ratificare l'abolizione del culto delle immagini, si oppone strenuamente, certamente anche perché vi vede, come poi i suoi successori, un'intromissione imperiale in una materia squisitamente ecclesiastica¹².

Con l'VIII secolo si ha anche la caduta dell'esarcato, che insieme alle dispute dogmatiche contribuiscono a segnare il definitivo distacco dall'impero bizantino¹³. A partire da questa nuova situazione si sviluppa una serie di studi incentrata sulla nascita del potere temporale della Chiesa di Roma, i cui vescovi, a partire da Zaccaria ma soprattutto con Stefano II, si ritrovano a fronteggiare i Longobardi non solo per difendere la propria città, ma anche nell'occuparsi dei territori dell'ex-esarcato. Da questo processo nasce una nuova entità politica, su cui il papa riesce a porre il sigillo di della Chiesa, escludendo di fatto le forze cittadine, che pure avevano contribuito a formarla¹⁴.

der Neuzeit, Hiersemann, Stuttgart 1975; Georg Schwaiger, *Die Honoriusfrage. Zu einer neuen Untersuchung des alten Falles*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 88 (1977), pp. 85-97; Pietro Conte, *Note su una recente appendice sulla questione di Onorio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 37 (1983), pp. 173-82; Filippo Carcione, *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985; Elena Zocca, *Una possibile derivazione gregoriana per il "monotelismo" di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell'"Honoriusfrage"*, in «Augustinianum», 33, 1993, pp. 519-75.

¹² Erich Caspar, *Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 52 (1933), pp. 29-89; Jean Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II*, in «Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantine», 3 (1968), pp. 243-307; Hans Grotz, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 18 (1980), pp. 9-40; Id., *Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 24 (1986), pp. 365-76; Antonio Carile, *L'iconoclasmo tra Bisanzio e l'Italia*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta* («Quaderni di Synaxis», 2), OFTeS, Palermo 1986, pp. 13-54; Helmut Michels, *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III.*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 99 (1988), pp. 376-91; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Gallimard, Paris 1996.

¹³ Jeffrey Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages (476-752)*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, pp. 230-232; Lidia Capo, *Il «Liber Pontificalis», i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa di Roma* («Istituzioni e società», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 199-214.

¹⁴ Pietro Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* («Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Saggi e ricerche, ser. 3. Scienze storiche», 4), Vita e pensiero, Milano 1971; Id., *Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 15 (1977), pp. 7-111; Thomas F. X. Noble, *The republic of St. Peter. The birth of the papal state (680-825)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984; Girolamo Arnaldi, *La nascita dello Stato della Chiesa*, Utet, Torino 1987; Michele Maccarrone, «*Sedes apostolica – Vicarius Christi*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo*

Per quanto riguarda invece gli studi più generali, occorre rilevare che non esistono molte monografie dedicate alla storia complessiva del papato tra VII e VIII secolo, preferendo gli storici in generale dedicare la propria attenzione ad uno degli argomenti più specifici tra i processi che caratterizzano questo periodo. Oltre al primo tomo uscito nel 1925 della voluminosa opera *The lives of the Popes in the early Middle Ages* di Horace Mann e al libro di Jeffrey Richards, *The popes and the papacy in the Early Middle Ages*¹⁵, la ricostruzione del papato di questi due secoli rientra nelle più ampie monografie dedicate a tutto il Medioevo, senza quindi che gli venga riservato un più specifico spazio¹⁶. Diversamente, invece, avviene per alcuni singoli pontefici, che godono di una maggiore visibilità, come nel caso di Martino I, protagonista dell'esilio e della morte lontana da Roma per le sue divergenze con l'imperatore, o di Onorio I, il cui pontificato, oltre alla disputa monotelita, fu caratterizzato anche da un forte impegno in ogni ambito della politica papale, dalle missioni in Inghilterra al programma architettonico della città di Roma¹⁷.

2. Introduzione

Con il VI secolo si era portata a compimento una strategia che aveva iniziato a svilupparsi con papa Damaso e che si era sempre più perfezionata fino ad arrivare alla politica precisa e ben pianificata di Gregorio Magno. Questo grande pontefice lasciava in eredità una città ricca di monumenti dedicati ai santi romani, che circondavano la città per formare quella corona di martiri posta a sua protezione, con una precisa selezione dei siti che si era deciso di valorizzare per non disperdere le proprie forze nelle infinite possibilità di culto che Roma offriva. Le grandi basiliche martiriali erano visitate da numerosi pellegrini che per giungere nell'antica capitale affrontavano lunghi e pericolosi viaggi, per poi essere accolti nelle numerose strutture che ormai erano sorte in prossimità dei principali poli culturali.

millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989) («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), a cura di Id., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362; Lidia Capo, *Il «Liber Pontificalis»* op. cit.

¹⁵ Horace Mann, *The lives of the Popes in the early Middle Ages*, vol. I (*The Popes under the lombard rule. St. Gregory I (the Great) to Leo III [590-795]*), Kegan Paul-Trubner, London-Trench 1925; Jeffrey Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages* op. cit.

¹⁶ Cfr., a titolo esemplificativo, Walter Ullmann, *Il papato nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1999; Claudio Azzara, *Il papato nel Medioevo* («Universale Paperbacks Il Mulino», 515), Il Mulino, Bologna 2006.

¹⁷ Domenico Mallardo, *Papa Sant'Eugenio I (654-657)*, F. Giannini e figli, Napoli 1943; Bruno Navarra, *San Vitaliano papa*, Centro studi del Lazio, Roma 1972; Anton Thanner, *Papst Honorius I. (625-638)* («Studien zur Theologie und Geschichte», 4), EOS, Sankt-Ottilien 1989; *Martino I papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992; Franco Michetti, *San Bonifacio IV e il suo pontificato*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

Il contributo maggiore offerto da Gregorio era stato, però, la rete relazione che aveva creato sia con l'oriente che con l'occidente, intrattenendo proficui scambi epistolari con numerosi personaggi tanto alla corte imperiale quanto nei nuovi regni che si erano formati nei territori che un tempo appartenevano all'impero. Le reliquie avevano costituito un tassello importante nella sua politica relazionale, utilizzando in particolare la *clavis beati Petri*, una piccola riproduzione verosimilmente in oro della chiave della confessione di S. Pietro in cui veniva incluso un frammento delle catene dell'apostolo custodite nella chiesa di S. Pietro in Vincoli. Questo prezioso reliquiario, che già era stato utilizzato sporadicamente dai suoi predecessori, veniva ora consegnato ai suoi successori come strumento funzionale a veicolare un messaggio fortemente valorizzante per la Sede romana, in virtù dell'esplicito riferimento al *mandatum* affidato da Cristo a Pietro, e quindi alla Chiesa di Roma e ai suoi pontefici.

Tuttavia questa ricca eredità non viene accolta facilmente dai suoi successori per gli importanti cambiamenti che si verificano non solo nel territorio della penisola italiana, ma anche nei rapporti con l'oriente, le cui dispute dogmatiche influiranno notevolmente anche sulla politica papale. La scarsità delle fonti per la ricostruzione della rete relazione, soprattutto occidentale, dei pontefici del VII e dell'VIII secolo rende particolarmente difficile disegnare un quadro coerente non solo dei contatti avuti con i regni occidentali, la cui frequenza sembra diradarsi anche per le difficoltà di affrontare i lunghi viaggi necessari per recapitare messaggi e lettere, ma anche dell'utilizzo, da parte dei successori di Gregorio, dello strumento della *clavis* quale mezzo privilegiato per consolidare i legami, così come si era sviluppato nell'arco del suo pontificato. Per questo periodo, infatti, non esistono raccolte sistematiche composte a Roma della corrispondenza dei pontefici, le cui lettere sopravvissute sono recuperate da collezioni non romane, come il *Codex carolinus*, che le selezionano in base agli interessi dei poteri dai quali sono prodotti, e da altri documenti, come le *historiae*, il cui scopo non è quello di conservarle ma di utilizzarle all'interno della narrazione. Occorre quindi presumere che la maggior parte delle lettere siano andate perdute, e che quelle conservate non siano necessariamente le più significative per la ricostruzione dell'utilizzo della reliquia come strumento politico.

3. La definitiva conquista dello spazio urbano e le prime traslazioni dei santi dalle catacombe

Dopo il pontificato di Gregorio Magno, il programma architettonico dei pontefici non si discostò da quello tradizionale, provvedendo non solo alla periodica manutenzione degli

edifici principali, di cui il *Liber Pontificalis* fornisce un abbondante notazione, ma anche costruendo *a solo* nuove chiese in città e nuove basiliche extra-murarie presso i sepolcri dei martiri e le catacombe¹⁸. Analogamente si continuò a riutilizzare costruzioni preesistenti e destinate ad altre funzioni per riadattarle in chiese cristiane, e anzi fu proprio in questo periodo che si ebbe la più importante conversione di un edificio con la trasformazione del Pantheon di Agrippa in basilica¹⁹. Bonifacio IV, infatti, chiese all'imperatore Foca, l'unico che potesse dare una simile autorizzazione, di consacrare il tempio alla Vergine Maria e ai martiri, conquistando uno dei più bei monumenti che si trovavano allora all'interno della città:

Eodem tempore petit a Focate principe templum qui appellatur Pantheum, in quo fecit ecclesiam Beatae Mariae semper virginis et omnium Martyrum²⁰.

I lavori richiesti per la trasformazione non devono essere stati troppo ingenti, con la collocazione dell'altare nel nicchione di fronte l'ingresso principale e la realizzazione, secondo il Matthiae, di alcuni affreschi sulle pareti²¹. Per la prima volta un tempio dedicato agli dei tradizionali di Roma veniva convertito al culto cristiano, probabilmente tramite lo stesso *iter* che Gregorio Magno aveva seguito quando aveva riconsacrato a Roma una chiesa ariana e che aveva suggerito ai missionari in Inghilterra per la conversione degli *idolorum fana* in templi cristiani²². È infatti verosimile che, come Gregorio aveva deposto le reliquie del martire Sabiniano nell'*ecclesia Arriana* per purificarla dall'eresia, così Bonifacio abbia fatto traslare alcuni corpi dei martiri dalle catacombe o, più probabilmente, vi fece portare delle reliquie da contatto²³, scacciando in questo modo i demoni pagani e instaurando nel monumento di Agrippa il culto alla Vergine e ai santi martiri cristiani²⁴.

A questo stesso periodo risale anche l'icona della Vergine, forse copia di un'opera greca

¹⁸ Richard Krautheimer, *Roma. Profilo di una città (312-1308)*, Edizioni dell'elefante, Roma 1981, pp. 115-141.

¹⁹ Hartmann Grisar, *Il Pantheon in Roma e la sua dedizione fatta da Bonifacio IV (608-615)*, in «La Civiltà Cattolica», 10 (1900), pp. 210-24; Richard Krautheimer, «*Sancta Maria Rotunda*», in *Arte del Primo millennio. Atti del II convegno per lo studio dell'arte dell'alto medio evo tenuto presso l'Università di Pavia nel settembre 1950*, a cura di Edoardo Arslan, Viglono, Torino 1954, pp. 21-27; Sible De Blaauw, *Das Pantheon als christlicher Tempel*, in «Boreas», 17 (1994), pp. 13-26; Adam Ziolkowski, *Pantheon*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, a cura di Eva Margareta Steinby, vol. IV, Quasar, Roma 1999, pp. 54-61; Eugenio La Rocca, *Pantheon (fase pre-adrianea), addenda e corrigenda*, *ibid.*, vol. V, pp. 280-83.

²⁰ *LP*, vol. I, p. 317.

²¹ Matthiae, *Pittura romana del Medioevo*, vol. I (*Secoli IV-XI*), Palombi, Roma 1965, p. 255.

²² Gregorius I papa, *Registrum Epistolarum*, III, 19; XI, 56. Cfr. Roberto Luciani, *Le chiese mariane*, in «*Christiana Loca*». *Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di Letizia Pani Ermini vol. I, Palombi, Roma 2000, pp. 141-145.

²³ Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma (IV-VII secolo). L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Jaca Book, Milano 2004, p. 234; Richard Krautheimer, *Roma op. cit.*, p. 117.

²⁴ Herman Geertman, *Hic fecit basilicam: Studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, 2004.

più antica se non addirittura dell'*Hodighitria* costantinopolitana²⁵, che sarebbe stata portata a S. Maria *ad Martyres* in occasione della consacrazione dell'edificio insieme alle reliquie dei santi romani. Non è da escludere, come ha ben sottolineato Carlo Bertelli, che nella consacrazione del Pantheon alla Vergine si sia realizzata la volontà di dotarsi di un santuario mariano simile a quelli che si trovavano a Costantinopoli e che S. Maria Maggiore non era riuscita ad eguagliare per la mancanza di una reliquia che potesse contrastare le memorie costantinopolitane²⁶. I santuari delle Blacherne e della Chalkopratia custodivano rispettivamente il velo e la cintura della Vergine, le cui reliquie corporee non erano disponibili a partire dall'affermazione definitiva del dogma dell'ascensione, e in entrambe si trovava anche un'icona di Maria che godeva di un forte culto²⁷. Bonifacio dota quindi il suo santuario mariano di un'icona che potesse competere con quelle costantinopolitane, ma non potendo procurarsi una reliquia della Vergine ha affiancato al culto mariano quello dei martiri romani, così da ricostruire a Roma l'accostamento tra reliquie e icona venerata che attirava così tanti pellegrini nelle chiese delle Blacherne e della Chalkopratia.

Sebbene la conversione del Pantheon rappresenti un momento significativo per l'urbanistica della città, destinando un importante tempio pagano al culto cristiano e cercando di sopperire alla mancanza di un santuario mariano capace di competere con gli omologhi orientali, ben più significativo è il contributo di Onorio I, che attua un articolato programma architettonico a fini propagandistici e si dedica alla ricostruzione di importanti santuari nel suburbio romano. La sua biografia nel *Liber Pontificalis* testimonia una lunga serie di lavori, che riporta a un secolo prima e agli interventi di papa Simmaco, di cui ripercorre le tracce:

investivit regias in ingressu ecclesiae eius [Beati Petri], quas vocant Mediana, ex argento – levate sunt trabes in ecclesia Beati Petro numero XVI. Hic cooperuit ecclesiam omnem ex tigulis aereis, quas levavit de templo qui appellatur Romae, ex concessu piissimi Heraclii imperatoris – fecit ecclesiam Beatae Agnae martyris, via Nomentana, miliario ab urbe Roma III, a solo, ubi requiescit, quem undique ornavit ...; fecit absidia eiusdem basilicae ex musibo – fecit basilicam Beati Apolleinaris martyris in urbe Roma, in porticum Beati apostoli, qui

²⁵ Carlo Bertelli, *La Madonna del Pantheon*, in «Bollettino d'arte», 46 (1961), pp. 24-32; Chryssanthia Baltoyanni, *The mother of God in portable icons*, in *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine art*, edited by Maria Vassilaki, Skira, Milano 2000, pp. 139-53; Maria Andaloro, *L'icona cristiana e gli artisti*, in «Aurea Roma»: *dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli, Eugenio La Rocca, L'Erma di Bretschneider, Roma 2001, pp. 416-24; Maria Andaloro, *Le icone a Roma in età preiconoclasta*, in *Roma fra oriente e occidente. Atti della XLIX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 49. (19-24 aprile 2001), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 719-55; Gerhard Wolf, «Alexifarmaka». *Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto medioevo*, *ibid.*, pp. 755-90.

²⁶ Carlo Bertelli, *La Madonna del Pantheon* op. cit., p. 28.

²⁷ Mario Sensi, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, a cura di Ermanno M. Toniolo, vol. III, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 61-64.

appellatur ad Palmata, a solo – Fecit ecclesiam beato Cyriaco martyri a solo, via Ostiense, miliario VII – fecit ecclesiam Beatorum martyrum Quattuor Coronatorum, quem et dedicavit – Renovavit et cymiterium Beatorum martyrum Marcellini et Petri via Lavicana – fecit basilicam beato Pancratio martyri, via Aurelia, miliario secundo, a solo – Fecit ecclesiam Beatae Luciae in urbe Roma, iuxta Sanctum Silvestrum, quem et dedicavit – Fecit autem in domum suam iuxta Lateranis monasterium in honore sanctorum apostolorum Andreae et Batholomaei, qui appellatur Honorii – sepultus est ubi supra²⁸.

Se trasformare la Curia, il Secretarium Senatus e alcune grandi *domus* in chiese come S. Adriano, S. Martina, S. Lucia in Selci e i SS. Quattro Coronati²⁹ non deve essere stato troppo oneroso, per la basilica di S. Pietro, sebbene si tratti prevalentemente di abbellimenti, la spesa deve essere stata certamente più ingente, perché l'edificio fu interamente rinnovato, con interventi che miravano a presentare la basilica vaticana ancora più ricca e sontuosa: furono sostituite sedici travi di copertura, il tetto ricoperto con le tegole di bronzo provenienti dal tempio di Venere e Roma, le porte ricoperte d'argento, la navata abbellita con un soffitto a cassettoni dorato e forse furono anche restaurati o aggiunti alcuni mosaici. Questi interventi andavano a completare una lunga serie di migliorie che avevano adattato sempre più l'originario mausoleo costantiniano in un monumento attraverso cui la tomba dell'apostolo era facilmente visitabile³⁰, ma i pellegrini che vi si recavano erano contemporaneamente colpiti anche dalla fastosità della basilica così riccamente adornata, riportando in patria il ricordo della ricchezza del principale santuario occidentale e contribuendo a diffondere la fama della magnificenza della Chiesa di Roma.

Ancora più incisivo è stato l'intervento presso la tomba di Agnese, tanto da trasformare completamente il complesso dedicato alla santa e avvicinarsi alla struttura impressa a S. Lorenzo nell'agro Verano³¹, perché anche in questo caso l'antica basilica costantiniana a deambulatorio non era costruita direttamente sul sepolcro della martire, che poteva essere raggiunto solo attraverso delle scale che scendevano dall'atrio. Questa scalinata divenne l'accesso alla nuova basilica, ottenuta grazie allo sbancamento di parte della collina, al di sotto della quale si trovava la tomba di Agnese³², attraverso una soluzione architettonica del

²⁸ *LP*, vol. I, p. 324.

²⁹ Per la bibliografia di riferimenti, cfr. Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma* op. cit., pp. 332-33.

³⁰ Per ripercorrere i numerosi interventi sulla basilica di S. Pietro sul lungo periodo e per la bibliografia di riferimento, cfr. Sible de Blaauw, «*Cultus et decor*». *Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale* («*Basilica Salvatoris*», «*Sanctae Mariae*», «*Sancti Petri*») («*Studi e testi*», 355; 356), 2 voll., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994; Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma* op. cit., pp. 92-103.

³¹ Cfr. *supra* (cap. II, § 3, pp. 93-119).

³² Richard Krautheimer, «*Corpus Basilicarum Christianarum Romae*». *Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX secolo)*, vol. I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1937, pp. 14-38; Amato Pietro Frutaz, *Il complesso monumentale di Sant'Agnese*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1969; Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma* op. cit., pp. 241-48.

tutto analoga a quella utilizzata di S. Lorenzo, un matroneo incassato nel pendio della collina, che consentiva al contempo di risolvere i problemi legati alla topografia e di ottenere un edificio tanto grande da contenere il flusso di pellegrini che si recavano a visitare la tomba da venerare, situata esattamente sotto il presbiterio. Anche se la decorazione dell'edificio era stata ottenuta utilizzando prevalentemente materiale di spoglio³³, i costi dell'operazione dovevano essere stati comunque importanti, perché lo sbancamento di parte della collina, così come a S. Lorenzo, aveva reso necessario un lavoro lungo e dispendioso, che poteva essere destinato solo a personaggi illustri come Agnese, il cui culto era tra i più antichi e importanti di Roma.

Tuttavia, a differenza degli apostoli Pietro e Paolo e del diacono Lorenzo, non si possiede nessuna reliquia di Agnese che non sia direttamente riconducibile alla sua tomba, per cui la basilica sul suo sepolcro risulta l'unico centro dedicato al culto della martire, senza che si verificasse, come per S. Pietro in Vincoli e probabilmente per S. Lorenzo in Lucina, uno sdoppiamento del polo cultuale. Inoltre, se per Pietro, Paolo e Lorenzo la Chiesa romana disponeva, oltre ai *brandea* che potevano essere collocati sulla tomba dei santi per acquisirne le virtù, degli strumenti del martirio di cui, in occasioni particolari, poteva essere fornito un frammento, il martirio di Agnese non aveva lasciato alcun oggetto che potesse svolgere lo stesso ruolo, per cui l'unico modo di valorizzare la sua figura era quello di adeguare il suo santuario a quello degli altri grandi santi e martiri romani.

Un trattamento analogo fu riservato anche a Pancrazio, altro glorioso martire romano, a cui già Simmaco aveva dedicato una basilica proprio sopra il suo sepolcro. Onorio «fece ricostruire *ex novo* la chiesa, dotandola di un transetto collocato al di sopra della tomba, secondo il modello della basilica di S. Pietro»³⁴, così da collocare l'altare sul sepolcro, com'era ormai diventato consuetudine e offrendo ai pellegrini la possibilità di visitare più agevolmente la tomba. Le dimensioni dell'edificio e le ricche decorazioni, seppur ottenute anche qui con materiale di spoglio, oltre a dimostrare che la Chiesa di Roma disponeva ancora di cospicue risorse, mette anche in evidenza come Onorio abbia voluto dotare Pancrazio di un monumento pari a quello degli altri grandi martiri romani, conservando lo stretto legame tra la

³³ Simonetta Ciranna, «*Spolia*» e caratteristiche del reimpiego nella basilica di S. Lorenzo fuori le mura a Roma, Dedalo Librerie, Roma 2000; Ead., *La lettura architettonica degli «spolia» nelle chiese di Roma*, in «*Ecclesiae Urbis*». *Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)* (Roma, 4-10 settembre 2000), vol. II, a cura di Federico Guidobaldi, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2002, pp. 859-74.

³⁴ Spencer Corbett, Wolfgang Frank, Richard Krautheimer, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*», vol. III, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1967, pp. 163-64; Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma* op. cit., p. 248.

sepoltura e il tempio a lui dedicato³⁵.

Altri lavori riguardarono il santuario sotterraneo che Damaso aveva dedicato ai santi Marcellino e Pietro e che Onorio trasformò probabilmente in una basilichetta semipogea, la ristrutturazione della chiesa dedicata da Giulio I a S. Valentino sulla via Flaminia e la costruzione di alcuni edifici fuori Roma, come la chiesa edificata sulla tomba del martire Ciriaco e dei suoi compagni sulla via Ostiense, a metà tra Roma e Ostia, e la chiesa di S. Severino a Tivoli³⁶. Il pontificato di Onorio mette in scena un grande progetto architettonico che chiude una lunga fase di trasformazione della città da pagana a cristiana e che era iniziata con le grandi basiliche di età costantiniana, mentre dopo il suo pontificato le opere di edificazione si riducono, limitandosi a pochi interventi generalmente non troppo significativi³⁷.

Nel VII secolo si verifica un mutamento nelle modalità con cui ci si rapporta ai resti corporei dei santi, spostando in parte l'attenzione dal loro sepolcro alle loro reliquie, e si assiste alle prime importanti traslazioni all'interno delle città di Roma, sia di santi romani sia di quelli stranieri. Durante il pontificato di Giovanni IV, infatti, arrivano a Roma le reliquie di Venanzio, Anastasio, Mauro e altri martiri dalmata:

Hic temporibus suis misit per omnem Dalmatiam seu Istriam, multas pecunias per sanctissimum et fidelissimum Martinum abbatem, propter redemptionem captivorum, qui depraedati erant a gentibus. Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro, et aliis multis martyribus. Quorum reliquias de Dalmatia et Istria adduci praeceperat, et recondidit eas in ecclesia superscripta juxta fontem Lateranensem, juxta oratorium beati Joannis Evangelistae, quam ornavit, et diversa dona obtulit³⁸.

Il monaco Martino, inviato da Giovanni in Dalmazia con lo scopo di liberare alcuni prigionieri, avrebbe portato a Roma le reliquie dei santi per difenderle dalle scorrerie degli Avari e degli Slavi, e poi le avrebbe depositate nel complesso lateranense, in una cappella eretta per l'occasione tra il battistero costantiniano e l'oratorio di S. Giovanni evangelista e dedicata al vescovo Venanzio.

Al successore di Giovanni, Teodoro I, è attribuita la prima traslazione dentro le mura di santi sepolti originariamente nelle catacombe romane³⁹, con il trasferimento dei corpi dei martiri Primo e Feliciano dalle catacombe di S. Alessandro sulla via Nomentana⁴⁰. Lo scopo

³⁵ Annalaura Trinci, *La basilica e la catacomba di S. Pancrazio*, in «Forma Urbis», 2/10 (1997), pp. 16-21.

³⁶ Richard Krautheimer, *Roma* op. cit., p. 113.

³⁷ Richard Krautheimer, *Roma* op. cit., p. 116.

³⁸ *LP*, vol. I, p. 330.

³⁹ La traslazione di grandi quantità di *ossa* e *cineres* dalle catacombe romane a S. Maria Rotonda – il Pantheon – ad opera di Bonifacio IV sembra essere una leggenda. Cfr. Richard Krautheimer, *Roma* op. cit., p. 117.

⁴⁰ *LP*, vol. I, p. 332: «levata sunt corpora sanctorum martyrum Primi et Feliciani, qui erant in arenario sepulta,

di questa operazione era duplice: da una parte, certamente, Teodoro intendeva salvaguardare l'integrità dei corpi santi che si trovavano nelle catacombe meno frequentate e necessariamente più trascurate, dall'altra la deposizione delle reliquie negli altari delle chiese infra-murarie offriva a questi edifici una sacralità che altrimenti non avrebbero potuto raggiungere. Le spoglie di Primo e Feliciano furono deposte nella chiesa di S. Stefano Rotondo, in cui per l'occasione Teodoro costruì la piccola abside orientale decorandola con il mosaico raffigurante i due martiri⁴¹, mentre un'iscrizione, di cui non si conosce l'originaria collocazione, ricorda l'intervento a favore «sanctorum corpora cultu»⁴².

Non è improbabile, inoltre, che si debba a Teodoro l'arrivo della reliquia della mangiatoia deposta a S. Maria Maggiore, probabilmente donatagli da Sofronio di Gerusalemme per i suoi legami con quegli ambienti gerosolimitani a lui vicini⁴³. Nella sua biografia del *Liber Pontificalis*, infatti, compare per la prima volta l'appellativo *ad Praesepe* riferito alla *basilica sanctae Mariae*, nonostante la presenza, probabilmente sin dall'edificio di Sisto III, di una "grotta della Natività". La novità nel nome attribuito all'edificio potrebbe essere la conseguenza dell'arrivo della preziosa reliquia, che il vescovo di origine greca potrebbe aver portato dalla madrepatria prima della sua elezione per poi deporla a S. Maria Maggiore.

Nel secolo successivo si assiste ad una consistente serie di traslazioni di corpi dei martiri dalle catacombe, ormai ritenute insicure e per lo più abbandonate in favore di pochi significativi poli culturali, con lo scopo di valorizzare le chiese interne delle città. Leone II, altro papa "orientale", promuove l'edificazione di un luogo di culto dedicato a S. Paolo nei pressi della chiesa di S. Bibiana sull'Esquilino, in cui fa traslare i martiri Simplicio, Fausto e Beatrice dalla catacomba di Generosa sulla via Portuense⁴⁴.

Sergio I, che da presbitero era occupato nel servizio delle chiese cimiteriali, quindi a stretto contatto con le tombe dei santi martiri romani, una volta diventato vescovo si impegna nella ristrutturazione degli edifici più importanti di Roma, soprattutto S. Pietro e S. Paolo

via Numentana, et adducta sunt in urbe Roma; qui et recondita sunt in basilica Beati Stephani protomartyris». Cfr. Susanna Passigli, *Una questione di topografia cristiana: l'ubicazione della basilica dei ss. Primo e Feliciano sulla Nomentana*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 61 (1985), pp. 311-332.

⁴¹ Richard Krautheimer, *Santo Stefano Rotondo a Roma e la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 12 (1935); Herman Geertman, *More Veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo*, Groningen 1975, pp. 130, 133, 138 e 198-200.

⁴² *ICUR*, vol. II, nr. 30, p. 152.

⁴³ Eugenio Susi, *Teodoro I*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 594-98.

⁴⁴ *LP*, vol. I, pp. 360: «Hic fecit ecclesiam in urbe Roma iuxta Sancta Viviana, ubi et corpora sanctorum Simplicii, Faustini, Beatrici atque aliorum martyrum recondidit, et ad nomen beati Pauli apostoli dedicavit». Cfr. Richard Krautheimer, *Roma op. cit.*, p. 117; Hugo Brandenburg, *Le prime chiese di Roma op. cit.*, p. 215.

fuori le mura, rinvenendo nei pressi della basilica vaticana una reliquia dimenticata della Croce e istituendo nel Laterano la celebrazione dell'Esaltazione della Croce:

Hic beatissimus vir in sacrario beati Petri apostoli in capsam argenteam in angulo obscurissimo jacentem et, ex nigredine transactae annositatis, nec si esset argenteam apparentem, Deo ei revelante, reperit. Oratione itaque facta, sigillum expressum abstulit, locellum aperuit, in quo interius plumaceum ex holoserico superpositum, quod stauracis dicitur, invenit. Eoque ablato, inferius crucem diversis ac pretiosis lapidibus perornatam inspexit, de qua, tractis quattuor petalis, in quibus gemmae clausae erant mirae magnitudinis, et ineffabilem portionem salutaris ligni dominicae crucis invenit. Quae etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo Christiano die Exaltationis sanctae crucis in basilica Salvatoris, quae appellatur Constantiniana, osculatur ac adoratur⁴⁵.

L'*inventio* del frammento della Croce è raccontata nella biografia del *Liber Pontificalis* come un miracolo, in cui una capsella argentea, diventata scura forse per l'azione del tempo, nonostante il suo aspetto poco invitante non viene ignorata da Sergio che, *Deo ei revelante*, la apre, dopo aver pregato, rompendo i sigilli che la racchiudevano. Ricoperta da pietre preziose e quattro petali adorni di gemme, riemerge miracolosamente una *ineffabilis portio salutaris dominicae crucis*, un frammento della Croce del Salvatore, strumento di salvezza in onore del quale Sergio istituisce la nuova festività. Il pontefice ha restituito alla città la reliquia di Cristo, ormai dimenticata, permettendo anche che il suo potere salvifico potesse esercitarsi sulla sua Sede, in un periodo in cui le ultime *inventiones* a Roma erano ormai lontane e dimenticate⁴⁶. Tuttavia è significativo che, nonostante si tratti del ritrovamento di una reliquia estremamente preziosa, l'episodio non suscitò un eccessivo clamore, tanto che il *Liber* si limita a raccontare come poi sia stata istituita la nuova festività nella basilica lateranense. È vero che a Roma erano già presenti altre reliquie della Vera Croce, ma né si dice nulla sulla sua collocazione dopo la miracolosa scoperta, né tanto meno le si dedica una cappella *ad hoc* nella basilica in cui è stata ritrovata, perché probabilmente traslata, insieme alla sua festa, nel Laterano. Anche la volontà di separare la basilica di S. Pietro dalla reliquia della Croce, e quindi di fatto la tomba dell'apostolo dalla memoria del Salvatore, appare curiosa, che non si può spiegare con la volontà di accogliere le reliquie di Cristo nella basilica a lui dedicata, data la presenza già attestata dei frammenti portati da Elena, madre dell'imperatore Costantino. Vi si può quasi leggere la volontà di non voler offuscare la memoria di Pietro con la presenza della Vera Croce, che, data l'innegabile supremazia delle memorie del Salvatore, avrebbero certamente distratto i visitatori e attirato la loro attenzione distogliendola dalla tomba

⁴⁵ *LP*, vol. I, pp. 374.

⁴⁶ L'ultima importante *inventio* di una reliquia romana di cui si ha notizia, con la *Passio sancti Alexandri*, è quella delle catene di Pietro, ritrovata miracolosamente dalla matrona Balbina. Cfr. *supra* (cap. II, § 3, pp. 93-119).

dell'apostolo.

Più politica appare invece la traslazione delle spoglie di Leone I dal portico di S. Pietro ad un apposito oratorio nel transetto meridionale della basilica⁴⁷, evidentemente con lo scopo di esaltare l'illustre predecessore in ottica anti-imperiale. A Leone I, strenuo difensore dell'ortodossia e della Sede romana, veniva dedicato un luogo riservato all'interno della basilica vaticana, a sottolineare la fedeltà di Sergio alla tradizione romana, la cui autorità sembrava essere stata messa in discussione da Giustiniano II e dal sinodo *Quinisextum*, celebrato a Costantinopoli nel 691-692 per deliberare sui canoni disciplinari da aggiungere ai decreti dei concili ecumenici V (553) e VI (680-681).

Se per quasi un secolo le traslazioni dalle catacombe verso l'interno della città erano state per lo più occasionali, come nel caso di Gregorio III, a cui si deve la costruzione di un oratorio in S. Pietro *in honore Salvatoris sanctaeque eius Genitricis* con la deposizione di reliquie degli apostoli e di tutti i martiri e confessori «toto in orbe terrarum requiescentium»⁴⁸, con Paolo I si assiste ad un trasferimento “di massa” dei corpi santi, che continuerà anche nel IX secolo per preservare i martiri romani dall'abbandono dei cimiteri tradizionali e dalle devastazioni del suburbio romano. Il *Liber Pontificalis* testimonia a riguardo un fervido interesse:

Hic enim sanctissimus pontifex cum omnibus spiritualibus suis studiis magnam sollicitudinis curam erga sanctorum coemeteria indesinenter gerebat. Unde cernens plurima eorum sanctorum coemeteriorum loca neglecta, ac desideria antiquitatis maxima demolitione, atque jam vicina ruinae posita protinus eadem sanctorum corpora de ipsis dirutis abstulit coemeteriis. Qua cum hymnis, et cantibus spiritualibus infra hanc civitatem Romanam introducens, alia eorum per titulos ac diaconias, seu monasteria, et reliquas ecclesias cum concedenti studuit recondiri honore⁴⁹.

Alcune traslazioni avevano un evidente significato politico, come nel caso di Petronilla, supposta figlia di Pietro per la quale Pipino aveva una particolare devozione⁵⁰: rispettando la promessa fatta da Stefano II a Pipino, Paolo avrebbe trasferito il corpo della martire in una chiesa che il suo predecessore aveva ottenuto da un mausoleo imperiale che si trovava nei

⁴⁷ *LP*, vol. I, pp. 375: «Hic corpus beati Leonis [...] pontificis, quod in abdito inferioribus secretarii praedictae basilicae [S. Pietro in Vaticano] positum fuerat, facta diligentius tumba, in denominata basilica publico loco [...] reposuit». Cfr. *ICUR*, n.s., vol II, nr. 4148: «Hic tamen extremo iacuit sub marmore templi, / Quam iam pontificum plura sepulchra celant».

⁴⁸ *LP*, vol. I, pp. 415. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the of the eighth-century popes («Liber Pontificalis»): the ancient biographies of nine popes from AD 715 to AD 817*, Liverpool University Press, Liverpool 1992, pp. 22-23.

⁴⁹ *LP*, vol. I, pp. 416.

⁵⁰ Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 146-48.

pressi della basilica di S. Pietro. La cosiddetta “recensione franca”⁵¹ del *Liber Pontificalis*, infatti, aggiunge la notizia alla biografia di Stefano II sottolineando il rapporto particolare che legava il re franco alla santa, il cui culto era molto vivo a St. Denis⁵²:

Fecit autem et iuxta basilicam beati Petri apostoli et ab alia parte beati Andreae apostoli, in loco qui mosileus appellabatur, basilicam in honore sanctae Petronillae, quae praedicto benignissimo Pippino rege in Francia sponderat ut beatae Petronillae corpus ibidem conlocaret, ubi postuit canistra argentea multa et ornamenta alia plura quae dedicavit⁵³.

La traslazione ad opera di Paolo è raccontata, sempre nella “recensione franca”, con ulteriori particolari, che sottolineano come la costruzione della cappella e la successiva traslazione costituiscano due momenti dello stesso atto:

Hic namque beatissimus pontifex praefati sui senioris germani et praedecessoris pontificis sanctissimi Stephani papae salutifera adimplens praecepta, continuo post eius decessum aggregans sacerdotes et universum clerum atque cunctum populum istius Romanae urbis, operansque in cimiterium ubi prius beata Petronilla sita quiescebat, foris porta Appia, miliario ab urbe Roma, plus minus secundo, exinde eius venerabile ac sanctum corpus cum sarcofago marmoreo, in quo reconditum inerat, abstulit, scultum litteris eodem sarcofago legente: Aureae Petronillae filiae dulcissimae. Unde non dubium est quia sculptura illa litterarum propria beati Petri apostoli manu desinata esse dinosci ob amore suae dulcissimae natae. Eundemque sanctum corpus cum praefato sarcofago inposito super plastrum novum in ecclesia Beati Petri apostoli cum hymnis et canticis spiritualibus eius beatitudo deportavit et in museleo illo iuxta ecclesiam Beati Andreae apostoli, quem praefatus beatissimus Stephanus papa eius germanus, dum adhuc superstes erat, ecclesia in honore ipsius sanctae Christi martyris Petronillae fieri decreverat, ipsum sanctum collocavit corpus. Ubi et ornatum tam in aurum et argentum atque palleis sufficienter tribuit; eandemque ecclesiam restaurans ad honorem sanctae Petronillae, picturis miro decore inlustravit⁵⁴.

Paolo non si sarebbe quindi limitato a traslare dalle catacombe il sarcofago che conteneva le spoglie della presunta figlia di Pietro, ma avrebbe anche abbellito ulteriormente la cappella a lei dedicata, con un ciclo di affreschi che significativamente raccontavano la storia di Costantino, difensore della Chiesa così come appariva in quel momento il *benignissimus rex a*

⁵¹ La versione franca, che interpola alcune biografie del primo periodo carolingio, è presente in un codice viennese (ÖNB cod. 473) del IX secolo. Cfr. Louis Duchesne, *Introduction*, in *Le «Liber Pontificalis»*, éd. par Id., vol. I, Ernest Thorin, Paris 1886, pp. CCXXVII-CCXXIX; Ottorino Berolini, *Il «Liber Pontificalis»*, in *La storiografia altomedievale. Atti della XVII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (10-16 aprile 1969)*, vol. I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1970, pp. 347-455; Raymond Davis, *Introduction*, in *The lives of the of the eighth-century popes* op. cit., p. XIV; Walter Pohl, *Das Papsttum und die Langobarden*, in *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, hrsg. von Matthias Becher, Jörg Jarnut, Scriptorium, Münster 2004, p. 146; Stefano Gasparri, *The fall of the Lombard Kingdom: facts, memory and propaganda*, in 774. *Ipotesi su una transizione. Atti del Seminario di Poggibonsi (16-18 febbraio 2006)* («Seminari internazionali del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia dell'alto medioevo», I), a cura di Id., Brepols, Turnhout 2008, pp. 41-65.

⁵² Rosamond McKitterick, *History and Memory* op. cit., pp. 121-22; Stefano Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* («Quadrante Laterza», 179), Laterza, Roma-Bari 2011.

⁵³ *LP*, vol. I, pp. 455-56. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., p. 76.

⁵⁴ *LP*, vol. I, p. 464. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., p. 81.

cui, in qualche modo, era dedicata l'opera⁵⁵. In questo modo la famiglia di Pipino, che ormai deteneva il potere nel regno franco, stabiliva un rapporto privilegiato non solo con il papa, ma anche con S. Pietro per il tramite di Petronilla, la cui festa sembra essere stata inserita nel calendario romano (31 maggio) proprio nell'VIII secolo, presumibilmente sotto Gregorio III, che inserisce una *statio* presso la sua catacomba⁵⁶.

Petronilla, presunta martire il cui culto nasce probabilmente dal fraintendimento dell'iscrizione sul sarcofago che ne conteneva le spoglie⁵⁷, diventa quindi uno dei santi più importanti per la dinastia carolingia, tanto da essere presto inserita nelle litanie della liturgia franca⁵⁸. Anche il giorno scelto per la traslazione delle spoglie, il 9 ottobre, è strettamente legato alla famiglia di Pipino, perché è il *dies natalis* di Dionigi, altro importante santo legato ai Carolingi. Inoltre, la stola che era stata utilizzata per il battesimo di Gisella, figlia primogenita di Pipino, fu inviata a Roma e deposta sul sarcofago di Petronilla, a sancire ulteriormente il legame tra la santa e la famiglia, e quindi tra i Franchi e la Sede romana, che completava quanto sancito da Stefano II durante la sua visita a Parigi⁵⁹.

Il corpo di Petronilla, tuttavia, non è l'unico che Paolo si preoccupa di mettere in salvo, anche se certamente quello politicamente più significativo. L'opera di trasferimento dei santi romani dalle catacombe alle chiese cittadine è raccontato dallo stesso pontefice in una lettera scritta a Leonzio, abate del monastero costruito *a fundamentis* da Paolo in onore di due pontefici santi, Stefano e Silvestro, per accogliere le numerose spoglie che provenivano dalle catacombe⁶⁰.

⁵⁵ Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma* op. cit., p. 270.

⁵⁶ Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., pp. 25-26; Rosamond McKitterick, *History and Memory* op. cit., p. 146. *LP*, vol. I, p. 420.

⁵⁷ L'iscrizione sul sarcofago del cimitero dei SS. Nereo e Achilleo recita: «AVR. PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE», riferendosi presumibilmente ad una sconosciuta Aurelia Petronilla appartenente alla famiglia degli Aurelii, senza alcun riferimento ad un'eventuale martire del I secolo, come presupporrebbe il culto per la figlia dell'apostolo Pietro. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., p. 81, n. 6; Rosamond McKitterick, *History and Memory* op. cit., p. 147, n. 50.

⁵⁸ Bernhard Bischoff, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, in Id., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, vol. III, Hiersemann, Stuttgart 1981, p. 14; Maurice Coens, *Les «Litanies» carolines de Soissons et du «Psautier de Charlemagne»*, in *Recueil d'études bollandiennes* («Subsidia Hagiographica», 37), Société des Bollandistes, Brussels 1963, p. 297; François Masai, *Observations sur le Psautier dit de Charlemagne*, in «*Scriptorium*», 6 (1952), pp. 299-303; Ernst H. Kantorowicz, «*Laudes regiae*»: a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1946, pp. 31-53.

⁵⁹ Arnold Angenendt, *Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-769)*, in «*Historisches Jahrbuch*», 100 (1980), pp. 1-94; Anna Maria Voci, «*Petronilla auxiliatrix regis Francorum*» anno 757: sulla «*memoria*» del re dei Franchi presso San Pietro, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*», 99 (1993), pp. 1-28.

⁶⁰ Sull'autenticità della lettera, cfr. Pietro Conte, *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pp. 222-26.

Igitur cum per evoluta annorum spatia, diversa sanctorum Christi martyrum atque confessorum ejus foras muros hujus Romanae urbis sita antiquitus coemeteria neglecta satis manerent diruta, contigit postmodum ab impia Longobardorum gentium impugnatione funditus esse demolita. Qui etiam et aliquanta ipsorum effodientes martyrum sepulcra, et impia devastantes, quorundam sanctorum depraedati, auferentes secum deportaverunt corpora. Et ex eo tempore omnino desidiose atque negligenter eis debitus venerationis exhibebatur honor. Nam et (quod dici nefas est) etiam et diversa animalia in aliquantibus eisdem sanctorum coemeteriis aditum habentia: illic etenim eorum existebant septa animalium, in quibus fetoris egerebant squalorem⁶¹.

Le catacombe versavano quindi in condizioni disastrose, prevalentemente per l'*impia impugnatione* dei Longobardi, che avevano devastato le zone extra-murarie: i sepolcri erano stati disseppelliti e depredati, i corpi dei santi erano stati portati via e gli animali si aggiravano per i cimiteri. Il pontefice non poteva certo permettere che i sepolcri dei martiri e dei confessori fossero abbandonati in questa situazione, perché quei santi erano meritevoli di ogni onore, e si impegna, quindi, affinché sia loro garantita la giusta venerazione:

Unde conspecta eorumdem sanctorum locorum desidiosa incuria, et ec hoc valde ingemiscens, atque plurima doloris attritus moestitia, aptum prospexit, Deo annuente, eosdem sanctos martyres et confessores Christi, et virgines ex iisdem dirutis auferre locis. Quos et cum hymnis et canticis spiritalibus in hanc Romanam introduximus urbem, et in ecclesiam, quam noviter a fundamentis in eorum honorem construxit (intra moenia scilicet in domo quae mihi parentali successione obvenit, in qua me natum constat atque nutritum) eorum sanctissima collocans condidit corpora. Ubi congregationem constitui monachorum speciali censura in honorem et in nomine beatorum Stephani papae et martyris, atque Silvestri papae et confessoris Christi⁶².

I corpi dei martiri, dei confessori e delle vergini sarebbero quindi stati traslati, accompagnati da inni e canti, nella chiesa costruita in loro onore nella casa paterna di Paolo I, e per l'occasione sarebbe stata costituita una congregazione di monaci in onore dei santi dedicatari del monastero, i pontefici Stefano e Silvestro. Anche la scelta dei suoi due predecessori come santi eponimi del monastero che custodiva tutte queste sante reliquie non è casuale, ma fortemente politica, ricollegandosi direttamente a Stefano, vescovo martire vittima delle persecuzioni dell'imperatore Valeriano, e a Silvestro, colui che aveva battezzato Costantino e che aveva quindi guidato la conversione dell'impero e della città di Roma, veicolando un messaggio ben preciso come aveva fatto nella cappella dedicata a Petronilla, quando aveva scelto di raffigurare la vita del primo imperatore cristiano.

Non discostandosi dal modello che prevaleva dal IV secolo, quando iniziarono a essere edificati i grandi monumenti in onore dei santi romani, anche i pontefici del VII secolo

⁶¹ Paulus I papa, *Epistola XII. Ad Joannem abbatem*, in *PL*, LXXXIX, coll. 1190-91.

⁶² Paulus I papa, *Epistola XII. Ad Joannem abbatem*, in *PL*, LXXXIX, col. 1191.

cercarono di valorizzare i propri culti attraverso la realizzazione di grandi basiliche, strettamente connesse con le tombe e con i santi romani. La stessa rotonda di S. Maria *ad Martyres* era stata convertita in chiesa romana grazie alla deposizione delle reliquie provenienti dalle catacombe, sebbene sia difficile stabilire di quali santi si trattasse, mentre altre costruzioni sorsero in prossimità del luogo originario della tomba, come nel caso della basilica che Onorio I dedicò ad Agnese, tra i santi romani più venerati, consentendole di raggiungere Lorenzo anche dal punto di vista monumentale, sebbene mancasse per lei una reliquia altrettanto spendibile come la *craticula* del diacono martire.

Contemporaneamente, però, ci fu l'abbandono dei siti meno frequentati, sia per gli eccessivi costi di mantenimento, che i vescovi di Roma non potevano certo sostenere da soli, anche in virtù del fatto che l'amministrazione della città era ormai in parte in mano loro, con tutti gli oneri che ciò comportava⁶³, sia per l'insicurezza delle zone extra urbane, che venivano sempre più trascurate in favore dei luoghi di culto di cui la città si era ormai dotata all'interno delle mura e che ha condotto, a partire dalla seconda metà del VII secolo, alla traslazione di massa dei corpi santi dalle catacombe alle basiliche cittadine, lasciando inalterati pochissimi siti.

Con l'ingresso in massa dei santi all'interno delle mura cambiavano così, per la prima volta, le modalità del culto martiriale, che, non più dislocato nei numerosi cimiteri suburbani, si concentrava ora in alcune grandi basiliche extra-murarie e in alcuni centri cittadini, accentrando le energie e le risorse su un numero ridotto di poli. Per la ricchezza dei santi di cui disponeva la città, Roma diventava così un enorme reliquiario, non più consacrato dalla corona di santi che circondava la città, così come era emerso nei secoli precedenti, ma costellato di martiri, confessori e santi anche all'interno delle mura, coprendo tutto il territorio con la carica sacrale dei corpi traslati dalle catacombe. Solo alcuni siti rimanevano legati alla tomba del santo, il cui culto era tale da garantire un afflusso continuo anche nel periodo in cui le zone periferiche erano diventate insicure, favorendo una selezione di alcuni personaggi che conservarono un ruolo speciale per tutto il Medioevo e che attiravano pellegrini da tutto l'Occidente.

⁶³ La scarsa documentazione riguardante l'amministrazione della Roma del VII secolo mostra che la città era ancora governata da funzionari inviati da Ravenna, mentre risulta più indipendente a partire dall'VIII secolo. Cfr. Paolo Delogu, «*Solium imperii*»–«*urbs ecclesiae*». *Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in «*Sedes regiae*» (ann. 400-800) («*Series maior* / Reial Acadèmia de Bones Lletres», 6), a cargo de Josep M. Gurt, Gisela Ripoll, Reial Academia des Bones Lletres, Barcelona 2000, 83-108.

4. I rapporti internazionali e lo scambio di doni con i regni occidentali

I profondi mutamenti politico-amministrativi che segnano l'impero nel VII secolo⁶⁴, con un ridimensionamento dei suoi territori e una dislocazione più a oriente del loro baricentro, e le dispute teologiche, unite al sempre maggiore interventismo degli imperatori in campo religioso, determinano un progressivo allontanamento tra Roma e Costantinopoli, nonostante la Sede apostolica si consideri ancora parte integrante dell'impero almeno fino alla prima metà dell'VIII secolo e tenti, in questo lasso di tempo, di recuperare con esso un rapporto di tipo tradizionale⁶⁵. L'avanzata degli Arabi, inoltre, strappa ai bizantini le aree mediorientali e l'Africa settentrionale, con conseguenze importanti anche per i pontefici che perdevano così il *patrimonium* che vi possedeva e gli interlocutori africani, con cui Gregorio Magno aveva intessuto alcuni legami, testimoniati da un discreto numero di lettere, riducendo ulteriormente le aree di contatto con l'impero. Contemporaneamente, invece, il regno longobardo conosceva una fase di consolidamento interno, con una maggiore tendenza all'ereditarietà della carica regia, e di espansione territoriale, che metteva Roma sotto pressione, tanto più che l'imperatore si dimostrava incapace di contenerne l'avanzata, nonostante Costante II abbia intrapreso una lunga campagna in Italia, tra il 663 e il 668, certamente non con il solo scopo di contrastare i Longobardi ma per motivazioni politico-militari più complesse, tra cui probabilmente anche un'opposizione, più o meno aperta, all'autorità spirituale e politica di cui godeva in Italia la figura del vescovo romano⁶⁶.

Tuttavia, questo consolidamento politico, che necessariamente implica anche una fase di assestamento, ha contribuito a creare un vuoto quasi totale nelle fonti longobarde e romane per il periodo che va dal 626 ai primi anni dell'VIII secolo, perché entrambi gli interlocutori erano impegnati su altri fronti. Inoltre, in un primo momento Roma cerca di instaurare un rapporto collaborativo, pronto a riconoscere la legittimità della nuova stirpe longobarda, nonostante i ripetuti episodi di ostilità che non si interromperanno mai, e forse proprio per questo il *Liber Pontificalis* omette le notizie riguardanti il regno longobardo, giudicando la cronaca degli scontri militari compromettenti per il raggiungimento di un pieno accordo⁶⁷.

⁶⁴ Per una ricostruzione del quadro politico internazionale in rapporto alla Sede romana, cfr., soprattutto, Claudio Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 159-277; François Bougard, «*Petitor et medius*»: *le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* op. cit., pp. 299-339.

⁶⁵ Cfr. Paolo Delogu, *Il papato tra l'impero bizantino e l'Occidente* op. cit., pp. 55-80.

⁶⁶ Pasquale Corsi, *La politica italiana di Costante II* op. cit., p. 772.

⁶⁷ Ottorino Bertolini, *Roma e i Longobardi* op. cit., pp. 23-27; François Bougard, «*Petitor et medius*» op. cit., pp. 313-14; Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

Col volgere del secolo, però, la situazione cambia e, a partire soprattutto da Gregorio III, appare una più evidente intolleranza da parte dei pontefici verso i Longobardi, che culminerà con l'intervento militare dei Franchi in Italia a seguito delle ripetute richieste d'aiuto da parte di Roma. Abbandonato ogni tentativo di convivere pacificamente, riprende anche la narrazione dei fatti che segnano il conflitto, così che nell'VIII secolo il *Liber Pontificalis*⁶⁸ abbonda di particolari per ricostruire questo difficile rapporto, caratterizzato dalla sovrapposizione tra i nefasti invasori e i pontefici, impegnati con ogni mezzo alla salvaguardia dei territori dell'esarcato e dei Romani, soprattutto per l'assenza di un forte potere da parte dei bizantini, che affidano al papato la maggior parte delle trattative con le *élites* longobarde⁶⁹.

Per questo periodo non è conservata alcuna lettera papale ai sovrani o ai duchi, nonostante evidentemente deve esserci stato uno scambio epistolare nel tentativo di fermare gli scontri e riportare la pace nei territori di competenza della Chiesa di Roma, probabilmente anche con un qualche scambio di doni, di cui sono rimaste ben poche tracce. Il *Liber Pontificalis* racconta come Gregorio II abbia scritto incessantemente a Liutprando per convincerlo a restituire il castello Sutri a Roma, inviandogli anche vari doni, di cui tuttavia non si trova alcuna descrizione⁷⁰. Non si parla mai di reliquie, nonostante nelle fonti si enfatizzi la devozione di Liutprando a s. Pietro, tanto da spingerlo a deporre parte delle insegne regali davanti alla tomba dell'apostolo quando, tra il 728 e il 729, sarebbe arrivato sotto le mura di Roma, pronto a consegnare il pontefice nelle mani dell'esarca Eutichio, che ne avrebbe ordinato l'eliminazione in accordo con l'imperatore per la questione iconoclasta⁷¹. È quasi certo che in occasione degli incontri tra Zaccaria e Liutprando del 742 e del 743 per cercare di stabilire una pace tra i Romani e i Longobardi, il pontefice abbia portato con sé dei doni, secondo le regole del protocollo diplomatico, ed è verosimile che tra gli omaggi vi fosse anche qualche memoria dell'apostolo Pietro, che avrebbe rappresentato un valido sostegno alle richieste del papa. Tuttavia nessuna delle fonti che raccontano l'episodio parla dello scambio di doni, per cui ricostruire la vicenda da questo punto di vista appare totalmente

⁶⁸ Paolo Diacono, invece, trascura i rapporti tra il papato e i re longobardi. Cfr. Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

⁶⁹ Ottorino Bertolini, *Roma e i Longobardi* op. cit., pp. 29-84; François Bougard, «*Petitor et medius*» op. cit., pp. 315-18; Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

⁷⁰ *LP*, vol. I, p. 407. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., p. 14. Anche Paolo Diacono parla della restituzione del castello di Sutri, ma senza alcun riferimento alle lettere e ai doni di Gregorio: *Historia Langobardorum*, VI, 49.

⁷¹ *LP*, vol. I, pp. 407-08. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., pp. 14-15. Cfr. Ottorino Bertolini, *Roma e i Longobardi* op. cit., pp. 35-38; Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

impossibile⁷².

Ben più tesi appaiono i rapporti tra Stefano II e Astolfo, di cui il *Liber Pontificalis* dà una lunga testimonianza, descrivendo in particolare l'empietà del re longobardo di fronte al pontefice e al suo alleato, il *christianissimus Pippinus Francorum rex*⁷³. Nel tentativo di convincere Astolfo a proseguire con la politica di restituzione dei territori occupati che era stata portata avanti dal suo predecessore Liutprando, Stefano gli invia diverse ambascerie e lettere, accompagnate da numerosi e ricchi doni. Tuttavia ogni tentativo di accordo risulta fallimentare, tanto da spingere il pontefice a recarsi in Francia per stringere una più forte alleanza con Pipino e convincerlo a intervenire militarmente in Italia, come effettivamente avverrà nel 754 e nel 756. In risposta Astolfo non solo continua con le occupazioni, nonostante i ripetuti appelli congiunti di Pipino e di Stefano, ma nel 756 si spinge addirittura fino alle porte di Roma, arrivando a devastare le zone circostanti:

Omnia extra urbem ferro et igne devastans atque funditus demoliens consumit, imminens vehementius hisdem pestifer Aistulfus ut hanc Romanam capere potuisset urbem. Nam et multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymiteria, ad magnum anime sue detrimentum abstulit⁷⁴.

Secondo il biografo di Stefano, la rappresaglia contro Roma sarebbe stata tanto feroce che Astolfo avrebbe persino profanato i cimiteri che circondano la città e rubato molti corpi santi finora custoditi nelle catacombe. In realtà non si trattò di un'azione dissacrante nei confronti dei santi romani, quanto piuttosto un trasferimento di massa dei loro corpi verso i centri del regno longobardo con lo scopo di «rafforzarne le difese spirituali»⁷⁵. Il furto nelle catacombe dimostra come anche in ambiente longobardo le reliquie fossero considerate un bene prezioso, certamente con un forte valore spirituale e protettivo, e che potevano quindi rappresentare un importante bottino di guerra, perché Astolfo, nel rubare a Roma i suoi corpi santi, ha di fatto privato la città della sua corona di protezione spirituale per poterla distribuire tra le città del suo regno, analogamente a quanto avrebbe fatto con qualunque altro bene di cui si fosse impossessato.

Coinvolta nella difficile situazione della penisola italiana, la rete di relazioni della Sede romana in occidente, pur rimanendo pressoché immutata dal punto di vista geografico e comprendendo sempre la Spagna visigota, i Franchi e gli Angli, non riesce a conservarsi

⁷² *LP*, vol. I, pp. 427-31. Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., pp. 37-39.

⁷³ *LP*, vol. I, pp. 440-62.

⁷⁴ *LP*, vol. I, p. 451.

⁷⁵ Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit. Cfr. Hubert Silvestre, *Commerce et vol de reliques au Moyen Âge*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 30 (1952), pp. 734-35.

intatta rispetto all'ampiezza che aveva caratterizzato il pontificato di Gregorio, con una significativa riduzione dei contatti. Se infatti nell'epistolario gregoriano sono conservate numerose lettere ai regni occidentali, per il VII e l'VIII secolo ne sono sopravvissute molto meno, non solo per un'evidente perdita di una parte di esse, ma anche per un ridimensionamento delle attività internazionali dei vescovi romani.

I rapporti con l'Anglia sono caratterizzati dall'impegno missionario che era iniziato con Gregorio Magno e che ha interessato i pontefici successivi nel tentativo di rafforzare il labile legame che era stato instaurato con l'invio dei missionari e che era stato messo in discussione dal rifiorire dei culti pagani e da una maggiore frammentazione dei regni meridionali, che sotto Æthelberht si erano organizzati in una congregazione. Il successo dell'operazione, che si concretizza anche con l'organizzazione della gerarchia ecclesiastica nella nuova provincia, è dimostrato dalle numerose visite a Roma di pellegrini di alto rango e dalla diffusione del culto dei santi romani, e soprattutto di s. Pietro, in Gran Bretagna⁷⁶. Lo scambio epistolare è certamente frammentario, ma testimonia una continuità che non subisce arresti sin dai primi successori di Gregorio⁷⁷, con un precoce scambio di doni tra il vescovo di Roma e quanti si succedevano sul trono dei vari regni, come riportato dall'*Historia ecclesiastica* di Beda:

Praeterea benedictionem protectoris vestri beati Petri apostolorum principis vobis direximus, id est, camisiam cum ornatura in auro una, et laena Anciriana una, quod petimus ut eo benignitas animo gloria vestra suscipiat, quo a novis noscitur destinatum⁷⁸.

Nel 625 Bonifacio V scrive a Edwin di Northumbria⁷⁹ per esortarlo a convertirsi al cristianesimo e a ripudiare gli idoli, adeguandosi al credo della consorte Æthelburg⁸⁰, figlia dei cattolici Æthelberht e di Berta. Per rafforzare il legame il pontefice invia al re anche dei doni, una camicia e un mantello, indumenti preziosi che si aggiungono allo specchio argenteo e al pettine d'avorio con cui invece omaggia alla regina⁸¹:

⁷⁶ Henry E. G. Rope, *The «Schola Saxonum», the Hospice and the English College in Rome*, Scuola tip. miss. domenicana, Rome 1951; John Micheal Wallace-Hadrill, *Rome and the early English Church: some questions of transmission*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* op. cit., vol. II, pp. 519-48; Robin Ann Aronstam, *Penitential pilgrimages to Roma in the early Middle Ages*, in «Archivum historiae pontificiae», 13 (1975), pp. 65-83; Alan Thacker, *In search of saints: the English Church and the cult of Roman apostles and martyrs in the seventh and eighth centuries*, in *Early medieval Roma and the Christian West. Essays in honour of Donald A. Bullough* («The Medieval Mediterranean», 28), ed. by Julia M. H. Smith, Brill, Leiden 2000, pp. 247-77; François Bougard, «*Petitor et medius*» op. cit., p. 308.

⁷⁷ Per ripercorrere lo scambio epistolare tra i vescovi di Roma e i regnanti angli, cfr. il regesto delle lettere dei papi contenuti nello studio di Pietro Conte: *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* op. cit., pp. 397-507.

⁷⁸ Bonifacius V papa, *Epistola II*, in *PL*, LXXX, col. 438; Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 10, 8.

⁷⁹ Edwin 2, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁸⁰ Æthelburg 1, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁸¹ Michele Monaco, *Il «De officio collectoris in regno Angliae» di Pietro Griffi da Pisa (1469-1516)* («Uomini e dottrine», 19), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, p. 120.

Praeterea benedictionem protectoris vestri Petri apostolorum principis vobis direximus, speculum argenteum, et pectinem eburneum inauratum; quod petimus ut eo benignitatis animo gloria vestra suscipiat quo a nobis noscitur destinatum⁸².

Il contatto con i re di Northumbria, agevolato dai doni che Bonifacio decide di inviare a entrambi, sembra aver successo, perché, come ci racconta Beda⁸³, Edwin accetta il battesimo e rigetta la religione degli idoli, proprio come era avvenuto per Æthelberht, incalzato da Gregorio Magno e dai suoi missionari⁸⁴. E come per il re del Kent, anche in questo caso la regina, già di religione cattolica, ha avuto un ruolo fondamentale nella transizione dall'antica alla nuova fede, insieme al vescovo Paolino⁸⁵, a cui viene affidata la diocesi istituita proprio per volontà di Edwin nel suo territorio⁸⁶. Nella sua opera di evangelizzazione Bonifacio ripercorre le orme di Gregorio Magno⁸⁷, consapevole che alla conversione del re sarebbe non solo avrebbe agevolato quella di tutto il suo popolo, ma avrebbe favorito un diretto legame tra le due Chiese e, di conseguenza, la subordinazione di quella inglese alla Sede romana. Così il pontefice scrive sia al re sia alla regina, individuando in Æthelburg un'alleata preziosa, ma le argomentazioni prodotte si discostano da quelle di Gregorio; se questi, infatti, aveva paragonato Æthelberht⁸⁸ e Berta all'imperatore Costantino e a sua madre Elena, lo stesso parallelo non viene ora riproposto ai re di Northumbria, con cui invece viene utilizzato un modello molto più vicino, il re di Kent Eadbald, fratello di Æthelburg, che, successo al padre, aveva inizialmente ripudiato la religione cristiana, per poi riabbracciarla sotto la spinta del vescovo di Canterbury Lorenzo⁸⁹. Inoltre, non solo Bonifacio decide di inviare dei doni a

⁸² Bonifacius v papa, *Epistola III*, in *PL*, LXXX, col. 440.

⁸³ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 14, 1: «Igitur accepit rex Aeduini cum cunctis gentis suae nobilibus ac plebe per plurima fides et lavacrum sanctae regenerationis anno regni sui XI, qui est annus dominicae incarnationis DCXXVII, ab adventu uero Anglorum in Britanniam annus circiter CLXXX. Baptizatus est autem Eburaci die sancto paschae pridie Iduum Aprilium in ecclesia Petri apostoli, quam ibidem ipse de ligno, cum cathecizaretur, atque ad percipiendum baptismum inbueretur, citato opere construxit».

⁸⁴ Riguardo la conversione degli Angli, cfr. Nora K. Chadwick, *The Conversion of Northumbria: A Comparison of Sources*, in *Celt and Saxon. Studies in the early British Border*, Cambridge, 1964, pp. 149-65; James Campbell, *Essays of Anglo-Saxon history* («History series», 26), The Hambledon Press, London 1986, pp. 69-84; Stephen D. Church, *Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered*, in «History», 93 (2008), pp. 162-80; Ian Wood, *The continental connections of Anglo-Saxon courts from Æthelberht to Offa*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* op. cit., pp. 454-55. Per quanto riguarda la collocazione cronologica degli eventi del regno di Edwin, cfr. Wilhelm Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon Press, Oxford 1946; David Peter Kirby, *Beda and the Northumbrian Chronology*, in «English Historical Review», 78 (1963), pp. 514-27; Susan Wood, *Bede's Northumbrian dates again*, in «English Historical Review», 98 (1983), pp. 280-96.

⁸⁵ *Paulinus I*, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁸⁶ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 14, 1.

⁸⁷ Cfr. *supra* (cap. VI, § 3, pp. 230-35).

⁸⁸ Cfr. *supra* (cap. V, § 4, pp. 199-217).

⁸⁹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 5-6. Cfr. *Eadbald 2 e Laurence 2*, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 21 January 2013.

entrambi i coniugi, mentre Gregorio aveva omaggiato il solo re, ma anche la natura di tali doni sono differenti: con Æthelberht si parla di *parva exenia*, che certamente non dovevano essere modesti ma che comunque il pontefice non sente il bisogno di presentare, facendo trasparire per lo meno un ridotto portato simbolico; ora, invece, espone la natura dei regali con particolari, proponendo al re una camicia ornata in oro e un matello pregiato, forse alludendo alla nuova veste che avrebbe dovuto indossare con la conversione al cristianesimo, e alla regina uno specchio d'argento e un pettine d'avorio. Esiste, tuttavia, un importante punto di contatto tra questi doni e i *parva exenia* di Gregorio, perché entrambi non sono dono del pontefice, ma sono inviati direttamente da s. Pietro: lì si chiede di accettarli, nonostante la modestia, perché inviati direttamente dall'apostolo, qui, allo stesso modo, si parla di *benedictio Petri*, che presuppone un ruolo quasi passivo dei pontefici che si limitano a *transmittere* e non a donare in prima persona. Si cerca quindi di stabilire un rapporto diretto con il principe degli apostoli piuttosto che con la persona del pontefice, principio fortemente ribadito da Bonifacio che lo pone a protezione dei due regnanti, per invitarli ancora più energicamente nell'orbita della Chiesa romana.

A vent'anni di distanza un nuovo impegno missionario viene intrapreso da Vitaliano, che risponde alla richiesta dei re Oswiu di Northumbria e Ecgberht di Kent⁹⁰ di consacrare il presbitero Wighard come arcivescovo di Canterbury. Tuttavia Wighard muore a Roma prima della consacrazione, e al suo posto Vitaliano invia il monaco greco Teodoro di Tarso (668-690)⁹¹, affiancandogli l'abate del monastero di Nisida Adriano. La scelta si rivelò assai proficua per la Sede romana, perché i due monaci organizzarono la Chiesa anglosassone in una solida struttura gerarchica e contribuirono a legarla fortemente a Roma⁹². D'altronde Vitaliano aveva già raggiunto una significativa vittoria con l'adeguamento da parte della Chiesa inglese del computo della Pasqua alla tradizione romana, con l'abbandono delle pratiche celtiche che volevano che le celebrazioni cadessero il 14 Nisan in concomitanza con la festa ebraica di Pesach⁹³.

⁹⁰ Oswiu 1 e Ecgberht 3, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 21 January 2013.

⁹¹ Theodore 1, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁹² Nicholas Brooks, *Canterbury, Rome and the construction of English identity*, in *Early Medieval Rome and the Christian West* op. cit., pp. 226-29.

⁹³ Vincenzo Monachino, *I tempi e la figura del papa Vitaliano (657-672)*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, vol. II, Bulzoni, Roma 1974, pp. 573-88; Umberto Longo, *Vitaliano*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 608-09. Per il lavoro di amministrazione della Chiesa di Canterbury da parte di Teodoro, cfr. Frank Merry Stenton, *Anglo-Saxon England*, Oxford University Press, Oxford 1989³, pp. 130-42; Nicholas Brooks, *The early history of the Church of Canterbury. Christ Church from 597 to 1066*, Leicester University Press, Leicester 1984, pp. 71-

Riguardo a questa disputa, è conservata una sola lettera inviata a Oswiu da parte di Vitaliano⁹⁴, in cui il pontefice raccomanda che la Pasqua sia celebrata ovunque lo stesso giorno e, contemporaneamente, affronta la questione della consacrazione del vescovo di Canterbury. Coglie l'occasione per ringraziare per i *muniscula* che il re avrebbe inviato a Pietro e presenta i doni che invece egli invia al suo interlocutore:

Munuscula a vestra celsitudine beato principi apostolorum directa, pro aetera ejus memoria suscepimus, gratiasque ei agimus, ac pro ejus incolumitate jugiter Deum deprecamur cum Christi clero. Itaque qui hec obtulit munera de hac subtractus est luce, situsque ad limina apostolorum, pro quo valde sunt contristati, cum hic esset defunctus. Verumtamen gerulis harum nostratum litterarum vestris missis, et beneficia sanctorum martyrum, hoc est, reliquias beatorum apostolorum Petri et Pauli, et sanctorum martyrum Laurentii, Joannis et Pauli, et Gregorii, atque Pancratii eis fecimus dari, vestrae excellentiae profecto omnes contradendas. Nam et conjugii vestrae, nostrae spirituali filiae, direximus per praefatos gerulos crucem, clavem auream habentem de sacratissimis vinculis beatorum apostolorum Petri et Pauli⁹⁵.

A Oswiu Vitaliano invia *beneficia sanctorum martyrum*, ovvero le reliquie di numerosi santi romani, degli apostoli Pietro e Paolo e di alcuni dei martiri più importanti e famosi della Chiesa romana, tra cui spiccano Lorenzo e Pancrazio, mentre alla regina Eanflæd⁹⁶ dona una croce-reliquiario con una chiave d'oro in cui è racchiusa la limatura delle catene dei due principi degli apostoli⁹⁷. D'altronde Oswiu aveva già dimostrato una devozione speciale per i santi romani, e specialmente per l'apostolo Pietro⁹⁸, proprio quando era intervenuto nel sinodo di Whitby sul computo della data della Pasqua dichiarando che, per la propria salvezza, rinunciava alla procedura finora da lui stesso seguita per adeguarsi alle parole di Pietro, a cui «claves regni caelorum sint dati a Domino»⁹⁹. La stessa decisione di adeguarsi all'usanza

76; Harry Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Batsford, London 1991³, pp. 130-39; Michael Lapidge, *The career of Archbishop Theodore*, in *Archbishop Theodore. Commemorative studies on his life and influence* («Cambridge studies in Anglo-Saxon England», 11), ed. by Id., Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 26-29.

⁹⁴ Pietro Conte: *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* op. cit., pp. 458-59. Ian Wood ipotizza che la corrispondenza tra Vitaliano e Oswiu dovesse essere ben più considerevole: Ian Wood, *The continental connections of Anglo-Saxon courts* op. cit., p. 457.

⁹⁵ Vitalianus papa, *Epistola V*, in *PL*, LXXXVII, col. 1005; Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 29, 5. Eanflæd I, in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk>, accessed 02 January 2013.

⁹⁷ Francesco Susman, *Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte di Leone Magno a Vitaliano (461-672)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 84 (ser. III/15) (1961), p. 184.

⁹⁸ Pietro è certamente il santo più venerato nella Chiesa inglese del VII e dell'VIII secolo. Cfr. Wilhelm Levison, *England and the continent* op. cit., 259-65; Alan Thacker, *In search of saints* op. cit., pp. 256-64.

⁹⁹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 25, 11. Cfr. Michele Maccarrone, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale* op. cit., pp. 720-21; Aidan Nichols, *The Roman primacy in the ancient Irish and Anglo-Celtic Church*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989)* («Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti», 4), a cura di Michele Maccarrone, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 489; John Moorhead, *Bede on the papacy*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 60/2 (2009), pp. 219-233.

romana, motivo per cui Vitaliano avverte la necessità di congratularsi con Oswiu, è certamente dettata da ragioni di convenienza politica, che sono ben concretizzate dall'esaltazione da parte del re dell'apostolo Pietro¹⁰⁰. Anche qui, come per i pontefici del passato, è sfruttato il legame con il principe degli apostoli, più che con il pontefice in persona, sia sottolineando come i doni ricevuti da Oswiu siano destinati a Pietro, sia ripetendo come la decisione di adeguarsi al computo romano significhi seguire la *pia regula principis apostolorum*. Per questo motivo i doni inviati a Oswiu sono reliquie dei santi romani, e *in primis* di Pietro e Paolo, che «duo luminaria caeli illuminant mundum», perché si saldi ulteriormente il legame tra i santi della Sede romana e i re di Northumbria.

Le reliquie acquistano, in questo scambio epistolare, un valore importantissimo, perché per la prima volta, almeno per quanto documentato, dei re angli vengono onorati con i *sanctuarium* dei santi romani, a sancire un definitivo riconoscimento di legittimità da parte della Sede romana. Le lettere dei precedenti pontefici, infatti, erano tutte rivolte a re ancora pagani, che venivano invitati a convertirsi alla vera fede e omaggiati con doni di varia natura. In questo caso, invece, Vitaliano ha a che fare con un re pienamente cattolico, che si è epurato persino dall'errore della celebrazione della Pasqua secondo il costume celtico; il pontefice può quindi accoglierlo senza remore all'interno della comunità cristiana guidata dall'apostolo Pietro, così come in passato aveva fatto Gregorio con Childeberto e Reccaredo, re, rispettivamente, dei Franchi e degli Visigoti. È proprio Pietro a rappresentare il punto centrale di questa operazione, già presentato come interlocutore ai re del Kent da Gregorio Magno, posto a protezione di quelli di Northumbria da Bonifacio v e, infine, reso vicino anche fisicamente a Oswiu e Eanflæd con l'invio delle sue reliquie, congiuntamente a quelle degli altri santi romani, a coronamento di questo ideale sostegno nella salvezza personale e del proprio popolo.

I rapporti tra le corti anglosassoni e il papato non si esaurirono con la corrispondenza tra Vitaliano e Oswiu, ma probabilmente si intensificarono durante l'episcopato di Teodoro di Canterbury e successivamente grazie ai numerosi viaggi dall'Inghilterra a Roma, soprattutto presso le tombe degli apostoli Pietro e Paolo, di importanti personaggi dell'aristocrazia anglosassone, tanto che Beda scrive che il pellegrinaggio *ad limina apostolorum* era ormai diventato una consuetudine¹⁰¹. Il forte legame tra la Chiesa anglosassone e la Sede di Roma è

¹⁰⁰ Per il Sinodo di Whitby del 664, cfr. in particolare, Richard Abels, *The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics*, in «Journal of British Studies», 23 (1984), pp. 1-25.

¹⁰¹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, v, 7, 3: «Abeunte autem Romam Ceadualla, successit in regnum Ina de stirpe regia. Qui cum xxxvii annis imperium tenuisset gentis illius, et ipse, relicto regno ac

dimostrato anche dai privilegi papali destinati ai monasteri dell'isola, che presuppongono anche un certo coinvolgimento da parte dei regnanti con cui i pontefici avevano dei contatti¹⁰².

Tuttavia, ciò che consentiva maggiormente le relazioni tra gli Angli e i pontefici romani era la missione nelle terre da evangelizzare. Una volta che la *Britannia* era stata per lo più conquistata, alcuni vescovi dell'isola si spinsero nei territori della Germania ancora pagana per predicare il cristianesimo, chiedendo l'appoggio di Roma al fine di ottenere gli strumenti utili alla missione. Tra questi c'erano anche le reliquie dei santi romani, degli apostoli e dei martiri, perché le nuove chiese potessero essere consacrate:

Primis sane temporibus adventus eorum [dei missionari] in Fresiam, mox ut conperiit Vilbrord datam sibi a principe licentiam ibidem praedicandi, acceleravit venire Romam, cuius sedi apostolicae tunc Sergius papa praeerat, ut cum eius licentia et benedictione desideratum evangelizandi gentibus opus iniret; simul et reliquias beatorum apostolorum ac martyrum Christi ab eo se sperans accipere, ut dum in gente, cui praedicaret destructis idolis ecclesias institueret, haberet in promptu reliquias sanctorum quas ibi introduceret, quibusque ibidem depositis, consequenter in eorum honorem, quorum essent illae, singula quaeque loca dedicaret. Sed et alia perplura, quae tanti operis negotium quaerebat, vel ibi discere vel inde accipere cupiebat. In quibus omnibus cum sui voti compos esset effectus, ad praedicandum rediit¹⁰³.

Willibrord, dopo aver ricevuto da Pipino il permesso di predicare in Frisia, si sarebbe recato a Roma per ottenere il consenso e la benedizione del papa, sperando di poter ottenere le *reliquias beatorum apostolorum ec martyrum* da portare con sé per consacrare le chiese che sarebbero state costruite in sostituzione dei templi degli idoli. Sergio I, a cui si rivolge Willibrord, concede quanto richiesto dal missionario, che può tornare a predicare in Frisia equipaggiato, tra le altre cose, delle reliquie dei santi romani, favorendo il loro culto lontano da Roma. Questi *sanctuarium*, così strettamente legati alla loro Sede d'origine, acquisiscono così un importante significato simbolico, rappresentando in modo reale e tangibile la conquista "territoriale" da parte della Sede apostolica: laddove sono arrivate e si sono

iuvenioribus commendato, ad limina beatorum apostolorum Gregorio pontificatum tenente profectus est, cupiens in vicinia sanctorum locorum ad tempus peregrinari in terris, quo familiarius a sanctis recipi mereretur in caelis. Quod his temporibus plures de gente Anglorum – nobiles ignobiles laici clerici viri ac feminæ – certatim facere consueverunt»; v, 19, 1. Gulielmus Malmesburiensis, *Gesta pontificum Anglorum*, v. Cfr. Bertram Colgrave, *Pilgrimages to Rome in the Seventh and Eighth Centuries*, in *Studies in Languages, Literature and Culture of the Middle Ages and Later*, ed. by Archibald A. Hill, Elmer Bagby Atwood, The University of Texas, Austin 1969, pp. 156-72; Giulia Mazzuoli Porru, *I rapporti tra Italia e Inghilterra nei secoli VII e VIII*, in «Romanobarbarica», 5 (1980), pp. 117-69; Alan Thacker, *In search of saints* op. cit., p. 260.

¹⁰² Cfr., per esempio, Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, iv, 16. Hans Hubert Anton, *Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d'Agaune* («Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters», 4), Walter De Gruyter, Berlin-New York 1975, pp. 169-72; Ian Wood, *The continental connections of Anglo-Saxon courts* op. cit., pp. 466-67.

¹⁰³ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, v, 11, 1.

impiantate – non solo spiritualmente ma anche fisicamente negli altari delle nuove chiese – le reliquie dei santi romani, *in primis* quelle degli apostoli Pietro e Paolo, lì la Chiesa di Roma ha posto le proprie radici per una subordinazione spirituale dei nuovi popoli convertiti, così come già aveva fatto Gregorio Magno in Inghilterra, in cui aveva invitato i missionari a consacrare i *fana* pagani con lo stesso mezzo, scacciando i vecchi demoni e portando la presenza reale dei martiri di Roma¹⁰⁴.

I contatti con i Visigoti prima della conquista araba dell'inizio dell'VIII secolo sono poco documentati, ma è evidente un brusco allontanamento di Roma sia con la monarchia sia con la Chiesa spagnola, dovuto anche ad una sempre più stretta simbiosi tra l'autorità regia e le istituzioni ecclesiastiche¹⁰⁵. Si conservano solo alcune lettere di Leone II, scritte nel 682 per diffondere gli atti del terzo concilio costantinopolitano del 680 e indirizzate al re Erwig, ai vescovi della Spagna, al conte Simplicio e all'arcivescovo Quirico di Toledo¹⁰⁶, così da raggiungere tutta la società visigota e trasmettere il più diffusamente possibile le decisioni del concilio. In due occasioni il pontefice decide di allegare anche delle reliquie, utilizzando una formula pressoché identica:

Benedictionis itaque gratias crucem, clavem habentem de sacris vinculis auctoris nostri beati Petri apostoli, tuae dilectioni direximus, ut preasulare meritum Dei et proximi charitas vinciat, et per vexillum salutiferae crucis, Christo, qui in ea suspensus est, totius corporis membra clavis divinatorum mandatorum obstringa, ut signaculo communitum, reseratis januis regni coelestis, apostolorum princeps ad secum perfruendum beatitudine aeterna suscipiat¹⁰⁷.

Ad perpetuam proinde vestrae gloriosae Christianitatis protectionem, venerabilem crucem, et clavem habentem de salutaribus vinculis auctoris nostri Petri Christi apostolorum principis, per praesentem gerulum direximus, ut cujus sinceram dilectionem geritis, et luminaribus fideliter providetis, traditionisque rectitudinem veraciter amplectimini, ejus jugiter apostolica tuitione salvemini¹⁰⁸.

Entrambi i suoi interlocutori, rispettivamente il conte Simplicio e l'arcivescovo Quirico, ricevono una croce e una chiave-reliquiario in cui è racchiuso un frammento delle catene dell'apostolo Pietro, con lo scopo di fornire loro un utile strumento per il raggiungimento della salvezza grazie al potere delle *claves beati Petri*, capaci di aprire le *ianuae regni coelestis*. Diversamente da quanto si potrebbe immaginare, quindi, il papa decide di non inviare il prezioso dono al re dei Visigoti, ma preferisce invece due personaggi, un vescovo e

¹⁰⁴ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, XI, 56; Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 30.

¹⁰⁵ Luis A. Garcia Moreno, *Historia de España Visigoda*, Catedra, Madrid 1989, pp. 317-20.

¹⁰⁶ JE, nrr. 2119-22.

¹⁰⁷ Leo II papa, *Epistola V*, in *PL*, vol. XCVI, col. 416.

¹⁰⁸ Leo II papa, *Epistola VI*, in *PL*, vol. XCVI, col. 418.

un *comes*¹⁰⁹, con cui intendeva stringere un legame, consapevole di come la Chiesa visigota fosse saldamente stretta intorno al trono ed alla sede metropolitana di Toledo. Con questa strategia evidentemente Leone voleva creare attorno a Edwig un gruppo di persone, sia di ambiente ecclesiastico sia di ambiente laico, favorevoli alla Sede romana, che forse in Spagna non si sentiva abbastanza forte per tentare un approccio così diretto con il re, così come era avvenuto nello scambio epistolare tra Gregorio Magno e Æthelberht, re del Kent¹¹⁰.

La scelta è anche motivata probabilmente dalla fede ariana di Erwig, che si era impossessato del potere con la forza deponendo il suo predecessore Wamba¹¹¹; Leone avrebbe quindi potuto inviare la *clavis* ai suoi collaboratori cattolici, eleggendoli quali suoi interlocutori rispetto al re. Inoltre, se Leone fosse stato a conoscenza delle modalità con cui Erwig era entrato in possesso del potere, l'esclusione potrebbe significare una delegittimazione della sua posizione, negandogli un dono che quasi gli sarebbe spettato di diritto e attribuendo alla reliquia dell'apostolo lo stesso significato che Vitaliano gli aveva dato in occasione dei contatti con Oswiu. Se in quel caso, infatti, il pontefice aveva definitivamente ammesso il re di Northumbria nella comunità cattolica guidata da Roma, qui, invece, Leone esclude il re dalla comunione, mentre apre a due dei suoi collaboratori. Leone non vuole escludere la Spagna dalla sua rete di contatti, ma in un certo senso ne esclude il suo sovrano, un re usurpatore che non rispettava la vera dottrina professata dalla Chiesa romana.

Tuttavia la ratifica non fu così pacifica come ci si aspettava a Roma, a partire dall'errore compiuto da Leone nell'indirizzare la lettera a Quirico, morto ormai da due anni e a cui era succeduto Giuliano, personaggio di forte personalità e carisma che aveva aiutato Erwig a salire al potere. In accordo con il re, l'arcivescovo decise che gli atti del concilio di Costantinopoli sarebbero stati accettati solo dopo un attento esame ad opera dei singoli sinodi provinciali e, inoltre, compilò un *Apologeticum fidei* con il suo parere personale, che inviò a Benedetto II, succeduto intanto a Leone, dando inizio a una *querelle* tra la Sede romana e quella toledana che si protrasse per alcuni anni, senza che né Benedetto II né i suoi immediati successori rispondessero alle istanze presentate dalla Chiesa visigota¹¹².

¹⁰⁹ Probabilmente Simplicio è scelto come rappresentante della nobiltà. Cfr. Tommaso Stancati, *Introduction*, in Julian of Toledo, *Prognosticum futuri saeculi* («Ancient christian writers: the works of the fathers in translation», 63), The Newman Press, New York 2010, p. 56.

¹¹⁰ Vedi *supra* (cap. VI, § 4, pp. 199-217).

¹¹¹ Cfr. Roger Collins, *Visigothic Spain (409-711)*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 92-102.

¹¹² Sul conflitto tra Giuliano di Toledo e Benedetto II, cfr. Francis-Xavier Murphy, *Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain*, in «Speculum», 27/1 (1952), pp. 5-6; José Maria Lacarra, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* op. cit., vol. I, pp. 379-84; Martin Strohm, *Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt II.*

Nonostante la prudenza dimostrata nel non inviare direttamente la reliquia a re Edwig, a causa dei contatti pressoché nulli con il regno visigoto, come dimostra l'ignoranza sulla situazione dell'arcidiocesi di Toledo, la strategia del dono si è dimostrata fallimentare anche con i personaggi dell'*entourage* regio, con cui Leone non riesce a stabilire il legame che certamente sperava di raggiungere. La *claves beati Petri*, con il suo portato simbolico fortemente legato alla Sede romana, appariva forse un invito per i Visigoti a un rientro nel seno dell'influenza romana, così come i continui riferimenti all'apostolo Pietro contenuti in tutte le lettere mandate in Spagna. Con la sua risposta aggressiva, Giuliano rifiuta il legame offerto da Leone, negando la funzione di connettività insita nello scambio di doni¹¹³, perché accettando un simile dono avrebbe potuto significare per la Chiesa visigota accettare un ruolo di sottomissione rispetto a Roma, come lasciava intendere il fatto che Agatone avesse trascurato d'interpellare l'episcopato del Regno visigoto quando aveva redatto la professione di fede del marzo 680 presentata dai legati papali al concilio costantinopolitano¹¹⁴. La vicenda, in cui la Chiesa visigota si dimostra troppo debole nel suo rapporto con Roma per accettare un omaggio tanto compromettente, esprime bene la potenza del dono della reliquia ne creare un legame forte tra il papato e il suo interlocutore, che tuttavia deve essere abbastanza solido nella sua posizione nei confronti di Roma per evitare di esserne assoggettato.

Le dispute dogmatiche con Bisanzio distolsero in parte l'attenzione dei pontefici dal regno dei Franchi, coi quali i rapporti, dopo il pontificato di Gregorio Magno, erano diventati molto meno frequenti, così che nei registri delle lettere dei papi, per lo più greci e orientali, compaiono solo poche lettere indirizzate alle Chiese e ai regnanti franchi¹¹⁵. Lo scambio epistolare tra Martino I e Amando di Maastricht, apostolo delle Fiandre¹¹⁶, è collocabile all'indomani del sinodo lateranense del 649¹¹⁷, quando il vescovo si rivolge al papa perché in

Ein Faktum von ökumenischer Bedeutung, in «Annuaire Historiae Conciliorum», 15 (1983), pp. 249-59; Ottorino Bertolini, *Benedetto II*, in *Enciclopedia dei papi* op. cit.

¹¹³ Janet L. Nelson, *The role of the gift in early medieval diplomatic relations*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* op. cit., p. 248.

¹¹⁴ Ottorino Bertolini, *Benedetto II* op. cit.

¹¹⁵ Étienne Delaruelle, *L'Église romaine et ses relations avec l'Église franque jusqu'en 800*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* op. cit., vol. I, p. 162.

¹¹⁶ Per informazioni sul vescovo Amando, cfr., anche per la bibliografia, Edouard de Moreau, *La «Vita Amandi Prima» et les fondations monastiques de S. Amand*, in «Analecta Bollandiana», 67 (1949), pp. 447-64.

¹¹⁷ Ottorino Bertolini, *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio* op. cit.; Georg Jenal, *Monaci e vescovi al tempo di Martino I (649-653)*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 165-86; Rudolf Riedinger, *In welche Richtung wurden die Akten der Lateransynode von 649 übersetzt, und in welcher Schrift war der lateinische Text dieser Akten geschriben*, *ibid.*, pp. 149-64; Paolo Delogu, *Il papato tra l'impero bizantino e l'Occidente* op. cit., p. 68.

difficoltà di fronte ai disordini della sua diocesi, tanto da dirsi tentato di lasciare la carica¹¹⁸. La risposta di Martino, contenuta nella *Vita Amandi*, non delinea solo un piano d'azione contro il clero ribelle, ma il pontefice ne approfitta per chiedere ad Amando di convocare un sinodo per contrastare la dottrina monotelita, inserendosi nelle polemiche cristologiche che vedeva contrapposta la Sede romana a quella costantinopolitana. Contemporaneamente chiede anche di sollecitare il re Sigeberto affinché invii a Roma i migliori vescovi franchi per trasmettere gli atti del sinodo lateranense, in modo tale da renderne più capillare la diffusione. In chiusura Martino scrive dell'invio delle reliquie, mentre si scusa di non accontentare tutti i desideri del suo interlocutore: i codici richiesti non potevano essere forniti perché la biblioteca ne era al momento provvista e non aveva potuto provvedere a farli copiare:

Reliquias vero sanctorum, de quibus praesentium lator nobis ammonuit, dare praecipimus; nam codices iam exinaniti sunt a nostra bybliothea, et unde dare ei nullatenus habuimus. Transscribere autem non potuit, quoniam festinanter de hac civitate regredi e properavit¹¹⁹.

Le reliquie e i codici sembrano essere stati richiesti direttamente al pontefice, probabilmente nella lettera che Amando avrebbe scritto al pontefice, senza tuttavia presupporre uno scambio attivo di doni, mancando completamente il riferimento alla ricezione di quanto il vescovo di Maastricht avrebbe potuto mandargli, contrariamente a quanto avviene generalmente in cui la notizia degli omaggi ricevuti viene invece notificata. In ogni caso la lettera attesta che, nonostante i contatti con il regno franco fossero sporadici, o per lo meno molto più infrequenti rispetto al periodo precedente, il dono della reliquia rimane un punto importante nei rapporti con gli interlocutori franchi, e se anzi si considera la richiesta avanzata da Amando è probabile che la pratica di sollecitarne l'invio fosse più diffusa di quanto lasciano intravedere le poche lettere sopravvissute.

Con l'VIII secolo si ha un intensificarsi dei rapporti, come appare ben visibile nel *Codex Carolinus*, che, a partire dalla seconda metà del secolo, riporta numerose lettere di Stefano II e, soprattutto, di Paolo I, impegnati affinché i Franchi abbandonino l'alleanza con i Longobardi e si schierino con la Chiesa romana. Il primo tentativo di Gregorio III, tuttavia, era fallito perché Carlo Martello, a cui aveva scritto in cerca di aiuto, si era appena legato a Liutprando, secondo quanto riportato da Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum*. Carlo, infatti, avrebbe inviato suo figlio Pipino alla corte longobarda affinché, tramite il taglio rituale dei capelli, venisse adottato da Liutprando, formalizzando così l'alleanza che fornì al maestro

¹¹⁸ Pietro Conte: *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* op. cit., pp. 444-45.

¹¹⁹ *Vita Amandi episcopi* II auctore Milone, in *MGH, SS. rer. Merov.*, vol. V, p. 456.

di palazzo franco l'aiuto dell'esercito longobardo contro i Saraceni¹²⁰. Sebbene nelle fonti romane la richiesta fallimentare d'aiuto sia completamente taciuta, in ambiente franco si avvertì la necessità di sottolineare come l'invito romano a intervenire in Italia risalisse già a Gregorio III, così che la notizia è riportata sia nella "recensione franca" del *Liber Pontificalis* sia nelle due lettere di apertura del *Codex Carolinus*, che riportano le parole con cui il pontefice si rivolge a Carlo perché aiuti Roma contro l'oppressione e la persecuzione dei Longobardi:

Ob nimium dolorem cordis et lacrimas iterata vicae tuae excellenciae necessarium duximus scribendum confidentes, te esse amatorem filium beati Petri principis apostolorum et nostrum, et quod pro eius reverencia nostris oboedias mandatis ad defendendam ecclesiam Dei et peculiarem populum: quia iam persecucionem et oppresionem gentis Langobardorum sufferre non possumus. Omnia enim luminaria ad ipsius principis apostolorum et quae a vestris parentibus vel a vobis offerata sunt ipsi abstulerunt. Et quoniam ad te post Deum confugium fecimus, propterea nos ipsi Langobardi in obprobrium habent et opprimunt. Unde et ecclesia sancti Petri denudata est et in nimiam dessolacionem redacta¹²¹.

La prima lettera, più breve, invoca l'amore che Carlo nutre nei confronti dell'apostolo Pietro, per convincerlo a difendere il *populus peculiaris*¹²², ovvero il popolo romano, che non poteva sopportare a lungo le angherie dei Longobardi, mentre la Chiesa di Pietro era stata denudata e ridotta alla desolazione. Gregorio mette in evidenza il rapporto non tanto con il vescovo, quanto piuttosto con Pietro, la sua Chiesa e il suo popolo, e non è da escludere, sebbene non sia verificabile, che per rafforzare questo concetto potrebbe aver inviato, come scrive nella lettera successiva e come testimoniato dal *Liber Pontificalis*¹²³ e da una cronaca franca di poco posteriore¹²⁴, le *claves beati Petri* con la limatura della catena dell'apostolo:

¹²⁰ Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, VI, 53-54. Cfr. Ottorino Bertolini, *Roma e i Longobardi* op. cit., pp. 50-52; Jörg Jarnut, *Die adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells*, in *Karl Martell in seiner Zeit*, hrsg. von Id., Ulrich Nonn, Michael Richter, Jan Thorbecke, Sigmaringer 1994, pp. 217-26; Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

¹²¹ *Codex Carolinus*, I, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp. 476-77.

¹²² Sulla l'idea di *populus peculiaris*, si veda Ottorino Bertolini, *Il problema delle origini del potere temporale dei papi nei suoi presupposti teoretici iniziali: il concetto di «restitutio» nelle prime cessioni territoriali della Chiesa di Roma (756-757)*, in Id., *Scritti scelti* op. cit., pp. 487-547.

¹²³ *LP*, vol. I, p. 420: «Hujus temporibus concussa est provincia Romanorum, ditioni subjecta nefandorum Langobardorum, seu et regi eorum Liutprando: veniensque Romam, in campo Neronis tentoria, tetendit, depreaadataque Campania, multos nobiles de Romanis, more Langobardorum totondit asque vestivit. Pro quo vir Dei undique dolore constrictus sacras claves ex confessione beati Petri apostoli accipiens, partibus Fraciae Carolo, sagacissimo viro, qui tunc regnum regebat Francorum, navali itinere per missos suos direxit, id est, per Anastasium, sanctissimum virum episcopum, nec non et Sergium presbyterum, postulantes a praefacto excellentissimo Carolo, ut eos a tanta oppressione Langobardorum liberaret»; Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., pp. 26-27; Rosamond McKitterick, *History and Memory* op. cit., p. 122; Stefano Gasparri, *Italia longobarda* op. cit.

¹²⁴ *Fredegarii Cronaca continuatio*, IV, 110, in *MGH, SS. rer. Merov.*, vol. III, pp. 178-79: «Eo etenim tempore bis a Roma sede sancti Petri apostoli beatus papa Gregorius claves venerandi sepulchri cum vincula sancti Petri et muneribus magnis et infinitis legationem, quod antea nullis auditis aut visis a temporibus fuit, memorato principi destinavit, eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris recederet et Romano consulto

Sed ortamur bonitatem tuam coram Domino et eius terribili iudicio, christianissime fili, ut propter Deum et animę tuę salutem subvenias eęlesie sancti Petri et eius peculiari populo, eosdemque reges sub nimia celeritate refutes et a nobis repellas et iubeas eos ad propria reverti. Non despicias deprecationem meam neque claudas aures tuas a postulacione mea: sic non tibi ipse princeps apostolorum claudat celestia regna. Coniuro te in Deum vivum et verum et ipsas sacratissimas claves confessionis beati Petri, quas vobis ad rogam direximus, ut non proponas amicitiam regum Langobardorum amori principis apostolorum, sed velocius et sub nimia festinacione senciamus post Deum tuam consolacionem ad nostram defensionem¹²⁵.

In questa seconda lettera Gregorio è ancora più esplicito, tanto che prega Carlo di non anteporre l'amicizia coi re longobardi all'amore per il principe degli apostoli, e che quindi si adoperi al più presto per intervenire in suo soccorso. L'invio delle *claves beati Petri* ha uno scopo specificamente politico, perché il dono, già utilizzato diverse volte dal VI secolo e soprattutto durante il pontificato di Gregorio Magno¹²⁶, ha un significato fortemente simbolico: la chiave è l'attributo principale di Pietro e del suo ruolo all'interno della Chiesa e lega chi la riceve alla Sede romana, depositaria dell'eredità dell'apostolo. È verosimile che le *claves* inviate da Gregorio III siano del tutto analoghe a quelle donate da Gregorio Magno ai suoi interlocutori, perché lo fa supporre l'utilizzo dell'aggettivo con cui sono indicate, *ipsus*, che sottintende una conoscenza pregressa dell'oggetto. Il pontefice cerca, quindi, di instaurare tra Carlo e la propria Sede un rapporto personale attraverso un simbolo che lo ricolleggi direttamente a Roma e alla sua Chiesa, nella speranza che la devozione a Pietro che Gregorio gli attribuisce possa convincerlo, anche grazie all'ulteriore legame sancito dall'attributo dell'apostolo e dalla sua reliquia più preziosa, a proteggere quel *populus peculiaris* che gli è stato affidato. È proprio il binomio *clavis*-reliquia, però, che, non esplicitato nella lettera ma ben ricordato dalla *Continuatio* di Fredegario, rende il dono di Gregorio particolarmente significativo, non solo per il valore che certamente era attribuito al prezioso reliquiario, ma anche per l'illustre riferimento al suo omonimo predecessore, che aveva inviato la stessa identica reliquia ai re occidentali con cui aveva avuto dei rapporti¹²⁷.

Non è perciò inverosimile attribuire un ulteriore significato a cui Gregorio potrebbe alludere con l'invio delle *claves beati Petri*, nel tentativo di accattivarsi l'amicizia di Carlo, che ormai deteneva il potere in vece dei re merovingi¹²⁸. La *clavis*, dopo Gregorio Magno,

praefato principe Carlo sanciret. Ipse itaque princeps mirifico atque magnifico honore ipsam legationem recepit, munera praetiosa contulit atque cum magno praemio cum suis sodalibus missa, Grimone abbati Corbeinsis monasterio et Sigoberto recluso basilicae sancti Dionisii martyris, itemque Roma limina sancti Petri et sancti Pauli destinavit».

¹²⁵ *Codex Carolinus*, 1, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp. 478-79.

¹²⁶ Cfr. *infra* (cap. VI, pp. 177-217).

¹²⁷ Cfr. *infra* (cap. V, § 4, pp. 199-217).

¹²⁸ Cfr., Paul Fouracre, *Observations on the outgrowth of Pippinid influence in the «Regnum Francorum» after*

compare poche volte nelle lettere dei pontefici, certamente anche per l'assenza dei registri che le raccogliessero sistematicamente, ma quando è presente è sempre inviata a personaggi importanti, come nel caso di Vitaliano alla regina di Northumbria Eanflæd, a cui è destinata una croce-reliquiario con una chiave d'oro impreziosita dalla limatura delle catene di Pietro e di Paolo¹²⁹. Gregorio II, quando decide di entrare in contatto con Eude di Aquitania, gli dona in segno di benedizione tre spugne utilizzate nella mensa pontificia, che il duca usò come talismani negli scontri contro i Saraceni¹³⁰, scegliendo quindi di non inviargli delle reliquie, né tanto meno la preziosa *clavis* con dentro la limatura delle catene dell'apostolo. La scelta di Gregorio II ricade su degli oggetti, certamente ricchi di sacralità per il principio della permeabilità della *virtus* dei santi, che rappresentano dei sostituti delle reliquie stesse, ma che, seppur miracolose, non hanno lo stesso significato della chiave-reliquiario che ora Gregorio III decide di donare a Carlo Martello. La *clavis* potrebbe quindi essere l'espressione di una legittimazione per i nuovi detentori del potere, che diventerà ben più esplicita con Stefano II, ma che già in questo periodo potrebbe essere avvertita a Roma: nel tentativo di convincere Carlo a intervenire in Italia in aiuto di Roma, Gregorio gli dona un oggetto che ai tempi di Gregorio Magno era stato destinato ai re legittimi, offrendo al maestro di palazzo un riconoscimento simbolico, da parte della Sede romana, del potere acquisito.

In conformità con questa legittimazione, nello stesso anno in cui scrive a Carlo in cerca di aiuto, Gregorio si riferisce a lui come *princeps Francorum* in una lettera inviata a Bonifacio per discutere dell'organizzazione della nascente Chiesa in *Baioariorum provincia*¹³¹. La scelta dell'interlocutore con cui utilizzare un simile appellativo non è casuale, perché Bonifacio, missionario in Germania, godeva della protezione di Carlo Martello¹³² e costituiva per Gregorio un buon punto d'appoggio per creare attorno al maestro di palazzo un *entourage* di persone che riconoscessero come la posizione della Sede di Roma fosse favorevole agli effettivi detentori di potere e non agli ultimi re merovingi.

the Battle of Tertry (678-715), in «Medieval Prosopography», 5 (1984), pp. 1-31; Ian Wood, *The Merovingian kingdoms (450-751)*, Longman, London, 1994, pp. 255-72; Paul Fouracre, *The Age of Charles Martel*, Longman, Harlow 2000, pp. 33-78; Theo Kölzer, *Die letzte Merowinger: «rois fainéants»*, in *Der Dynastiewechsel von 751* op. cit., pp. 33-60; Rosamond McKitterick, *Charlemagne. The formation of a European identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 57-63.

¹²⁹ Cfr. *infra* (cap. viii, § 4, pp. 262-82).

¹³⁰ *LP*, vol. I, p. 399: «Adjiciens quod anno praemisso in benedictione a praedicto viro [Gregorio II] eis directis tribus spongiis, quibus ad usum mensae pontificis apponunter, in hora qua bellum committebatur, idem Eudo Aquitaniae princeps populo suo per modicas partes tribuens ad sumendum eis, nec unus vulneratus est, nec mortuus ex his qui participati sunt». Cfr. Raymond Davis, *The lives of the eighth-century popes* op. cit., p. 8.

¹³¹ Bonifatius Winfridus, *Epistolae*, 45, in *MGH, Epp. sel.*, vol. I, p. 72. Rosamond McKitterick, *Charlemagne* op. cit., p. 66.

¹³² Bonifatius Winfridus, *Epistolae*, 22, in *MGH, Epp. sel.*, vol. I, pp. 36-38.

Occorre sottolineare che in Gregorio III non c'è una mera accettazione del modello di Gregorio Magno, perché inviando la *clavis beati Petri* a Carlo Martello compie una forzatura che era stata estranea a tutti i pontefici precedenti. Non possono essere presi ad esempio né i precedenti di Gregorio Magno, né l'episodio di Bonifacio V e i re di Northumbria Edwin ed Æthelburg, perché in entrambi in casi si tratta di sovrani il cui potere è già ampiamente legittimato, mentre in questo caso Gregorio III compie un gesto estremamente forte, spingendo perché si acceleri il passaggio di potere dalla vecchia dinastia merovingia ai nuovi detentori del potere, senza quindi aspettare che le dinamiche interne ai vari regni facesse il suo corso. Certamente la situazione di Roma, che sotto la pressione dei Longobardi e ormai definitivamente abbandonata dall'impero, ha creato i presupposti per una così chiara preferenza per Carlo rispetto ai re legittimi, perché Gregorio non poteva più rivolgersi a chi, pur ufficialmente sul trono, non aveva il potere di aiutarlo. Anticipando l'esito di un processo che doveva ormai apparire chiaro e inevitabile, il pontefice chiede aiuto a chi di fatto governava in Francia, nella speranza che questo implicito riconoscimento lo spingessero a intervenire contro Liutprando.

Zaccaria, il successore di Gregorio III, probabilmente continuò lungo questa linea, appoggiando i maestri di palazzo Pipino e Carlomanno, figli di Carlo Martello, nella più piena consapevolezza che ormai equivaleva a trattare con dei sovrani. Nel *Codex Carolinus* è conservata una sola lunga lettera di Zaccaria a Pipino, di carattere prevalentemente amministrativo, ma alcuni documenti successivi legano il nome del pontefice alla deposizione dell'ultimo re merovingio e alla successiva unzione di Pipino a re dei Franchi: la *Clausola de unctione Pippini*, redatta probabilmente nel 767, gli *Annales regni Francorum*, collocabili a cavallo tra l'VIII e il IX secolo, e le *continuationes* della *Cronaca* di Fredegario, probabilmente della fine dell'VIII¹³³. Tutti i documenti attribuiscono a Zaccaria un ruolo attivo nel passaggio del potere da Childerico III a Pipino, che avrebbe inviato a Roma il vescovo Burcardo di Würzburg ed il cappellano Fulrado per interrogare il pontefice riguardo la situazione politica in Francia, in quanto il re aveva perso tutto il potere effettivo in favore dei maestri di palazzo. Secondo gli *Annales* Zaccaria si sarebbe espresso a favore di Pipino, sostenendo che chi deteneva l'effettivo potere avrebbe anche dovuto essere chiamato legittimamente re, *ut non*

¹³³ *De unctione Pippini regis*, in *MGH, SS.*, vol. xv/1, p. 1; *Annales regni Francorum*, 749, in *MGH, SS. rer. Germ.*, vol. vi, p. 8. *Continuationes chronacarum Fredegarii*, 33, in *MGH, SS. rer. Merov.*, vol. ii, p. 182. Cfr., anche per il dibattito sull'autenticità e per la bibliografia, Rosamond McKitterick, *History and Memory* op. cit., pp. 140-42. La notizia è contenuta anche nella *Continuatio romana*, 30 dell'*Historia* di Paolo Diacono (in *MGH, SS. rer. Lang.*, vol. i, p. 209).

conturbaretur ordo. Sebbene probabilmente l'episodio sia stato confezionato *ad hoc* per rendere il rapporto tra i papi e i Pipinidi particolarmente saldo sin dai primi anni '50 del VIII secolo¹³⁴, appare plausibile che come il suo predecessore, anche Zaccaria abbia cercato di ingraziarsi Pipino appoggiando, seppur non così esplicitamente, l'ascesa dei maestri di palazzo, sicuramente attraverso un contatto epistolare più fecondo di quello che è sopravvissuto nel *Codex Carolinus*.

Ancora più intensi furono i rapporti tra Pipino e Stefano II, che nel 753 intraprese il viaggio che lo portò in Francia ad incontrare il re franco per chiedergli di intervenire in Italia contro i Longobardi. La *Continuatio* di Fredegario riferisce che il papa avrebbe portato a Pipino un'ingente numero di doni¹³⁵, in conformità al protocollo diplomatico, senza tuttavia specificare di cosa si trattasse. L'ambasceria ebbe un buon esito e Pipino si mosse contro i Longobardi dopo aver ricevuto l'unzione a re dei Franchi da parte di Stefano, rompendo definitivamente l'alleanza stretta da Carlo Martello e Liutprando ai tempi di Gregorio III¹³⁶.

Da quel momento il *Codex Carolinus* testimonia una fitta corrispondenza tra i pontefici, Stefano II prima e Paolo I poi, e i re franchi, soprattutto per la questione longobarda che continuava ad affliggere Roma¹³⁷. Nelle lettere, che evidenziano spesso come la protezione offerta dai Franchi non sia da riferire alla persona del pontefice quanto piuttosto all'apostolo Pietro e alla sua Chiesa, si ha la notizia dello scambio di doni, ma mai si accenna alla presenza di reliquie romane, diversamente a quanto era avvenuto in precedenza¹³⁸. Questo mancato riferimento potrebbe essere dovuto alla perdita di parte della corrispondenza, che certamente appare plausibile in un contesto di generale disorganicità nelle raccolte epistolari, sebbene le caratteristiche del *Codex Carolinus*, in cui sono conservate tutte le lettere sopravvissute, suggeriscano una grande attenzione a quelle papali, soprattutto per i pontificati di Stefano II e Paolo I, con lo scopo di ricostruire un forte legame tra la Sede romana e la

¹³⁴ Paolo Delogu, *Zaccaria*, in *Enciclopedia dei papi* op. cit., pp. 656-60; Rosamond McKitterick, *The illusion of royal power in the Carolingian annals*, in «English Historical Review», 115 (2000), pp. 1-20; Ead., *History and Memory* op. cit., pp. 84-119.

¹³⁵ *Continuationes chronacarum Fredegarii*, 36, in *MGH, SS. rer. Merov.*, II, p. 183.

¹³⁶ Per un approfondimento sull'argomento, cfr., anche per la bibliografia, Rosamond McKitterick, *Charlemagne* op. cit..

¹³⁷ Sono le lettere dalla 6 alla 11 per Stefano II (a cui si aggiungono le lettere 4 e 5 precedenti al viaggio del pontefice) e le lettere dalla 12 alla 43 per Paolo I. *Codex Carolinus*, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp., rispettivamente, 487-511 e 511-58.

¹³⁸ *Codex Carolinus*, 17; 21; 24, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp., rispettivamente, 517; 524; 529. Per il significato dei doni inviati e ricevuti da Paolo I, cfr. Arnold Angenend, «*Mensa Pippini regis*». *Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in Sankt Peter*, in *Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico. 1876-1976. Beiträge zu seiner Geschichte*, hrsg. von Erwin Gatz, Herder, Freiburg 1977, pp. 52-68; Achim Thomas Hack, «*Codex Carolinus*». *Päpstliche epistolographie im 8. Jahrhundert* («Päpste und Papsttum», 35), vol. II, Hiersemann, Stuttgart 2006, pp. 822-35; 843-47.

monarchia franca. Inoltre, la successione temporale indica degli intervalli molto brevi, facendo supporre che le lettere perdute siano meno numerose di quanto non sia successo in precedenza¹³⁹. Anche l'idea che ci sia stata da parte del compilatore un'omissione del riferimento all'eventuale invio di reliquie appare improbabile, anche se nel caso di altri doni la notizia può essere taciuta¹⁴⁰, perché qui si tratterebbe di ignorare degli oggetti particolarmente preziosi e significativi, così come gli altri omaggi che sono descritti nelle lettere che menzionano uno scambio di regali.

Le comunicazioni dei pontefici romani con i regni occidentali appaiono particolarmente difficili a causa dell'insicurezza delle strade e dei lunghi tempi di percorrenza, creando poche opportunità di contatto diretto tra i papi e i suoi interlocutori occidentali¹⁴¹. Ne risente principalmente la corrispondenza epistolare, che vede ridurre vertiginosamente il numero delle lettere ai regnanti occidentali, con cui Gregorio Magno aveva intrapreso invece un contatto frequente e proficuo, provocando una tale scarsità di fonti, dovuta certamente anche alla poco sistematica conservazione dei documenti, che rende molto difficoltoso ricostruire il *modus operandi* dei protagonisti in materia di reliquie. Solo i contatti con gli imperatori e l'oriente appaiono più documentati, soprattutto in relazione ai concili e alle dispute dogmatiche, ma in questo caso manca completamente ogni accenno non solo alle reliquie, ma anche allo scambio di doni, che certamente non potevano mancare.

Quello che emerge è che il dono della reliquia continua a esistere, sia nella forma della *clavis beati Petri*, sia come memoria non meglio specificata, presumibilmente *brandea* o altre reliquie da contatto. I santi prescelti, al di là di Pietro, sono sempre personaggi dall'identità fortemente romana, Paolo, Lorenzo e Pancrazio, non solo per vincolare il proprio interlocutore a culti provenienti dalla Sede apostolica, ma anche evidentemente per diffonderne il culto fuori da Roma. Più i culti romani erano diffusi nelle altre Chiese occidentali, maggiore sarebbe stato il culto per la stessa città di Roma, attirando i pellegrini e la lealtà verso il capo della sua Chiesa.

La *clavis beati Petri* continua ad avere lo stesso portato simbolico che aveva conquistato soprattutto con Gregorio Magno, rimanendo un effigie della Chiesa di Roma, dell'apostolo

¹³⁹ Cfr. Rosamond McKitterick, *Charlemagne* op. cit.; Achim Thomas Hack, «*Codex Carolinus*» op. cit., vol. I, pp. 73-78.

¹⁴⁰ Achim Thomas Hack, «*Codex Carolinus*» op. cit., vol. II, pp. 857-59.

¹⁴¹ Paolo Delogu, *Il papato tra l'impero bizantino e l'Occidente* op. cit., p. 69. Cfr. la lettera di papa Agatone all'imperatore Costantino IV (*Epistola II*, in *PL*, vol. LXXXVII, coll. 1223-26) e, per un periodo successivo, la lettera del 759 di Paolo I a Pipino (*Codex Carolinus*, 18, in *MGH, Epp.*, vol. III, p. 518).

Pietro e, quindi, del suo successore. Con l'invio della *clavis* i pontefici non cercano un semplice contatto, come può avvenire con altri doni, ma danno al loro interlocutore un preciso messaggio, offrendo un reciproco riconoscimento. Da una parte il papa si pone a guida della cristianità, e chi accoglie l'omaggio accetta l'autorità spirituale di Pietro, che ha ricevuto direttamente da Cristo il potere di giudicare gli uomini, e di conseguenza anche del suo vicario. Per questo motivo occorre prudenza nell'indirizzare un dono così compromettente, così che in Spagna Leone II decide di non destinarlo direttamente al re, ma a due personaggi a lui vicini, cercando di avvicinare degli interlocutori giudicati più malleabili e di creare un ambiente favorevole a Roma. Sebbene, diversamente dal racconto di Gregorio Magno sulla *clavis* ritrovata in una città transpadana dal re longobardo Autari¹⁴², il conte Simplicio e l'arcivescovo Giuliano non restituiscano l'oggetto al mittente, appare evidente, dallo sviluppo successivo dei rapporti tra Benedetto II, succeduto a Leone, e la Chiesa visigota, che il legame offerto dalla preziosa reliquia viene respinto, confermando la possibilità di rifiutare il riconoscimento dell'autorità spirituale del pontefice. L'episodio dimostra inoltre come il significato della *clavis* come simbolo del potere di Pietro e del suo vicario sia avvertito anche fuori da Roma, costituendo un veicolo di significati universalmente condivisi.

D'altra parte la *clavis* rappresenta anche un riconoscimento per chi la riceve, come nel caso di Gregorio III e Carlo Martello, che viene onorato con un dono che non era stato destinato neanche ai legittimi re merovingi. La scelta del pontefice appare una legittimazione del nuovo potere del maestro di palazzo, e non è inverosimile collegare il racconto della richiesta a Zaccaria da parte di Pipino della valutazione della situazione politica in Francia. L'episodio, probabilmente inventato successivamente, potrebbe però affondare le radici in un riconoscimento meno esplicito, come la destinazione del dono della *clavis* al maestro di palazzo piuttosto che al re merovingio, mentre avrebbe potuto inviargli un altro omaggio, come le tre spugne utilizzate nella mensa pontificia, che seppur ricche di sacralità non potevano invece eguagliare la limatura della catena dell'apostolo racchiusa nel prezioso reliquiario.

Anche l'omaggio della *clavis* che Vitaliano invia alla regina di Northumbria Eanflæd può essere interpretato allo stesso modo, sebbene con un significativo cambiamento di contesto. In questo caso manca la successione da una dinastia all'altra, ma con la chiave-reliquiario il pontefice riconosce i re di Northumbria come membri della comunità ecclesiastica che gravita

¹⁴² Cfr. *supra* (cap. V, § 2, pp. 180-91)

intorno alla Sede romana, in seguito alla piena adesione al cattolicesimo del re Oswiu, a cui sono destinate anche le reliquie degli altri santi romani, che svolgono un ruolo complementare a quello della *clavis*.

5. Conclusioni

L'attenzione per le reliquie romane che era iniziata nel IV secolo con Damaso e la sua opera di valorizzazione delle catacombe romane non si arresta neanche nel VII secolo, durante il quale i pontefici si dimostrano attenti, nei limiti delle possibilità finanziarie, a rendere i luoghi di culto romani sempre più accoglienti per i pellegrini che si recavano sempre numerosi a visitare le tombe dei gloriosi martiri romani¹⁴³. Si susseguono opere di ristrutturazione e nuove costruzioni, a cui si aggiungono anche alcune disposizioni per un maggiore controllo delle reliquie da parte del clero, con la norma introdotta da Bonifacio V che prevede che nessuno possa manipolare le reliquie se non almeno presbitero¹⁴⁴.

Ma la politica di conservazione delle reliquie romane inizia a subire un importante cambiamento, perché accelera il processo di selezione dei siti da tutelare, così come già si era avvertito nel VI secolo, ma non si rinuncia all'abbondanza di corpi santi di cui disponeva la Sede apostolica e si decide gradualmente di traslare i santi all'interno della città e di deporli nelle chiese urbane, facendo di Roma un grande reliquiario. In questo modo, però, si rinunciava a un punto saldamente difeso da Gregorio Magno, che vantava una sicura autenticità delle reliquie romane proprio perché arrivate fino ad allora illese nelle tombe in cui erano state deposte in origine, mentre ora i pontefici decidono di allinearsi alla modalità greca di traslare i corpi dei santi laddove erano più facilmente raggiungibili e fruibili.

Tuttavia, pur proseguendo il processo di adeguamento alla prassi orientale in materia di

¹⁴³ Louis Reekmans, *Le développement topographique de la région du Vatican à l'afin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge (300-850)*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts au professeur Jacques Lavalleye*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1977, pp. 197-235; Luciana Cassanelli, *Gli insediamenti nordici in Borgo: le «scholae preregrinorum» a la presenza dei Carolingi in Roma*, in *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio (3-8 maggio 1976)*, Multigrafica, Roma 1976, pp. 217-22; Paolo Delogu, *The rebirth of Rome in the 8th and 9th centuries*, in *The rebirth of towns in the West (AD. 700-1050)*, edited by Richard Hedges, Brian Hobley, Council for British Archaeology, London 1988, pp. 32-42; Alain J. Stoclet, *Les établissements francs à Rome au VIII^e siècle: «hospitale intus basilicam beati Petri, domus Nazarii, schola Francorum» et palais de Charlemagne*, in *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Publidix, Paris 1990, pp. 231-47; Riccardo Santangeli Valenzani, *Pellegrini, senatori e papi: gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», ser. III, 19/20 (1996/1997), pp. 203-26; Robert Coates-Stephens, *Dark Age architecture in Rome*, in «Papers of the British School at Rome», 65 (1997), pp. 177-232.

¹⁴⁴ *LP*, vol. I, p. 355: «Hic constituit ut acolythus non praesumat reliquias sanctorum martyrum levare, nisi presbyter».

reliquie, la parcellizzazione dei corpi rimane ancora estranea a Roma, perché tutti i santi vengono traslati interi, proprio per salvaguardarli da una possibile profanazione che non solo avrebbe potuto portare allo smembramento del corpo¹⁴⁵, ma anche alla perdita di quella autenticità tanto vantata da Gregorio. Con una traslazione controllata, infatti, il clero romano assicurava l'originalità dei corpi che ora venivano deposti nelle chiese, senza che fossero intercorsi dei disordini che avrebbero potuto minarne la credibilità. L'operazione svolta da Paolo I, all'indomani della razzia di corpi santi operata da Astolfo, ha quindi lo scopo non solo di mettere al sicuro i propri santi, ma anche quello di non mettere in discussione l'autenticità dei loro corpi e quindi la sacralità della città di Roma. L'episodio del 756 è tanto traumatico per la città, al di là dell'assedio proprio sotto le mura, perché distrugge quella corona di martiri che rendeva sacra tutta Roma, nella consapevolezza che sarebbe stato impossibile ricostruirla perché ormai i siti che la componevano erano stati irrimediabilmente compromessi.

Gli unici siti extra-murari che conservano la loro antica funzione sono i complessi sorti sopra le tombe dei grandi martiri romani, *in primis* gli apostoli Pietro e Paolo, poi Lorenzo, Agnese e Pancrazio, con delle magnifiche basiliche che, per la loro struttura, proteggevano il corpo del santo a cui erano dedicate, senza tuttavia nascondere ai visitatori. Le attenzioni maggiori sono sempre dedicate all'apostolo Pietro, che rappresenta tutta la Chiesa romana, e in particolare il pontefice, meglio di chiunque altro, e questo si riflette anche nei continui interventi di ristrutturazione e abbellimento della basilica vaticana.

La stessa gerarchia si riflette fuori da Roma: Pietro è certamente il santo romano più venerato, perché è colui che ha ricevuto il *mandatum* da Cristo stesso e per questo eletto a capo di tutta la Chiesa, mentre dopo vengono Paolo, che non godrà mai della stessa fortuna dell'altro principe degli apostoli, Pancrazio, Agnese e Lorenzo. I pontefici hanno tutto l'interesse di valorizzare, tra tutti i santi romani, la figura di san Pietro, perché, essendo Roma custode della sua tomba, si pongono come suoi intermediari, così che per stabilire un rapporto con lo *ianitor coeli* occorra necessariamente interloquire con il papa.

Un rapporto particolare è quello che si stabilisce tra i sovrani della dinastia pipinide e Petronilla, la presunta figlia dell'apostolo Pietro, tanto che la santa acquisisce un ruolo

¹⁴⁵ John M. McCulloh, *From Antiquity to the Middle Ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century*, in «*Pietas*». *Festschrift für Bernhard Kötting* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 8), hrsg. von Ernst Dassmann, Karl Suso Frank, Aschendorff, Münster 1980, pp. 313-24; Alan Thacker, *The making of a local saint*, in *Local saints and local churches in the early medieval West*, ed. by Id., Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 45-74.

centrale nel pantheon franco, così che Stefano II prima e Paolo I le dedicano una chiesa ottenuta dalla riconversione di un mausoleo imperiale nei pressi di S. Pietro in Vaticano. Per la prima volta si verifica una sintesi delle due strategie portate avanti da secoli, in cui da una parte c'era la valorizzazione della città di Roma, dei suoi santi e dei luoghi in cui questi dimoravano, dall'altra l'uso della reliquia come dono per intrattenere dei rapporti con i personaggi importati dei vari regni e dell'impero. Tuttavia, in questo caso le due tipologie di strumento rappresentate dalle memorie dei santi si fonde in un'unica soluzione, perché in qualche modo si donava l'intero corpo di Petronilla, pur conservandone la custodia a Roma: la chiesa rappresenta un luogo dedicato alla devozione di una santa che, pur conservando la sua identità cristiana, verrà ad assumere in parte anche quella franca. La costruzione di un edificio sacro, o meglio la riconversione ad uso cristiano di un complesso già esistente, non ha qui lo scopo di esaltare la città di Roma o uno dei suoi santi tradizionali, né di attirare pellegrini da tutto il mondo per favorire il culto dei martiri romani, ma vuole essere un modo per accattivarsi le simpatie di Pipino attraverso una santa a lui particolarmente gradita e legare così il sovrano alla città di Roma.

In conformità con questa strategia si colloca l'invio della *clavis beati Petri*, con tutti i significati simbolici che porta con sé, enfatizzando nelle lettere il ruolo dell'apostolo nella salvezza dell'anima: essere fedeli alla *pia regula principis apostolorum*, come scrive Vitaliano a Oswiu, significa avvicinarsi alla salvezza eterna. Occorre quindi adeguarsi alle disposizioni della Sede romana e del suo pontefice, perché la Chiesa di Roma è erede del ruolo di Pietro, e quindi anche dei suoi insegnamenti. Il legame stabilito dalla *clavis* è proprio quello di subordinazione spirituale, per cui chi la riceve accetta il ruolo del papa quale guida di tutta la Chiesa. La legittimazione appare tuttavia reciproca, con un notevole passo avanti rispetto al tempo di Gregorio Magno, in cui l'invio della *clavis* in occidente si verifica solo con sovrani già legittimati, mentre qui la reliquia acquisisce un potere attivo che in passato le mancava.

Accogliere il culto di Pietro, però, significa anche essere disposti a proteggere quel *populus peculiaris*, il suo gregge particolare, attirando la protezione di chi si assoggetta alla venerazione dell'apostolo sulla città di Roma, che non è più la capitale dell'impero o una città dei territori bizantini in Italia, ma rappresenta la Chiesa di Pietro e per questo motivo ogni buon cristiano che vuole avvicinarsi alla salvezza deve difenderla, come appare chiaro nel rapporto che da Gregorio III i pontefici instaurano con i Pipinidi.

I pontefici del VII e dell'VIII secolo sembrano quindi accettare tutte le strategie messe a

CONCLUSIONI

punto dai loro predecessori, con un forte riferimento all'età di Gregorio Magno e all'uso di inviare la *clavis beati Petri* come dono particolare ai maggiorenti dell'epoca, tuttavia sanno anche apportare il proprio contenuto. Gregorio Magno aveva posto le basi circa il valore di legittimazione della preziosa reliquia, ma questo significato è definitivamente sancito non solo con i doni di Bonifacio V a Oswie e Eanflæd e di Gregorio III a Carlo Martello, ma anche e soprattutto dalla sua negazione a Erwig da parte di Leone II: un re illegittimo, per il suo credo e il modo in cui era arrivato al potere non poteva ricevere la *clavis* che ormai aveva assunto un'accezione fortemente regale.

CONCLUSIONI

Nel periodo che intercorre tra Damaso e Paolo I, tra il IV e l'VIII secolo, Roma sviluppa le sue strategie di utilizzo politico delle reliquie, che si articola prevalentemente in un discorso interno e uno esterno, a cui corrispondono due movimenti, uno verso Roma e l'altro, al contrario, rivolto ai soggetti non romani. In un primo momento, infatti, la strategia dei pontefici si articola in modo tale da attirare fisicamente e ideologicamente l'attenzione sulla propria Sede, mostrando a tutta la cristianità la propria peculiarità e costruendosi una patente di santità in virtù della quale acquisisce un ruolo unico all'interno della comunità cristiana. Una volta che l'identità è costruita e affermata, i vescovi romani si rivolgono al di là delle mura cittadine, e si dirigono in tutte le direzioni per coinvolgere nella propria orbita sia l'oriente che l'occidente, con lo scopo di consolidare la propria posizione e creare dei legami con i potenti a loro contemporanei.

Questo processo è iniziato da Damaso e dalla sua politica di sistemazione delle catacombe romane, attraverso cui le tentacolari gallerie originarie vengono modificate per creare dei percorsi ad uso dei pellegrini e abbellite per tributare il giusto onore ai santi venerati, ma anche, e forse soprattutto, per lasciare nei visitatori un ricordo positivo dei luoghi di culto romani. Contemporaneamente, il papa archeologo¹ si premura di ricostruire la memoria dei martiri sepolti collocando *in loco* le celebri epigrafi in eleganti lettere filocaliane, con lo scopo di divulgare le notizie dei personaggi che dimoravano nelle singole tombe, diffondendone le virtù e accrescendone, di conseguenza, il culto. Attraverso questo programma Damaso vuole incentivare un pellegrinaggio funzionale all'espansione della devozione dei santi romani: convogliando le schiere di pii visitatori in percorsi predefiniti e studiati affinché possano recarsi presso la tomba di ogni santo degno di venerazione, si

¹ Cfr., giusto per citare il più recente, Mario Sensi, *Alle radici della committenza santuariale*, in *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna. Atti del IV Convegno nazionale "Santuari Cristiani d'Italia" (Perugia, Lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-12-13 Settembre 2001)* («Collection de l'École Française de Rome», 317), a cura di Id., École Française de Rome, Roma 2003, p. 208.

assicura che i pellegrini leggano le epigrafi e conoscano quindi le gesta dei martiri sepolti a Roma, così da riportare in patria le notizie apprese e diffondere il culto dei santi romani. Anche i testi delle epigrafi contengono un preciso messaggio, che attraverso la romanità dei santi è volto a esaltare la sua Sede, con particolare attenzione a Pietro e Paolo, *nova sidera*, co-fondatori della nuova Roma cristiana, in opposizione alle originarie coppie composte dai dioscuro o da Romolo e Remo. A questo imponente intervento nelle catacombe si affianca la probabile influenza che il pontefice ha avuto nella ricostruzione della basilica collocata sulla tomba dell'apostolo Paolo in sostituzione del vecchio edificio costantiniano che, in seguito alla diffusione del culto, non era in grado di contenere le folle che vi si recavano. La volontà di ampliare il tempio paolino si sposa perfettamente con la valorizzazione delle catacombe, perché in entrambi i casi si facilita l'accesso alle tombe dei martiri permettendone una fruizione agevolata a quanti desideravano visitarle.

I vescovi successivi non abbandonano la linea tracciata da Damaso e continuano sia nell'opera di valorizzazione delle catacombe, sia, soprattutto, nella costruzione di chiese e basiliche che potessero ospitare le celebrazioni dedicate ai martiri. A fianco di alcune basiliche cimiteriali, come quelle di S. Agata, dei SS. Gervasio e Protasio e, soprattutto, di S. Lorenzo, inizia in modo più significativo la conquista dello spazio interno, con la trasformazione di numerosi *tituli* in chiese vere e proprie e l'edificazione di imponenti costruzioni dedicate al culto cristiano, come S. Maria Maggiore e S. Stefano al Celio. Ancora più significativo, però, è il ruolo che assumono, nella topografia urbana, alcune preziose reliquie che vengono ritrovate a Roma: le catene dell'apostolo Pietro a S. Pietro in Vincoli, a cui seguiranno, senza alcun indizio circa la loro origine, le catene di Paolo a S. Paolo fuori le Mura, e la graticola di Lorenzo, collocata probabilmente a S. Lorenzo in Lucina. I poli di culto martiriale non sono più dislocati solo al di fuori delle mura, ma entrano anche in città e, ridisegnando completamente la mappa sacra di Roma e, cancellandone definitivamente il passato pagano, la conquistano definitivamente al cristianesimo, per portare a compimento il processo già avviato con Damaso e i suoi *carmina*.

Accanto alla valorizzazione *in loco*, nel v secolo inizia a svilupparsi un movimento di reliquie romane al di fuori della città, anche se in un primo momento i pontefici sembrano aver avuto un'influenza ridotta in tale processo. Il culto dei santi romani si diffonde così in tutta la cristianità, prevalentemente in occidente, sia nella penisola italiana che in territori lontani, nella Gallia merovingia e nella Spagna visigota, per lo più per la volontà dei vescovi

delle altre diocesi di dotarsi di un tesoro sacro che potesse aumentare il proprio prestigio. Grazie alla propaganda dei pontefici, infatti, i santi romani, primi fra tutti ovviamente Pietro e Paolo, ma anche Lorenzo, Pancrazio e Agnese, sono universalmente riconosciuti e le loro reliquie costituiscono un bene da raccogliere, sebbene il fenomeno vero e propria della tesaurizzazione si sviluppa solo più tardi². È impossibile stabilire con certezza se questo primo movimento verso l'esterno sia stato alimentato più dalla pratica dei pellegrini di riportare in patria dei *souvenirs* sacri che dall'invio, sotto richiesta, delle reliquie romane verso le varie diocesi con cui era in contatto, ma è probabile che in un primo momento i vescovi romani non si siano impegnati in modo incisivo per impiantare poli culturali dedicati ai propri santi al di fuori di Roma, concentrando tutte le energie nel territorio che amministravano direttamente, e attirare le schiere di pellegrini presso i santuari suburbani e le nuove chiese cittadine potrebbe essere sembrato loro ancora la strategia migliore per svilupparne il culto dei martiri romani.

A partire dal VI secolo la consapevolezza sulle potenzialità delle reliquie cresce, così che i pontefici iniziano a rispondere positivamente alle richieste di invio da parte di quanti gli scrivevano, scoprendo, per la Sede romana, un nuovo strumento per instaurare rapporti con i personaggi importanti a loro contemporanei. Ormisda omaggia il futuro imperatore Giustiniano con le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo e del martire Lorenzo, presumibilmente le limature rispettivamente delle catene e della graticola, analogamente a come faranno Pelagio I e Pelagio II con i loro interlocutori. Le lettere che per questo periodo testimoniano l'invio, o presunto tale, delle reliquie romane da parte del pontefice sono solo sei, di cui due riferite allo stesso episodio, lasciando pressoché nella totale incertezza circa la possibilità che si sia sviluppata una strategia consapevole da parte dei protagonisti. La scarsità delle fonti lascia aperte entrambe le possibilità: da una parte, infatti, le lettere sopravvissute potrebbero rappresentare l'intera collezione, o quasi, dei documenti che parlano dei movimenti delle reliquie romane per volontà del pontefice, testimoniando, quindi, uno scarso interesse per questa pratica se, in un secolo, si registrano solo cinque episodi; dall'altra, invece, queste poche lettere potrebbero costituire solo un campione ridotto di una ben più ampia raccolta e che quindi i vescovi si siano accorti della forte valenza della reliquia in forma di dono. L'impressione è che prevalga la richiesta sulla spontanea iniziativa del vescovo romano, e che quindi questi personaggi pongano solo le basi per un futuro sviluppo di uno strumento che, invece, verrà ripreso e sfruttato ampiamente da Gregorio Magno.

² Per un approfondimento, cfr. il volume della rivista *Sanctorum* dedicato al tema: *La tesaurizzazione delle reliquie*, a cura di Sofia Boesch Gajano, in «Sanctorum», 2 (2005).

La lettera che Giustiniano scrive a Ormisda porta alla luce un importante aspetto, perché nel linguaggio del *vir magnificus* le reliquie sono assimilate al dono, specificando che nessun altro *beneficium* o *munus* potrebbe eguagliare le memorie dei santi. Il concetto viene rafforzato dal fatto che in cambio egli invia al pontefice *duo pallia serica* ad ornamento dell'altare dei due santi apostoli, con l'esplicito scopo di riportare alla memoria del pontefice il suo interlocutore³. Giustiniano compie il primo passo per attivare il meccanismo dello scambio di offerte, non solo omaggiando per primo il suo interlocutore, come già aveva fatto in precedenza⁴, ma acquisendo la reliquia alla sfera del dono attraverso il linguaggio; tuttavia, appare chiaro che il rischio di fallimento è alto, tanto che si premura di accompagnare la richiesta con degli ambasciatori, in virtù del fatto che con questa operazione si spostano i *sanctuarium* dalla sfera che compete gli oggetti sacri, inalienabili per principio in quanto donati da Dio, a quella che invece riguarda gli oggetti preziosi⁵. Una simile retrocessione ontologica della reliquia è impensabile, soprattutto in ambiente romano dove vige ancora, e così sarà per molti secoli ancora, il principio di intangibilità dei corpi. Se le reliquie da contatto hanno lo stesso valore di quelle corporee, come sembra dimostrare la loro capacità di compiere miracoli alla stregua dei corpi dei santi⁶, necessariamente esse devono rimanere inalienabili così come lo erano in principio.

La risposta di Ormisda, al contrario, è piuttosto superficiale rispetto a questo punto, riferendo solo l'avvenuta concessione di quanto richiesto in risposta alla viva fede del suo interlocutore, così che Giustiniano ottiene le reliquie e può collocarle nella basilica fatta edificare a Costantinopoli in onore dei due apostoli. Anche le lettere di Pelagio I e di Pelagio II che riportano l'omaggio della reliquia non presentano alcuna riflessione circa la natura della stessa come oggetto sacro e inalienabile, ma viene trattato piuttosto come un oggetto prezioso. Certamente rimane invece enorme il "valore di legame" insito in questo *beneficium* particolarmente pregiato, soprattutto se si considera il rischio che i richiedenti corrono e l'incertezza che la reliquia venga negata in un momento in cui donarla non è così abituale⁷.

Con Gregorio Magno si compie un passo avanti e si sviluppa appieno l'uso politico della reliquia come oggetto particolarmente funzionale alla creazione di un legame personale con i propri interlocutori. Lo strumento principale di questa strategia è la *clavis beati Petri*,

³ Hormisda papa, *Ep. LXXVIII (Exemplum epistolae Justiniani ad Hormisdam)*, ed. Thiel, p. 877.

⁴ Hormisda, *Ep. LVII*, p. 849.

⁵ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Fayard, Paris 1996.

⁶ Sofia Boesch Gajano, *La santità* («Biblioteca Essenziale Laterza», 20), Laterza, Roma-Bari 1999, p. 23.

⁷ Alain Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

verosimilmente una piccola riproduzione in oro della chiave della confessione di S. Pietro, in cui era incluso un frammento delle reliquie dell'apostolo. Lungo tutto il suo pontificato Gregorio invia ben dodici *claves*, generalmente a personaggi d'alto rango e con posizioni di potere, tra cui spiccano la sorella dell'imperatore, il re dei Franchi e il re dei Visigoti. Lungo l'epistolario compaiono altre reliquie, generalmente di Pietro e Paolo, con l'aggiunta di Lorenzo e Pancrazio e raramente di altri, ma nessuna appare significativa come la *clavis*, non solo perché attribuito di Pietro, il più importante santo romano e tra i primi di tutta la cristianità, ma perché rappresenta anche il *mandatum* che Cristo gli avrebbe affidato e che per suo tramite viene in parte ereditato dai vescovi della sua Sede, quindi dai pontefici romani. Attraverso questo piccolo oggetto Gregorio, che consiglia di portarlo al collo, fornisce un utile strumento di salvezza e offre un dono che non può essere in nessun modo eguagliato. Inoltre, crea un legame diretto tra la Chiesa di Roma, nella persona del pontefice in quanto guida e successore di Pietro, e i suoi interlocutori, i regnanti dei regni cattolici occidentali e personaggi vicini all'imperatore. In questo modo vuole tessere una rete relazionale che coinvolga tutti i vertici della cristianità, e contemporaneamente si presenta come unico interlocutore di Pietro, del *ianitor coeli*, perché nessuno, oltre al pontefice romano, può disporre della sua reliquia, quella catena che l'aveva legato durante la sua prigionia e che si era miracolosamente sciolta, così come l'apostolo ha il potere di sciogliere e legare in terra e, successivamente, in cielo.

Se tuttavia il pontefice è l'unico intermediario di Pietro e il solo a poter amministrare le sue reliquie, ciò non significa che egli ne sia anche il proprietario e che ne possa disporre liberamente. L'utilizzo dell'oggetto reliquia nelle relazioni internazionali è infatti legato alla profonda riflessione presente nei suoi *Dialogi*: i corpi dei santi e tutte le reliquie, corporee e da contatto, hanno la capacità di compiere miracoli perché ancora legate all'anima del *vir Dei* che vi ha dimorato e che ora, invece, si trova direttamente ammessa al cospetto di Dio. Non oggetto prezioso, quindi, ma un oggetto sacro, per principio inalienabile. Non si tratterebbe, di conseguenza, di un dono vero e proprio, ma solo di un "prestito", portando all'estremo la teoria di Godelier secondo cui, distinguendo tra "diritto di proprietà" e "diritto d'uso", il donatore non perde mai il vero possesso dell'oggetto donato, mentre il beneficiario acquista solo la possibilità di utilizzarlo⁸. Lo conferma anche il verbo utilizzato per raccontare l'invio della reliquia, *transmitto* o *dirigo*, che non implicano mai un cambiamento di proprietà, quanto

⁸ Maurice Godelier, *L'énigme du don* op. cit.

piuttosto il solo movimento⁹. Per la verità gli stessi verbi sono utilizzati anche nelle lettere di Ormisda, di Pelagio I e di Pelagio II, ma questi pontefici non sembrano cogliere appieno tutte le potenzialità dello strumento, che Gregorio utilizzerà con una programmaticità precedentemente sconosciuta. Egli appare infatti molto più attento nella presentazione dei suoi doni, soprattutto nel caso della *clavis beati Petri*, di cui esplicita sempre il carattere salvifico. I suoi predecessori inviano delle reliquie senza specificare che tipo di rapporto i suoi interlocutori debbano avere con essa e, quindi, con gli stessi pontefici, mentre Gregorio indica come sarebbe opportuna custodirla – suggerisce di portarla al collo – e che precisa funzione essa abbia: così come le catene che avevano legato Pietro si erano sciolte, così adesso questa piccola *benedictio* ha il potere di sciogliere dai peccati. La forma del reliquiario, la *clavis* come piccola riproduzione della chiave della confessione di S. Pietro, non vuole solo alludere all'attributo dell'apostolo, a cui Cristo avrebbe affidato le chiavi del cielo, ma vuole ricordare il reale proprietario della reliquia: la Sede di Roma. Non si tratta quindi di un dono, ma di un non-dono che crea un legame ancora più forte, perché continua a essere proprietà del pontefice¹⁰, ed anzi, nella lettera all'imperatrice Costantina lascia intendere che la reliquia non appartiene neanche alla Sede di Roma o al suo vescovo, perché “vive di vita propria” e si concede solo quando reputa degno il destinatario¹¹. Si crea con il santo un rapporto di dipendenza, in una scala in cui il donatore non solo è superiore al destinatario, ma è proprio soprannaturale¹², per sviluppare quello scambio tra mondo terreno e ultraterreno che caratterizza il rapporto con i morti, e in particolare con i morti illustri quali sono, appunto, i santi¹³.

Tuttavia, i benefici politici per la Sede di Roma e per i suoi vescovi non sono affatto ridimensionati da queste caratteristiche delle reliquie, per due motivi: da una parte il vescovo rimane l'unico amministratore delle reliquie e l'unico intermediario tra il richiedente e il santo, dall'altra il santo è saldamente legato alla sua Sede, tanto più se il suo sepolcro è rimasto inviolato. Le reliquie appartengono quindi ai vari santi, a Pietro, Paolo o Lorenzo, però non solo occorre rivolgersi al vescovo romano per ottenerle, ma si tratta comunque di

⁹ Cfr. *Transmitto*, in *Blaise Patristico*: <http://clt.brepolis.net/dld/pages/QuickSearch.aspx>; *Dirigo (derigo) 2*, *ibid.*

¹⁰ Roman Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XVII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 401.

¹¹ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, IV, 30.

¹² Alain Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Colin, Paris 1993.

¹³ Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)* («Théologie historique»), 103), Beauchesne, Paris, 1997.

santi di Roma, intimamente e indelebilmente legati ad essa. È il vescovo di Roma che decide a chi destinare la reliquia e, quindi, chi può essere considerato degno di questo legame particolare con Pietro e accolto in una ristretta comunità di interlocutori privilegiati con Pietro. Gestire questo rapporto permette al pontefice di avere un certo ascendente sui propri interlocutori, che necessariamente devono conservare il suo favore per non essere esclusi dalla comunità che risponde all'autorità di s. Pietro. Chiunque volesse entrare in questo gruppo di privilegiati doveva, almeno in linea teorica, allinearsi alla volontà del pontefice, *conditio sine qua non* si poteva essere graditi all'apostolo.

L'idea di pubblicità¹⁴, in particolare, permette al pontefice di far acquistare valore al suo dono, perché se, così come suggerito da Gregorio, viene indossata e mostrata, la *clavis* diventa un segno immediatamente riconoscibile del rapporto intimo con Pietro e, di conseguenza, con Roma. È questa la strategia adottata con l'imperatore Maurizio da Gregorio, che cerca di volgere a proprio favore la corte constantinopolitana: da una parte attraverso il dono della *clavis*, include i personaggi dell'*entourage* imperiale nella comunità degli interlocutori di Pietro, creando un clima di favore condiviso nei confronti di Roma; dall'altra circonda l'imperatore di "amici" dell'apostolo Pietro, mostrando gli alleati del vescovo all'interno della stessa corte. Affinché l'imperatrice Costantina, così desiderosa di ricevere le reliquie romane, sia accettata in questa "società" particolare, la coppia imperiale deve dimostrarsi favorevole alle posizioni di Roma e riconoscere il ruolo guida della Sede apostolica.

D'altra parte, anche il destinatario della *clavis* ha dei benefici da questo dono particolare: la piccola chiave-reliquario rappresenta, infatti, anche le chiavi del cielo affidate da Cristo a Pietro, e quindi, in un certo senso, permettono di agevolare il raggiungimento della Salvezza, come ben spiegato dalle lettere di Gregorio. È abbastanza verosimile che gli interlocutori del pontefice ambissero a ricevere un simile oggetto salvifico, ma viene più volte ribadito che sono chi ne è degno può possederlo. Di conseguenza, esibire la *clavis* significa anche mostrare il riconoscimento di una condotta retta che rende meritevoli agli occhi dell'apostolo. A quest'appartenenza alla schiera dei giusti, si aggiunge anche il riconoscimento dell'ingresso in quel gruppo di interlocutori privilegiati della Sede romana, che così potevano vantare un rapporto diretto con l'apostolo e con il pontefice. Per i re dei regni occidentali, inoltre, ricevere la *clavis* può avere un valore ancora più significativo, perché attraverso di essa

¹⁴ Jürgen Hannig, «*Ars donandi*». Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 37 (1986), pp. 149-62.

possono sentirsi accettati dal vescovo romano e riconosciuti nel loro governo. È il caso di Reccaredo che un anno dopo essere diventato re dei Visigoti abbraccia la fede cattolica e ripudia l'arianesimo, provocando la ribellione di alcune regioni; la *clavis* consente al re di mostrare ai suoi nemici il legame non solo con Roma, ma con l'apostolo Pietro, confermando la legittimità delle proprie posizioni¹⁵.

Fatto salvo il principio secondo cui la reliquia non viene mai realmente donata, ma solo concessa in uso, occorre fare alcune considerazioni riguardo la rete in cui questo "prestito" viene ad inserirsi. Innanzitutto quel che appare chiaro è che la reliquia non solo non può rappresentare il primo contatto, ma deve essere inviata solo dopo che il rapporto si è consolidato¹⁶. Ne è chiara testimonianza il racconto della miracolosa *clavis* rinvenuta dal re dei Longobardi Autari – e forse inviata da Gregorio ad Agilulfo –, che duplicata viene rispedita al mittente¹⁷, negando totalmente ogni legame con il donatore. Proprio per il forte significato che è insito nella reliquia romana, e ancor più forte nella *clavis beati Petri*, il destinatario deve accettare un vincolo particolarmente impegnativo perché si crea un debito ineguagliabile, che può essere solo rifiutato, fisicamente con la restituzione o spiritualmente con un atteggiamento apertamente conflittuale, e mai saldato. Proprio a partire da questo principio, Gregorio evita di inviarla ai sovrani coi quali i rapporti sono più difficili: ai re degli Angli non invia reliquie, coi quali non ci sono frequenti contatti, così come ai re dei Longobardi, con cui i rapporti sono tesi a causa della difficile situazione italiana. Analogamente non invia la *clavis* all'imperatore Maurizio, che pure conosce bene, ma piuttosto la dona a personaggi a lui vicini, coi quali è più facile avere un rapporto più stretto e meno formale, in alcuni casi una vera amicizia. Con alcuni dei destinatari delle sue lettere costantinopolitane, infatti, Gregorio dimostra di avere intessuto un rapporto stretto, probabilmente durante gli anni in cui si trovava nella capitale come apocrisario; almeno tre delle *claves* donate agli interlocutori orientali sono dirette a questo gruppo di "amici", testimoniando come la reliquia possa acquisire un valore anche all'interno dei rapporti d'amicizia, pur non escludendo una valenza politica, perché gli stessi personaggi si trovavano poi alla corte imperiale.

I successori di Gregorio, pur ereditando l'immenso patrimonio di relazioni internazionali da una parte e di portati simbolici della reliquia come dono dall'altra, si muovono in un

¹⁵ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, IX, 228; 229.

¹⁶ Alain Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchand*, Éditions Syllepse, Paris 2007, pp. 162-164.

¹⁷ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, VII, 23.

contesto politico mutato e instabile, che non consente di sfruttare appieno quanto raggiunto in precedenza. Si continua, così, a valorizzare il culto dei santi a Roma, con una novità importante nel momento in cui, a causa della pericolosità del suburbio romano, i corpi iniziano a essere disseppelliti e traslati all'interno delle mura per essere poi collocati nelle chiese cittadine, con l'eccezione di alcuni grandi santi – sempre e soprattutto Pietro, Paolo, Lorenzo, Agnese e Pancrazio – che continuano a essere venerati presso le loro tombe e le monumentali basiliche sopra edificate. Inoltre, la reliquia come dono appare in alcune delle poche lettere papali del VII e dell'VIII secolo, carica degli stessi significati che le aveva attribuito Gregorio. La *clavis*, in particolare, continua ad avere un ruolo importante, acquisendo anche un significato più esplicitamente di legittimazione, come sembrano suggerire gli omaggi al re e alla regina di Northumbria, Oswiu e Eanflæd, e al maestro di palazzo Carlo Martello, ma anche il mancato dono al re dei Visigoti Erwig, che Leone II esclude dai destinatari del dono della *clavis* preferendogli il vescovo di Toledo Quirico e il conte Simplicio. Il carattere personale del rapporto con la Sede romana ne esce rafforzata: da una parte la reliquia lega la Chiesa anglosassone direttamente a Roma, dall'altra suggerisce ai nuovi detentori del potere all'interno del regno franco di porsi come protettori del *populus peculiaris* di Pietro, che corrisponde agli abitanti di Roma e della sua diocesi. Rispetto all'età di Gregorio si fa così un ulteriore passo avanti, perché la *clavis* diventa parte attiva della legittimazione e non più solo un riconoscimento. Gregorio Magno, infatti, aveva inviato la preziosa *benedictio* a sovrani già saldamente insediati al potere che governavano su popolazioni di rinomata fede cattolica quali Childeberto e Reccaredo: non modifica in alcun modo lo *status quo*, ma si limita a rendere visibile e a confermare un contenuto già implicitamente presente. I pontefici successivi, invece, si rivolgono a interlocutori che non rispondono a queste caratteristiche: Vitaliano include i re di Northumbria nel gruppo dei re cattolici che gravitano intorno a Roma – insieme ai Franchi e ai Visigoti¹⁸ –, nonostante la fede cattolica sia dei sovrani che della popolazione abbia dimostrato negli anni una certa scostanza; Gregorio III suggerisce il passaggio definitivo del potere dalla dinastia merovingia a Carlo Martello, donando al maestro di palazzo un oggetto che precedentemente era stato destinato ai re legittimi; infine Leone II nega Erwin il dono della *clavis*, escludendolo da una comunità in cui, teoricamente, i sovrani visigoti erano entrati proprio a partire dal dono di Gregorio Magno a Reccaredo.

¹⁸ Quando scrive Vitaliano, i sovrani visigoti erano saldamente di fede cattolica; cfr. Roger Collins, *Visigothic Spain (409-711)*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 64-91.

Legittimare o disconoscere attraverso il dono della reliquia significa, quindi, selezionare le identità degli attori in campo¹⁹: Vitaliano invia la reliquia a Oswiu e Eanflæd, re di Northumbria, e ne sancisce l'ingresso nella sfera della cristianità ortodossa occidentale, che riconosce la propria guida nel vescovo di Roma²⁰, Erwig è scalzato dalla sua posizione di guida del suo popolo, sostituito dai suoi collaboratori cattolici²¹, Carlo Martello viene quasi riconosciuto re²², ricevendo la reliquia, che un tempo Gregorio aveva inviato a Childeberto²³. Particolarmente significativo è proprio quest'ultimo caso, in cui, con la reliquia, il maestro di palazzo franco, che di fatto esercita ormai il potere al posto dei re merovingi, ottiene addirittura una nuova identità completamente differente dalla precedente, sancendo il passaggio da una dinastia all'altra.

Contemporaneamente, però, l'invio della reliquia consente ai vescovi di ribadire la propria posizione, non tanto in quanto ne sono gli unici dispensatori legittimi, ma proprio perché, attraverso il dono, non si collocano sullo stesso piano di chi la riceve, ma in qualche modo al di sopra, creando una gerarchia basata sulla superiorità del donatore rispetto al destinatario per la natura stessa dell'omaggio²⁴. D'altronde, in una società in cui la generosità forzata rappresenta una componente importante²⁵, il vescovo di Roma è in qualche modo "obbligato" a diffondere queste sue ricchezze, e proprio attraverso la loro distribuzione dimostra il proprio prestigio.

Tuttavia, risulta impossibile capire se questi significati simbolici della *clavis* – ovvero il suo potere di dare legittimità ai sovrani e quello di mostrare la subordinazione, per lo meno spirituale, a Roma – fossero del tutto consapevoli e ben consolidati e mostrassero una linea di condotta condivisa o se non si sia invece trattato di episodi sporadici e determinati dalle singole personalità dei vescovi, perché basare la ricostruzione su pochi casi appare per lo meno azzardato. L'ingente perdita di documentazione, unita alla contrazione delle potenzialità diplomatiche di Roma, dovuta a una situazione di forte tensione con i Longobardi, restituisce però tre modelli esemplari, su cui si possono in ogni caso intravedere le tracce della tappa del processo che da Ormisda a Gregorio III carica la *clavis beati Petri* di importanti contenuti.

¹⁹ Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité: «homo donator versus homo oeconomicus»*, La découverte-Boreal, Paris-Montreal 2000.

²⁰ Vitaliano papa, *Epistola v*, in *PL*, LXXXVII, col. 1005; Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 29, 5.

²¹ JE, nrr. 2119-22.

²² *Codex Carolinus*, 1, in *MGH, Epp.*, vol. III, pp. 478-79.

²³ Gregorius I papa, *Registrum epistolarum*, VI, 6.

²⁴ Alain Testart, *Des dons et des dieux* op. cit.

²⁵ Georges Duby, *Guerriers et paysans (VI^e-XI^e siècles). Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris 1973.

Con l'età carolingia si ha un significativo ritorno all'uso massiccio delle reliquie così come si era visto due secoli prima in Gregorio Magno. A Roma si completa il processo di salvaguardia dei corpi gloriosi, che vengono definitivamente traslati in città con la creazione di veri e propri tesori. Leone III crea un'imponente raccolta di reliquie in una cappella presso il Laterano, tanto ricca da acquisire, nel XIII secolo, l'appellativo di *Sancta Sanctorum*, il santuario per eccellenza della cristianità, certamente anche per il successivo arrivo dell'immagine acheropita di Cristo²⁶. I pontefici a cavallo tra VIII e IX secolo continuano ad essere dispensatori di reliquie – è il caso di Leone III che invia la reliquia di s. Cesario a Riculfo di Magonza²⁷, ma soprattutto che consacra una cappella del palazzo reale di Carlo Magno durante la sua visita a Paderborn, e vi colloca le reliquie che aveva portato con sé da Roma²⁸ – ma in realtà saranno più preoccupati a difendere le reliquie che venivano sottratte dai regnanti Franchi per arricchire di sacralità le proprie città – è invece il caso di Eugenio II, che nell'826 deve cedere alle pressioni di Ludovico e permettere che Sebastiano sia traslato a Soissons²⁹ –.

L'esempio fu poi seguito, soprattutto, da Carlo Magno e dai suoi successori, che si preoccupano di raccogliere le reliquie per dotare i centri di devozione franchi del materiale necessario a diventare degli efficienti poli culturali³⁰. Molte chiese, infatti, vengono dotate di un tesoro sacro, generalmente in occasione della consacrazione, come nel caso di Sens in Borgogna³¹. Quest'ultima, in particolare, riceve un ricchissimo catalogo di reliquie, che presenta un impressionante numero di santi della prima età cristiana, di origine romana, gallo-romana, franca, non solo martiri ma anche vescovi, monaci e militari, tra cui probabilmente

²⁶ Mario Sensi, *Alle radici della committenza santuariale* op. cit., pp. 209-10.

²⁷ Leo III, *Epistolae*, in *MGH, Epp.*, v, p. 67.

²⁸ Paolo Delogu, *Leone III*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 695-704.

²⁹ *Annales regni Francorum*, 826, in *MGH, SS. rer. Germ. N.S.*, VI, p. 171.

³⁰ Heinrich Schiffers, *Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt. Ein pippinisches Reliquiengrab unter dem Marienaltar der Aachener Pfalzkapelle* («Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen», 10), Volk, Aachen 1951; Marcelin Defourneaux, *Saint-Jacques et Charlemagne. Le pèlerinage et les légendes épiques françaises*, in *AA. VV., Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X^e siècle à nos jours*, Archives Nationales, Paris, 1965, pp. 105-109; Friedrich Prinz, *Stadrömische-italienische Märtyrreliquien und fränkische Reichsadel in Maas-Moselraum*, in «Historisches Jahrbuch», 87 (1967), pp. 1-25; Hedwig Rökelein, *ÜberHagio-Geo-Graphien: Mirakel in Translationenberichten des 8. und 9. Jahrhunderts*, in *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* («Beiträge zur Hagiographie», 3), hrsg. von Martin Heinzmann, Klaus Herbers, Dieter Bauer, Steiner, Stuttgart 2002, pp. 166-79; Rosamond McKitterick, *Charlemagne. The formation of a European identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 326-30.

³¹ Patrick Geary, «*Furta sacra*». *Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 28-43.

c'era anche una reliquia di Pietro³². Inoltre anche Alcuino, personaggio importante per lo sviluppo culturale del regno di Carlo, fu un grande collettore di reliquie, che spesso compaiono come dono nelle sue lettere. Nel 792 e nel 796 scrive ad Angilberto, primicerio della cancelleria pontificia, affinché gli invii le reliquie dei santi romani, con parole di supplica e occupando quasi l'intero spazio delle lettere³³, ma si rivolge anche a Paolino, patriarca di Aquileia, ad Aginone, vescovo di Costanza, e Arnone, vescovo di Salisburgo³⁴. Tuttavia, la strategia carolingia appare più complessa, perché parallelamente a questi lasciati e a queste collezioni "private", si svolge una lunga serie di traslazioni, a cui seguono la composizione delle *translationes*, con lo scopo di rafforzare la sacralità dell'autorità prima regia e poi imperiale³⁵. Non si tratta quindi di un'accettazione passiva del modello romano, ma lo si integra attraverso i racconti dei viaggi dei santi, che permettono, analogamente alla reliquia inviata in dono, di creare un vincolo con il promotore della traslazione, che si identifica spesso con l'imperatore che desidera ribadire la propria autorità in un determinato territorio. La strategia carolingia, quindi, si articola in tre punti: la creazione di tesori sacri presso alcuni centri, con lo scopo di creare poli culturali che aiutassero a sancire la sacralità della dinastia franca; l'utilizzo della reliquia come dono per i propri interlocutori, per rinsaldare i legami; le *translationes*, intese sia come viaggi dei santi sia come testi, che accompagnano la conquista "territoriale" da parte del sovrano.

Per quel che riguarda, invece, specificamente la *clavis beati Petri*, la versione rivista degli *Annales regni Francorum* parla del suo invio a Carlo Magno da parte di Leone III, che nel 796 avrebbe inviato al re un'ambasceria con le «claves confessionis sancti Petri ac vexillum Romanae urbis cum aliis muneribus»³⁶, ripetendo quanto già aveva fatto Gregorio III con Carlo Martello. Pochi anni prima dell'incoronazione a imperatore, quindi, il papa decide di onorare il re dei Franchi con la reliquia che ormai sembra essere definitivamente un simbolo della legittimazione, così come Gregorio aveva anticipato il passaggio di potere dai Merovingi ai Pipinidi. Inoltre, i legati sono inviati a Carlo per informarlo dell'elezione di

³² Maurice Prout, *Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens*, in «Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France», ser. 6, 9 (1989/1900), pp. 129-72.

³³ «Insuper, carissime frater, devotissime te flagito, ut dona dulcissima et mihi multum necessaria, id est sanctorum reliquias, mihi vel aliquas transmittere curaveris. Hilarem enim datorem diligit Deus. Qui te habundare faciat in omni bono et inter sanctorum gloriam constituat, quorum mihi reliquias tua benivolentia dirigat», in Alcuinus, *Epistolae*, 11, in *MGH, Epp.*, IV, p. 37. La seconda lettera si trova in Alcuinus, *Epistolae*, 97, in *MGH, Epp.*, IV, pp. 141-42.

³⁴ Alcuinus, *Epistolae*, 28; 75; 146, in *MGH, Epp.*, IV, pp., rispettivamente, 70; 117-18; 235-36.

³⁵ Giorgia Vocino, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 44/2 (2008), pp. 207-55.

³⁶ *Annales regni Francorum*, in *MGH, SS. rer. Germ.*, VI, p. 99.

Leone a seguito della morte di Adriano, presentando al re il nuovo pontefice attraverso l'omaggio, tra i numerosi doni, della chiave-reliquiario: si tratta anche in questo caso di una doppia legittimazione, perché da una parte Leone riconosce Carlo quale suo interlocutore, dall'altra invece si presenta quale vicario di Pietro³⁷, l'unico a poter gestire le reliquie dell'apostolo e interpretarne, quindi, la volontà. Sempre nella consapevolezza che qualcosa potrebbe perdersi con la scomparsa di parte della documentazione, sembra che la *clavis* abbia assunto un ruolo particolare nel legittimo riconoscimento tra la monarchia Franca e il papato, assumendo un'accezione che manca alle precedenti donazioni, perché in Gregorio, Vitaliano e Leone II non c'è tanto il significato di legittimazione della sovranità, quanto piuttosto della presenza e dell'accettazione dei loro interlocutori all'interno comunità cattolica. Con Gregorio III e con Leone III, invece, la *clavis* legittima l'interlocutore non più come membro della cristianità, ma addirittura come sovrano del suo popolo, perché anche Carlo Magno riceverà di lì a poco il titolo d'imperatore. Come la *clavis* di Gregorio sanciva il passaggio di Carlo Martello da maestro di palazzo a re, così ora la *clavis* di Leone prefigura la transizione di Carlo Magno da re a imperatore, ponendolo al di sopra degli altri re occidentali.

Questa breve presentazione dello sviluppo dell'utilizzo della reliquia in età carolingia, in cui si accennano appena le diverse linee di condotta, ha il solo scopo di giustificare l'interruzione della ricerca con Paolo I, proprio alla vigilia dell'ascesa di Carlo Magno. In considerazione del fatto che il passaggio tra il periodo che questo lavoro ha preso in esame, un lungo *continuum* in cui si sviluppa un modello che piano piano si afferma, e l'età carolingia presenta delle forti discontinuità, pur conservando dei caratteri visibilmente affini, e poiché la materia sarebbe troppo complessa per trattarla congiuntamente a questo già esaminato, non si vuole correre il rischio di costruire una trattazione non abbastanza dettagliata e che svilisca l'argomento. Occorrerebbe, invece, dedicare uno studio altrettanto particolareggiato, con la consapevolezza che l'esposizione dell'oggetto richiederebbe uno spazio analogo, se non superiore, per sviluppare con sufficiente attenzione ognuna delle strategie qui appena accennate.

³⁷ Per l'attributo *vicarius Petri* riferito al vescovo di Roma, cfr. Michele Maccarrone, «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in ID. (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

- ALCUINUS, *Epistolae: Alcuini sive Albini pistolae*, edidit Ernestus Dümmler, in *MGH, Epp.*, iv (*Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, vol. 1), apud Weidmannos, Berolini 1895, pp. 1-481.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus: Ambrosius von Mailand, De virginibus* (Fontes Christiani, 81), hrgb. von Peter Duckers, Brepols, Turnhout, 2009.
- Id., *Epistolae: recesuit Otto Faller*, Città Nuova, Roma, 1988.
- Annales regni Francorum*: edidit Fredricus Kurze, in *MGH, SS. rer. Germ.*, vol. vi (*Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiore et Einhardi*), Impensis Bibliopoli Hahniani, Hannoverae 1895.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones: Discorsi (273-340/A), Sui santi: testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine sant'Agostino; introduzione di Antonio Quacquarelli; traduzione, note e indici di Marcella Recchia*, Nuova biblioteca agostiniana-Città nuova, Roma 1986.
- AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, *Peristephanon: in Carmina*, edidit Mauricii P. Cunnigham (*CCSL*, 126), Brepols, Turnhout 1966.
- BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum: Storia degli Inglesi*, a cura di Michael Lapidge, traduzione di Paolo Chiesa, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Milano 2010.
- BONIFATIUS WINFRIDUS, *Epistolae: Sancti Bonifatii et Lulli epistolae*, edidit Micheal Tangl, in *MGH, Epp. sel.*, vol v (*Die Briefen des heiligen Bonifatius und Lullus*), apud Weidmannos, Berolini 1916.
- Catal. episc. Neapol.: Catalogus episcoporum Neapolitanorum*, edidit Georg Waitz, in *MGH, SS rer. Lang.*, vol. 1 (*Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*), Hannoverae 1878, pp., 436-39.
- Codex carolinus*: edidit Wilhelmus Guntlach, in *MGH, in Epp.*, vol. III (*Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, vol. 1), apud Weidmannos, Berolini 1892, pp. 469-657.
- Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367. usque ad a. 553. datae: Avellana quae dicitur collectio*, recensuit O. Guenther, G. Freytag, Lipsiae 1895.
- Continuationes chronacarum Fredegarii: Chronacarum quae dicitur Fredegarii Scholastici Continuationes*, edidit Bruno Krusch, in *MGH, SS. rer. Merov.*, II (*Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*), pp. 168-93.
- Continuationes isidoriana Hispanica: in Continuationes isidoriana Byzantia, Arabica et Hispana*, edidit Theodor Mommsen, in *MGH, Auct. Ant.*, vol. XI (*Chronica minora saecula IV.V.VI.VII*, vol. II), apud Weidmannos, Berolini 1894, pp. 334-69.
- Corpus Iuris Civilis. Digesta: Digesta Iustiniani Augusti*, ediderunt Paul Krüger, Theodor Mommsen, apud Weidmannos, Berolini 1868.
- DAMASUS I PAPA, *Epigrammata Damasiana: Anthologiae Latinae supplementa*, vol. 1 (*Damasi epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea*), edidit Maximilianus Ihm, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1895; **Epigrammata Damasiana* («Sussidi allo studio delle antichità cristiane», 2), edidit Antonius Ferrua, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1942.

BIBLIOGRAFIA

- De locis sanctis martyris quae sunt foris civitatis Romae*: in *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. II, Tipografia del Senato, Roma 1942, pp. 101-31.
- De unctione Pippini regis*: edidit Georg Waitz, in *MGH, SS.*, vol. XV/1 (*Supplementum tomorum I-XII, pars III. Supplementum tomi XIII*), Impensis Bibliopoli Hahniani, Hannoverae 1887, p. 1.
- Decretum Gelasianum*: Ernst von Dobschütz, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» in kritischem Text* («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 38/4), Hinrichs, Leipzig 1912.
- Depositio episcoporum*: *in *Le «Liber Pontificalis»*, vol. I, éd. par Louis Duchesne, Ernest Thorin, Paris 1886, pp. 10-12; in *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. I, Tipografia del Senato, Roma 1940, pp. 12-16.
- Depositio martyrum*: *in *Le «Liber Pontificalis»*, vol. I, éd. par Louis Duchesne, Ernest Thorin, Paris 1886, pp. 10-12; in *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. I, Tipografia del Senato, Roma 1940, pp. 17-28.
- De unctione Pippini. Clausola de Pippini regis*, edidit Bruno Krusch, in *MGH, SS. rer. Merov.*, 1/2 (*Gregorii Turonensis opera*, II: *Miracula et opera minora*), pp. 15-16; *De unctione Pippini regis nota monachi sancti Dionysii*, edidit Georg Waitz, in *MGH, SS.*, XV/1, p. 1.
- Edictum Theodorici*: a cura di Giulio Vismara, *Scritti di storia giuridica*, vol. I (*Fonti del diritto dei regni germanici*), Giuffè, Milano 1987, pp. 1-338.
- Epistolae pontificum: Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, vol. I, recensuit et edidit Andreas Thiel, G. Olms, Hildesheim-New York 1974.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (SCh, 31; 41; 55; 73; 73bis), texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy, Les Éditions du Cerf, Paris, 1952-1993.
- GREGORIUS I PAPA, *Dialogi: Dialoghi* («Opere di Gregorio Magno», 4), a cura di Benedetto Calati, Attilio Stendardi, Città Nuova, Roma 2000; **Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, 2 voll., a cura di Salvatore Pricoco, Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Milano 2005.
- ID., **Registrum Epistolarum: Gregorii I papae Registrum Epistolarum*, ediderunt Paul Ewald e Ludo-Moritz Hartmann, in *MGH, Epp.*, vol. I-II, apud Waidmannos, Berolini 1887-1893; *S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum* (CCSL, 140-140A), edidit Dag Norberg, Brepols, Turnhout 1982; *Lettere* («Opere di Gregorio Magno», V/1-4), 4 voll., a cura di Vincenzo Recchia, Città Nuova, Roma 1996-1999.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in Gloria Martyrum*: ediderunt W. Arndt et B. Krusch, in *MGH, SS. rer. Merovi.*, vol. 1/2 (*Gregorii Turonensis opera*, II: *Miracula et opera minora*) Hannoverae, Hahn, 1885, pp. 34-111.
- GULIELMUS MALMESBURIENSIS, *Gesta pontificum Anglorum: Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis pontificum Anglorum libri quinque* («Rerum Britannicarum Medii aevi scriptores», 52), edidit N.E.S.A. Hamilton, Milwood, Kraus reprint, 1964.
- ID., *Gesta regum Anglorum*: in *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. II, Tipografia del Senato, Roma 1942, pp. 133-53.
- HIERONIMUS, *De viris illustribus: Liber de viris illustribus*, hrsg. von Ernest Cushing Richardson, Hinrichs, Leipzig, 1896.
- ID., *In Ezechielem: Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* (CCLS, 75), edidit Francois Glorie, Brepols, Turnhout, 1964.
- HORMISDAS PAPA, *Epistolae*: in *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, vol. I, recensuit et edidit Andreas Thiel, G. Olms, Hildesheim-New York 1974, pp. 739-993.
- IOHANNES DIACONUS, *Vita Gregorii*: in *PL*, vol. LXXV, apud editorem, Parisiis 1849, coll. 60-242.
- Leges Visigothorum*: edidit Karolus Zeumer, in *MGH, LL. nat. Germ.*, vol. I (*Leges Visigothorum*), impensis

- Bibliopolii Hahniani, Hannoverae-Lipsiae 1902.
- LEO I MAGNUS, *Sermones: Sancti Leonis Magni romani pontificis Tractatus septem et nonaginta* (CCLS, 138/138A), 2 voll., edidit Antoine Chavasse, Brepols, Turnholti 1973.
- ID., *Epistolae*: in *PL*, vol. LIV, apud editorem, Parisiis 1865, coll. 593-1218; *Concilium universale chalcedonense* («Acta conciliorum oecumenicorum», 2), edidit Eduard Schwartz, vol. IV (*Leonis papae I epistularum collectiones*), Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.
- LEO III, *Epistolae*: in *Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludowico Pio regnantibus scriptae*, edidit Karolus Hampe, in *MGH, Epp.*, v (*Epistolae Karolini aevi*, vol.), pp. 1-84.
- Libellus de ecclesis Claromontani*: edidit Wilhelmus Levison, in *MGH, SS rer. Merov.*, vol. VII (*Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, v), Impensis Bibliopolii Hanhaini, Hannoverae-Lipsiae 1920, pp. 454-67.
- Liber diurnus: Liber diurnus romanorum pontificum*, hrsg. von Hans Förster, Francke, Bern 1958.
- Liber Pontificalis: *Le «Liber Pontificalis»*, éd. par Louis Duchesne, Ernest Thorin, Paris 1886; *Liber Pontificalis*, edidit Theodor Mommsen, in *MGH, Gesta pontificum romanorum*, vol. I, pars prior, apud Weidmannos, Berolini 1898.
- Martyrologium Hieronymianum: Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quenti*, Iohannes Baptista De Rossi, Ludovicus Duschene, in *AA. SS.*, Nov., II, 1.
- Notitia ecclesiarum urbis Romae*: in *Codice topografico della città di Roma* («Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo»), a cura di Roberto Valentini, Giuseppe Zucchetti, vol. II, Tipografia del Senato, Roma 1942, pp. 67-99.
- PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Sancti Ambrosii*: in *PL*, vol. XIV, apud editorem, Parisiis 1854, coll. 27-46.
- PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*: ediderunt Ludwig Bethmann, Georg Waitz, in *MGH, SS. rer. Lang.*, vol. I (*Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*), Hannoverae 1878, pp. 12-187.
- ID., *Homiliae de sanctis*: in *PL*, vol. XCV, apud editorem, Parisiis 1851, coll. 1457-566.
- ID., *Vita Gregorii: Vita Sancti Gregorii Magni*, a cura di Sabina Tuzzo, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002.
- PELAGIUS I PAPA, *Epistulae: Pelagii I papae epistulae quae supersunt (556-561)* («Scripta et documenta», 8), ediderunt Pius M. Gassó, Columba M. Battle, Abbadia Montiserrati, Montiserrati 1956.
- PELAGIUS II PAPA, *Epistolae*: in *Epistolis aevi Merovingici collecta*, edidit Wilhelmo Gundlach, in *MGH. Epp.*, vol. III, (*Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, vol. I), pp. 434-68.
- QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*: in *Opera* (CCSL, 1), ediderunt J.G.P. Dekkers et al., Brepols, Turhout, 1954.
- SOCRATE SCOLASTICO, *Historia Ecclesiastica: Kirchengeschichte*, hrsg. von Günther Christian Hansen, Berlin, Akademie Verlag, Berlin, 1995.
- VENANTIUS HONORIUS CLEMENTIANUS FORTUNATUS, *Carminum Epistularum Expositionum libri*: in *MGH, Auct. Ant.*, vol. IV/1 (*Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera poetica*).
- VICTRICIUS ROTHOMAGENSIS, *De laude sanctorum*: (CCSL, 64) cura et studio I. Mulders et R. Demeulaneare, Brepols, Turnhout, 1985.
- Vita Amandi episcopi II auctore Milone*: edidit Bruno Krusch, in *MGH, SS. rer. Merov.*, vol. V (*Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, vol. III), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae-Lipsiae pp. 450-83.
- VITALIANUS PAPA, *Epistolae*: in *PL*, LXXXVII, apud editorem, Parisiis 1861, coll. 997-1010.

2. *Studi*

- ABELS Richard, *The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics*, in «Journal of British Studies», 23 (1984), pp. 1-25.
- AIGRAIN René, *L'hagiographie: ses sources, ses methodes, son histoire*, Bloud & Gay, Poitiers 1953.
- AMANN Émile, *L'affaire de Nestorius vue de Rome*, in «Revue des Sciences Religieuses», 23 (1949), pp. 5-37, 207-44; 24 (1950), pp. 28-52, 235-65.
- ANDALORO Maria, *L'icona cristiana e gli artisti*, in «Aurea Roma» [v.], pp. 416-24.
- EAD., *Le icone a Roma in età preiconoclasta*, in *Roma fra oriente e occidente. Atti della XLIX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (19-24 aprile 2001)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 719-55.
- ANDREOLLI Maria Pia, *Considerazioni sul Regno di Agilulfo e Adalaldo*, in «Ricerche medievali», 2 (1967), pp. 31-63.
- ANGELELLI Claudia, *La basilica titolare di S. Pudenziana. Nuove ricerche*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2010.
- ANGENENDT Arnold, «*Mensa Pippini regis*». *Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in Sankt Peter*, in GATZ Erwin (hrsg. von), *Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico. 1876-1976. Beiträge zu seiner Geschichte*, Herder, Freiburg 1977, pp. 52-68.
- ID., *Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796)*, in «Historisches Jahrbuch», 100 (1980), pp. 1-94.
- ID., *Sühne durch Blut*, in «Frühmittelalterliche Studien» 18 (1984), pp. 437-67.
- ID., «*Corpus incorruptum*». *Eine Leitidee der mittelalterliche Reliquienverehrung*, in «Saeculum» 42 (1991), pp. 320-48.
- ID., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Oscar Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1994.
- ANTON Hans, *Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d'Agaune* («Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters», 4), Walter De Gruyter, Berlin-New York 1975.
- ARGIOLAS Domenico, *Aspetti dell'opera evangelizzatrice di papa Gregorio Magno nei confronti della Sardegna*, in «Theologica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», 2 (1993), pp. 239-76.
- ARNALDI Francesco, *A proposito del «Decretum Gelasianum»*, in *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965, pp. 26-28.
- ARNALDI Girolamo, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in «Bullettino per l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 68 (1956), pp. 33-89.
- ID., *La nascita dello Stato della Chiesa*, Utet, Torino 1987.
- ID., *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*, in *Europa medievale e mondo bizantino: contatti effettivi e possibilità di studi comparati. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH, (Montreal, 29 agosto 1995)* («Nuovi studi storici», 10), a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1997, pp. 163-77.
- ARONSTAM Robin Ann, *Penitential pilgrimages to Roma in the early Middle Ages*, in «Archivum historiae pontificiae», 13 (1975), pp. 65-83.
- AUGENTI Andrea, «*Ipsi lapides ululant nobiscum*». *Il suburbio sud orientale di Roma tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes», 103/1 (1991), pp. 42-82.
- AZZARA Claudio, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 97 (1991), pp. 1-74.
- ID., «*Pater vester, clementissimus imperator*». *Le relazioni tra i Franchi e Bisanzio nella prospettiva del papato del VI secolo*, in «Studi Medievali», ser. III, 36/1 (1995), pp. 303-320.

- ID., *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)* («Testi, studi, strumenti», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997.
- ID., *L'Italia dei barbari*, Il Mulino, Bologna 2002.
- ID., *Il papato nel Medioevo* («Universale Paperbacks Il Mulino», 515), Il Mulino, Bologna 2006.
- ID., *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in CHAZELLE Celia (ed. by), *The crisis of the Oikoumene. The Three chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean* («Studies in the early Middle Ages», 14), Catherine Cubitt, Brepols, Turnhout 2007, pp. 209-22.
- ID. (a cura di), *Gregorio Magno, l'impero e i «regna». Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli Studi di Salerno, Osservatorio dell'Appennino Meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, SISMELE-Editoni del Galluzzo, Firenze 2008.
- BAGATTI Bellarmino, *Il cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adauto presso la via Ostiense*, («Roma sotterranea cristiana», 1), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1936.
- BALTOYANNI Chryssanthia, *The mother of God in portable icons*, in VASSILAKI Maria (ed. by), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine art*, Skira, Milano 2000, pp. 139-53.
- BARDY Gustave, *Pèlerinages a Rome vers la fin du VI^e siècle*, in «Analecta Bollandiana», 67 (1949), pp. 224-35.
- BARUFFA Antonio, *Le catacombe di San Callisto. Storia, archeologia, fede*, Elle Di Ci, Leumann (Rivoli) 1988.
- ID., *Giovanni Battista de Rossi. L'archeologo esploratore delle catacombe*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- BATIFFOL Pierre, «*Cathedra Petri*». *Études d'histoire ancienne de l'Église*, Les Édition du Cerf, Paris 1938.
- BEAUCAMP Joëlle, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*, 2 voll., De Boccard, Paris 1990-1992.
- BERTELLI Carlo, *La Madonna del Pantheon*, in «Bollettino d'arte», 46 (1961), pp. 24-32.
- BERTOLINI Ottorino, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* («Storia di Roma», 9), Cappelli, Bologna 1941.
- ID., *Il problema delle origini del potere temporale dei papi nei suoi presupposti teoretici iniziali: il concetto di «restituito» nelle prime cessioni territoriali della Chiesa di Roma (756-757)*, in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a cura di Ottavio Banti, vol. I, Il telegrafo, Livorno 1968, pp. 487-547 [originariamente pubblicato in *Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia ecclesiastica* («Lateranum. Nova series», 14/1-4; 15/1-4), vol. I, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Romae 1948, pp. 103-71].
- ID., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e Benevento. I. Gregorio Magno*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6 (1952), pp. 1-46.
- ID., *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia*, in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a cura di Ottavio Banti, vol. I, Il telegrafo, Livorno 1968, pp. 265-310 [originariamente pubblicato in *Caratteri del secolo VII in Occidente. Atti della V settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 23-29 aprile 1957)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1958, pp. 733-84].
- ID., *Agilulfo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 389-97.
- ID., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo. Atti della XIV settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (14-19 aprile 1966)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1967, pp. 327-63.
- ID., *Il «Liber pontificalis»*, in *La storiografia altomedievale. Atti della XVII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1969)*, vol. I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1970, pp. 417-23.
- ID., *Roma e i Longobardi*, Istituto di Studi Romani, Roma 1972.
- ID., *Benedetto II*, in *Enciclopedia dei papi* [v], pp. 492-95.
- BERTOLINI Paolo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963, pp. 520-26.

BIBLIOGRAFIA

- BERTONIERE Gabriel, *The cult center of the martyr Hippolytus on the via Tiburtina* («BAR international series», 260), B.A.R., Oxford 1985.
- BETTOCCHI Silvia, *La Calabria nel «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, «Vetera Christianorum», 35 (1998), pp. 17-38.
- BISCHOFF Bernhard, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit karls des Grossen*, in ID., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, vol. iii, Hiersemann, Stuttgart 1981, pp. 5-38.
- BISCONTI Fabrizio (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana* («Sussidio allo studio delle antichità cristiane», 13), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000.
- BLOCH Marc, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1962⁴ [ed. or., *La Société féodale*, 2 voll., Michel, Paris 1939-1940].
- BOESCH GAJANO Sofia, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e medioevo*, in «Quaderni storici», 8 (1979), pp. 12-43.
- EAD., *La proposta agiografica dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Studi Medievali», 3^a serie, 21 (1980), pp. 623-64.
- EAD., *La santità* («Biblioteca Essenziale Laterza», 20), Laterza, Roma-Bari 1999.
- EAD., *L'agiografia di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo. Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre-1 dicembre 2001)*, Fondazione Cassamarca, Treviso 2003, pp. 103-116.
- EAD., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* («Sacro/santo», nuova serie, 8), Viella, Roma 2004.
- EAD. (a cura di), *La tesaurizzazione delle reliquie*, in «Sanctorum», 2 (2005).
- EAD., SCARAFFIA Lucetta (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità* («Sacro/Santo», 1), Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
- BOGLIONI Pierre, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, in *Épopée, légendes et miracles* («Cahiers d'études médiévales», 1), Université de Montréal. Institut d'études médiévales, Montréal 1974, pp. 11-102.
- BOUGARD François, *Tesori e «mobilia» italiani nell'alto medioevo*, in *Tesoro. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-IX)* («Altomedioevo», 3), a cura di Sauro Gelichi e Cristina La Rocca, Viella, Roma 2004, pp. 69-122.
- ID., «*Petitor et medius*»: *le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* [v.], pp. 299-339.
- ID., FELLER LAURENT, LE JAN RÉGINE (éd. par), *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellement* (Actes de la rencontre a Rome, 6-8 mai 2004), Brepols, Turnhout, 2006.
- ID., *Dots douaires dans le haut Moyen Âge*, École, Rome, 2002.
- BOWERSOCK Glenn Warren, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- BOZÓKY Edina, *Le culte des reliques*, in «Clio.fr», 2005: www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp (consultato il 17 gennaio 2013).
- EAD., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, Paris 2006.
- EAD., HELVETIUS Anne-Marie (éd. par.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) (4-6 septembre 1997)* («Hagiologia», 1), Brepols, Turnhout 1999.
- BRÄNDLE Rudolf, *Petrus und Paulus als «nova sidera»*, in «Theologische Zeitschrift», 48 (1992), pp. 207-17.
- BRANDENBURG Hugo, *La chiesa di S. Stefano Rotondo a Roma. Nuove ricerche e risultati: un rapporto preliminare*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 68 (1992), pp. 201-32.
- ID., *Altar und Grab. Zu einen Problem des Märtyrerkultes in 4. un 5. Jh.*, in LAMBERIGTS Mathijs, VAN DEUN Peter, (ed. by), in *Martyrium in multidisciplinary perspective* [v.], pp. 71-98.

- ID., *Die Kirche S. Stefano Rotondo in Rom. Bautypologie und architekturensymbolik in der spätantiken und frühchristlichen Architektur* («Hans-Lietzmann-Vorlesungen», 2), Walter de Gruyter, Berlin 1998.
- ID., *S. Stefano Rotondo. Der letzte Großbau der Antike in Rom. Die Typologie des Baues. Die Ausstattung der Kirche. Die kunstgeschichtliche Stellung des Kirchenbaues und seiner Ausstattung*, in ID., PAL Jozsef (hrsg. von). *Santo Stefano Rotondo in Roma* [v] 2000, pp. 35-65.
- ID., *Le prime chiese di Roma (IV-VII secolo). L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Jaca Book, Milano 2004 [ed. or. *Die Frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst*, Schnell und Steiner, Regensburg 2004].
- ID., PAL Jozsef (hrsg. von), *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro. Atti del Convegno Internazionale (Roma 10-13 ottobre 1996)* («Spätantike-frühes Christentum-Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven», 8), Reichert, Wiesbaden 2000.
- BRATOŽ Rajko, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, in *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. geburtstag gewidmet*, hrsg. von DIETZ Karlheinz, HENNIG Dieter, KALETSCH Hans, Selbstverlag des Seminars für Alte Geschichte, Würzburg 1993, pp. 528-33.
- BRECKENRIDGE James D., *Evidence for the Nature of Relations between Pope John VII and the Byzantine Emperor Justinian II*, in «Byzantinische Zeitschrift», 65 (1972), pp. 364-74.
- BROOKS Nicholas, *The early history of the Church of Canterbury. Christ Church from 597 to 1066*, Leicester University Press, Leicester 1984.
- ID., *Canterbury, Rome and the construction of English identity*, in SMITH Julia M. H. (ed. by), *Early Medieval Rome and the Christian West* [v.], pp. 221-46.
- BROWN Peter, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983 [ed. or. *The cult of saints. Its rise and function in Latin christianity* («Haskell lectures on history of religions. New series», 2), The University of Chicago Press, Chicago 1981].
- CAILLÉ Alain, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 [ed. or. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 1988].
- CALLAM Daniel, *Clerical Continence in the Fourth Century. Three Papal Decretals*, in «Theological Studies», 41 (1980), pp. 3-50.
- CAMERON Averil, *Filocalus and Melania*, «Classical Philology», 87 (1982), pp. 140-44.
- CAMPBELL James, *Essays of Anglo-Saxon history* («History series», 26), The Hambleton Press, London 1986.
- CANETTI Luigi, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo* («Sacro/Santo. Nuova serie» 6), Viella, Roma 2002.
- CAPO Lidia, *Il «Liber Pontificalis», i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa di Roma* («Istituzioni e società», 12), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009.
- CARCIONE Filippo, *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985.
- ID., *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo (551-555)*, in «Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano», 1 (1988), pp. 11-32.
- ID., *La controversia tra Ormisda e i monaci sciti sulla formula «Unus de Trinitate passus est carne»: calcedonismo integralista e calcedonismo integrato a confronto*, in *Atti del convegno su Papa Ormisda* [v.], pp. 53-73.
- CAREFOOTE Pearce James, *Pope Boniface I, the Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority*, in «Augustiniana», 46 (1996), pp. 261-89.
- CARILE Antonio, *L'iconoclasmo tra Bisanzio e l'Italia*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta* («Quaderni di Synaxis», 2), OFTeS, Palermo 1986, pp. 13-54.
- CARLETTI Carlo, *Nuove iscrizioni dalla catacomba della ex vigna Chiaraviglio sulla via Appia*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 106/1 (1994), pp. 29-41.
- ID., «*Quod multi cupiunt et rari accipiunt*», in «*Historiam pictura refert*». *Miscellanea in onore di padre*

BIBLIOGRAFIA

- Alejandro Recio Veganzones, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1994, pp. 111-26.
- ID., *Storia e topografia della catacomba di Commodilla*, in DECKERS Georg, MIETKE Gabriele, WEILAN Albrecht (hrsg. von), *Die Katakomben «Commodilla». Repertorium der Malereien*, vol. I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1994, pp. 1-27.
- ID., «*Viatores ad martyres*». *Testimonianze scritte altomedievali nelle catacombe romane*, in CAVALLO Guglielmo, MANGO Cyril (a cura di), *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione* («Biblioteca del “Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria», 11), Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 1995, p. 197-226.
- ID., *Damaso I*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 349-372.
- ID., FERRUA Antonio (a cura di), *Damaso e i martiri di Roma*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Roma 1985.
- CASPAR Erich, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1930.
- ID., *Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», 52 (1933), pp. 29-89.
- CASSANELLI Luciana, *Gli insediamenti nordici in Borgo: le «scholae pregrinorum» a la presenza dei Carolingi in Roma*, in *Roma e l’età carolingia. Atti delle giornate di studio (3-8 maggio 1976)*, Multigrafica, Roma 1976, pp. 215-22.
- CASTALDI Lucia, *Il «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in «*Filologia mediolatina*», 11 (2004), pp. 55-95.
- CAVALCANTI Elena, «*Officium sermonis*» nei sermoni di Leone Magno, in LUONGO Gennaro (a cura di), «*Munera parva*». *Studi in onore di Boris Ulianich*, vol. I (*Età antica e medievale*), Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp. 181-94.
- EAD., *Leone I*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 423-42.
- EAD., *Siricio*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 375-81.
- EAD., *Sisto III*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 415-23.
- EAD., *La predicazione di Leone Magno a Roma*, in SINISCALCO Paolo (a cura di), *La comunità cristiana a Roma*, vol. I (*La sua vita e la sua cultura dalle origini all’alto Medio Evo* [«Atti e documenti / Pontificio comitato di scienze storiche», 9]), Libreria vaticana, Roma 2000, pp. 247-67.
- Ce que donner veut dire*, in «*Revue du MAUSS semestrielle*», 1 (1993).
- CECHELLI TRINCI Margherita, *La chiesa di S. Agata in Fundo Lardario e il cimitero dei SS. Processo e Martiniano. Note sulla topografia delle due Aurelie*, in «*Quaderni dell’Istituto di Archeologia e Storia Antica della libera Università abruzzese degli Studi di Chieti*», 1 (1980), pp. 85-112.
- EAD., *Interventi edilizi di papa Simmaco*, in MELE Giampaolo, SPACCAPELO Natalino (a cura di) *Il papato di san Simmaco (498-514). Atti del convegno internazionale di studi (Oristano 19-21 novembre 1998)* («Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie», 2), Pontificia facoltà teologica della Sardegna, Cagliari 2000, pp. 111-128.
- CERRITO Alessandra, *Contributo allo studio del «titulus Anastasiae»*, in BRANDT Olof, PERGOLA Philippe (a cura di), «*Marmoribus vestita*». *Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi* («Studi di antichità cristiana», 63), vol. I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2011, pp. 345-71.
- CHADWICK Henry, *Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul*, in «*Neotestamentica et Patristica*». *Freundesgabe Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* («Supplements to Novum Testamentum», 6), Brill, Leiden 1962, pp. 313-18.
- ID., *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. I (*Studi storici*), pp. 199-212.
- CHADWICK Nora K., *The Conversion of Northumbria: A Comparison of Sources*, in *Celt and Saxon. Studies in the early British Border*, Cambridge, 1964, pp. 149-65.
- CHANTRAINE Heinrich, *Das Schisma von 418/19 und das Eingreifen der kaiserlichen Gewalt in die römische*

- Bischofswahl*, in LOSEMANN Volker, KNEISSL Peter, (hrsg. von) *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, pp. 79-94.
- CHAVASSE Antoine, *Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace*, in «Revue Bénédictine», 91 (1981), pp. 46-104.
- CHURCH Stephen D., *Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered*, in «History», 93 (2008), pp. 162-80.
- CIANCIO ROSSETTO Paola, *Il Circo Massimo*, in ENSOLI Serena, LA ROCCA Eugenio (a cura di), «Aurea Roma» [v.], pp. 126-28.
- CIRANNA Simonetta, «*Spolia*» e caratteristiche del reimpiego nella basilica di S. Lorenzo fuori le mura a Roma, Dedalo Librerie, Roma 2000.
- EAD., *La lettura architettonica degli «spolia» nelle chiese di Roma*, in GUIDOBALDI Federico (a cura di), «*Ecclesia Urbis*» [v.], vol. II, pp. 859-74.
- CLARK Francis, *The Pseudo-Gregorian «Dialogues»*, 2 voll., Brill, Leiden 1987.
- ID., *The “Gregorian” «Dialogues» and the Origins of Benedictine Monasticism*, Brill, Leiden 2003.
- COARELLI Filippo, *Roma*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- COATES-STHEPHERNS Robert, *Dark Age architecture in Rome*, in «Papers of the British School at Rome», 65 (1997), pp. 177-232.
- COENS Maurice, *Les «Litanies» carolines de Soissons et du «Psautier de Charlemagne»*, in ID., *Recueil d'études bollandiennes* («Subsidia Hagiographica», 37), Société des Bollandistes, Brussels 1963, p. 297.
- COLGRAVE Bertram, *Pilgrimages to Rome in the Seventh and Eighth Centuries*, in HILL Archibald A., ATWOOD Elmer Bagby (ed. by), *Studies in Languages, Literature and Culture of the Middle Ages and Later*, The University of Texas, Austin 1969, pp. 156-72.
- COLLINS Roger, *Visigothic Spain (409-711)*, Blackwell, Oxford 2004.
- CONSOLINO Franca Ela, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. I (Studi Storici), pp. 225-49.
- EAD. (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi (Rende, 12-13 novembre 1993)* («Studi di filologia antica e moderna», 1), Rubbettino, Messina 1995.
- CONSTABLE Giles, *Letters and letter-collections* («Typologie des sources du Moyen Âge», 17), Brepols, Turnhout 1976, pp. 15-26.
- CONTE Pietro, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* («Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Saggi e ricerche, ser. 3. Scienze storiche», 4), Vita e Pensiero, Milano 1971.
- ID., *Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 15 (1977), pp. 7-111.
- ID., *Note su una recente appendice sulla questione di Onorio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 37 (1983), pp. 173-82.
- ID., *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*, Vita e Pensiero, Milano 1984.
- CORBETT Spenser, FRAZER Alfred K., KRAUTHEIMER Richard, «*Corpus basilicarum christianarum Romae*». *Le basiliche paleocristiane di Roma (sec. IV-IX)*, 5 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1937-80.
- CORSETTI Edviger, *La basilica costantiniana di s. Paolo e l'«iter vetus»*. *Revisione delle fonti e degli studi*, in «Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia della Libera Università Abruzzese G. D'Annunzio», 2 (1981), pp. 85-106.
- CORSI Pasquale, *La politica italiana di Costante II*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. Atti della XXXIV settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988, pp. 751-96.

BIBLIOGRAFIA

- CRACCO Giorgio, *Gregorio e l'oltretomba*, in FONTAINE Jacques, GILLET Robert, PELLISTRANDI Stan (éd. par), *Grégoire le Grand* [v.], pp. 255-66.
- ID., *Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno*, in DE ROSA Gabriele, CRACCO Giorgio (a cura di), *Il papato e L'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 13-54.
- CRACCO RUGGINI Lelia, *Grégoire le Grand et le monde byzantine*, in *Grégoire le Grand* [v.], pp. 83-94.
- EAD., *Pietro e Paolo a Roma nel Tardoantico e e le tradizioni dell'«urbs» arcaica*, in *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 2000)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001, pp. 373-92.
- EAD., *Gregorio Magno e il mondo mediterraneo*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* («Atti dei convegni Lincei», 209), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 11-51.
- CREMASCOLI Giuseppe, *Se i «Dialogi» siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una «vexata questio»*, in «Benedictina. Rivista di studi benedettini», 36 (1989), pp.179-92.
- ID., *Pagani, ebrei ed eretici nel «regimen animarum» di Gregorio Magno*, in in *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'Incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Perugia, 1-2 dicembre 2004* («Archivum Gregorianum», 16), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 17-32.
- CUNEO Paola, *La legislazione tardo-imperiale in materia di sepolcri*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 135-55.
- CUPPO CSAKI Luciana, *La catacomba di S. Domitilla come centro di culto e pellegrinaggio nel sesto secolo ed Alto Medioevo*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 20; «Studi di antichità cristiana», 52), vol. I, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, vol. II, pp. 658-62.
- CUSCITO Giuseppe, *La politica religiosa della corte longobarda di fronte allo scisma dei Tre Capitoli. L'età teodolindiana, in Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda. Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)* («Atti dei congressi / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo» 6), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980., pp. 373-82.
- DAGRON Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, Paris 1996.
- DALLE CARBONARE Mario, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli*, in AZZARA Claudio (a cura di), *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»* [v.], pp. 29-57.
- DAMMACCO Gaetano, OTRANTO Giorgio (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia* («Quaderni di Vetera Christianorum», 29), Edipuglia, Bari 2004.
- DAVIS Raymond, *The lives of the of the eighth-century popes («Liber Pontificalis»): the ancient biographies of nine popes from AD 715 to AD 817*, Liverpool University Press, Liverpool 1992.
- DE BLAAUW Sible, *Deambulatori e transetti: i casi di S. Maria Maggiore e del Laterano*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti», 59 (1986-1987).
- ID., *Papst und Purpur. Porphy in frühen Kirchengestaltung in Rom*, in «Tesserae». *Festschrift für Josef Engemann* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 18), Aschendorff, Münster 1991, pp. 36-50.
- ID., «Cultus et decor». *Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale* («Basilica Salvatoris», «Sanctae Mariae», «Sancti Petri») («Studi e testi», 355; 356), 2 voll., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994 (edizione tradotta, riveduta e aggiornata di «Cultus et decor». *Liturgie en architectuur in laatantiek en middeleeuws Rome* [«Basilica Salvatoris», «Sanctae Mariae», «Sancti Petri»], 2 voll., Eburon, Delft 1987).
- ID., *Das Pantheon als christlicher Tempel*, in «Boreas», 17 (1994), pp. 13-26.
- DE ROSA Gabriele, *introduzione*, in *Il papato e L'Europa*, a cura di Gabriele De Rosa, Giorgio Cracco, Rubettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 9-11.

- DE MOREAU Edouard, *La «Vita Amandi Prima» et les fondations monastiques de S. Amand*, in «Analecta Bollandiana», 67 (1949), pp. 447-64.
- DE ROSA Gabriela, *Gregorio Magno e Agilulfo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1970.
- DE ROSSI Giovanni Battista, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 voll., Cromo-litografia pontificia-Coi tipi del Salviucci, Roma 1864-1877.
- ID., *Le due basiliche di S. Lorenzo nell'agro Verano*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», 2 (1864), pp. 41-45.
- ID., *Dell'età, in che sedette Spes vescovo di Spoleto, e dei carmi epigrafici del vescovo Achille*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. II, 2 (1871), pp. 112-20.
- ID., *Arles. Importanti scoperte nel celebre cimitero di Aliscamps*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. II, 5 (1874), pp. 144-49.
- ID., *Scoperta d'un sarcofago colle reliquie dei Maccabei nella basilica di s. Pietro in Vincoli*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 1 (1876), pp. 73-75.
- ID., *La Roma sotterranea cristiana*, vol. III, Coi tipi del Salviucci, Roma 1877.
- ID., *«Memoriae» degli apostoli Pietro e Paolo e di ignoti martiri in Africa*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 2 (1877), pp. 97-159.
- ID., *Epigrafe d'una chiesa dedicata agli apostoli Pietro e Paolo*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 3 (1878), pp. 22-14.
- ID., *Basilica dei SS. Pietro e Paolo e reliquie quivi collocate in Loja (Spagna) nel secolo quinto*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», ser. III, 3 (1878), pp. 37-43.
- DE VISSCHER Fernard, *Les droit des tombeaux romaines*, Giuffè, Milano 1963.
- DEFOURNEAUX Marcelin, *Saint-Jacques et Charlemagne. Le pèlerinage et les légendes épiques françaises*, in AA. VV., *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X^e siècle à nous jours*, Archives Nationales, Paris, 1965, pp. 105-109.
- DEICHMANN Friedrich, *Martyrion*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. IV (*Herm-Mik*), Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961.
- DELARUELLE Étienne, *L'Église romaine et ses relations avec l'Église franque jusqu'en 800*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* [v.], vol. I, pp. 143-84.
- DELEHAYE Hippolyte, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1912.
- ID., *Les passions des martyrs et le genre littéraires*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1921.
- ID., *«Sanctus». Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1927.
- DELOGU Paolo, *The rebirth of Rome in the 8th and 9th centuries*, in HIDGES Richard, HOBLEY Brian (ed. by), *The rebirth of towns in the West (AD. 700-1050)*, Council for British Archaeology, London 1988, pp. 32-42.
- ID., *«Solium imperii»-«urbs ecclesiae». Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in GURT Josep M., RIPOLL Gisela (a cargo de), *«Sedes regiae» (ann. 400-800) («Series maior / Reial Acadèmia de Bones Lletres»)*, 6), Reial Acadèmia des Bones Lletres, Barcelona 2000, 83-108.
- ID., *Zaccaria*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 656-60.
- ID., *Il papato tra l'impero bizantino e l'Occidente nel VII e VIII secolo*, in DE ROSA Gabriele, CRACCO Giorgio (a cura di), *Il papato e L'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 55-80.
- ID., *Kingship and the Shaping of the Lombard Body Politic*, in AUSENDA Giorgio, DELOGU Paolo, WICKHAM Chris (ed. by), *The Langobards before the Frankish Conquest an ethnographic perspective («Studies in historical archaeoethnology-Woodbridge»)*, 8), The Boydell Press-Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, Woodbridge-San Marino 2009, pp. 251-88.
- DEMOUGEOT Émilienne, *À propos des interventions du pape Innocent I dans la politique séculière*, in «Revue Historique», 78 (1954), pp. 23-38.
- DENIS-BOULET Noële Maurice, *L'inscription damasienne «ad Catacumbas»*, in «Rivista di Archeologia

BIBLIOGRAFIA

- Cristiana», 43 (1967), pp. 111-24.
- DÍAZ Pablo C., *Gregorio Magno y el reino visigoto. Un conflicto de poderes*, in AZZARA Claudio (a cura di), *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»* [v.], pp. 59-80.
- DUBOIS Jacques, Book Review of Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit* («Collection d'histoire institutionnelle et sociale. Societe d'histoire du droit», 6), Klincksieck, Paris 1975, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 134/2 (1976), pp. 449-52.
- ID., *Le martyrologes du Moyen Âge latin* («Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental», 26), Brepols, Turnhout 1978.
- DUBY Georges, *Guerriers et paysans (VI^e-XI^e siècles). Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris 1973.
- DUCHESNE Louis, *La succession du pape Félix IV*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome», 3 (1883), pp. 239-66.
- ID., *Vigile et Pélage. Étude sur l'histoire de l'Église romaine au milieu du VI^e siècle*, in «Revue des Questions Historiques», 36 (1884), pp. 369-440.
- ID., *Les schismes romains au VI^e siècle*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome», 35 (1915), pp. 221-56.
- ID., *Sainte-Anastasie. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge. III*, in *Scripta Minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique* («Publications de l'École Française de Rome», 13), École Française de Rome, Rome 1973, pp. 45-71 [éd. or. 1887].
- DURLIAT Jean, *L'évêque et sa cité en Italie byzantine d'après la correspondance de Grégoire le Grand*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la VI^e Rencontre d'histoire religieuse organisée par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées (Université d'Angers) (Fontevraud les 14 et 15 octobre 1983)*, Université d'Angers, Angers 1984, pp. 21-32.
- DUVAL Yvette, *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VI^e siècle*, Études Augustiniennes, Paris 1988.
- EAD., «*Sanctorum sepulcris sociari*», in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, École Française de Rome, Rome 1991, pp. 333-51.
- DVORNIK Francis, *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, in «Byzantinische Zeitschrift», 44 (1951), pp. 111-16.
- EKONOMOU Andrew, *Byzantine Rome and the Greek popes. Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, (A.D. 590-752)*, Lexington Books, Lanham 2007.
- Enciclopedia dei papi*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000.
- ENSSLIN Wilhelm, *Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus*, in «Byzantinische Zeitschrift», 44 (1951), pp. 127-34.
- ID., «*Auctoritas*» und «*Potestas*». *Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I*, in «Historisches Jahrbuch», 74 (1955), pp. 661-68.
- ENO Robert B., *Papal Damage Control in the Aftermath of the Three Chapters Controversy*, in LIVINGSTONE Elizabeth A. (ed. by), *Papers presented to the Tenth International Conference on patristic studies held in Oxford 1987*, vol. I (*Historica, theologica, gnostica, biblica et apocrypha* [«Studia patristica», 19]), Peeters, Leuven 1989, pp. 52-56.
- ENSOLI Serena, *I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica*, in EAD., LA ROCCA EUGENIO (a cura di), «*Aurea Roma*» [v.], pp. 267-87.
- EAD., EUGENIO LA ROCCA (a cura di), «*Aurea Roma*». *Dalla città pagana alla città cristiana*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2001.
- FASOLA Umberto Maria, *La basilica dei martiri Nereo e Achilleo e la catacomba di Domitilla* («Le chiese di Roma illustrate», 44), Marietti, Roma 1957.
- ID., *Il complesso catacombale di S. Tecla, I. L'ipogeo con la tomba di un martire sconosciuto*, in «Rivista di

- Archeologia Cristiana», 40 (1966), p. 19-50.
- ID., *Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il «coemeterium Jordanorum ad S. Alexandrum»*, in *Actas del VIII congreso internacional de arqueologia cristiana (Barcelona 5-11 octubre 1969)*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Barcelona-Città del Vaticano, 1972, pp. 273-97.
- ID., *Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 173-201.
- ID., *Le ricerche di archeologia cristiana a Roma fuori le mura*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986) («Collection de l'École française de Rome», 123), vol. III, École française de Rome, Rome 1989, pp. 2149-76.
- FEISSEL Denis, *Edessa*, in «Bulletin de correspondance hellénique. Supplément», 8 (1983), pp. 23-59.
- FERRUA Antonio, *Della festa dei SS. Maccabei e di un antico sermone in loro onore*, in «La civiltà cattolica», 89/3 (1938), pp. 234-47.
- ID., *Le tre Rome sotterranee*, «La Civiltà Cattolica», 89/3 (1938), p. 406-12.
- ID., *Filocalo. L'amante della bella lettera*, in «La Civiltà Cattolica», 90/1(1939), pp. 35-47.
- ID., *Praefatio*, in DAMASUS I PAPA, *Epigrammata damasiana* («Sussidi allo studio delle antichità cristiane», 2), edidit FERRUA ANTONIO, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1942.
- ID., *Intorno ad una dedica damasiana*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 29/3-4 (1953), pp. 231-35.
- ID., *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 33 (1957), pp. 7-43.
- ID., *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla (II parte)*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 34 (1958), pp. 5-56.
- ID., *Il cimitero sopra la catacomba di Domitilla*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 36 (1960), pp. 173-210.
- ID., *Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro. Continuazione*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 46/1-2 (1970), pp. 7-83.
- ID., *Bilancio di un secolo*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 15-28.
- FÉVRIER Paul-Albert, *Quelques inscriptions damasiennes de la via Salaria*, in «*Quaeritur inventus colitur*». *Miscellanea in onore di padre Umberto Maria Fasola* («Studi di Antichità Cristiana», 40), vol. I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1989, pp. 299-306.
- ID., *Un plaidoyer pour Damase. Les inscriptions des nécropoles romaines*, in *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)* («Publications de l'École Française de Rome», 159), École Française de Rome, Rome 1992, pp. 497-506.
- FINCK VON FINCKENSTEIN Albrecht, *Rom zwischen Byzanz und den Franken in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts*, in SCHNITH Karl Rudolf, PAULER Roland (hrsg. von), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, Michael Lassleben Kallmünz, München 1993, pp. 23-36.
- FIOCCHI NICOLAI Vincenzo, *La basilica di S. Alessandro «ad Baccanas» al XX miglio della via Cassia*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 305-22.
- ID., *«Itinera ad sanctos»*. *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in DASSMANN Ernst, ENGEMANN Josef (hrsg. von), *Aktes des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. september 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband», 20; «Studi di Antichità Cristiana», 52), vol. I, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 763-75.
- ID., *I. Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in BISCONTI Fabrizio, FIOCCHI NICOLAI Vincenzo, MAZZOLENI Danilo, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, pp. 9-69.
- ID., «*Basilica Marci*», «*coemeterium Marci*», «*basilica coemeterii Balbinae*». *A proposito della nuova basilica circiforme della via Ardeatina e della funzione funeraria delle chiese "a deambulatorio" del suburbio*

BIBLIOGRAFIA

- romano, in GUIDOBALDI Federico (a cura di), «*Ecclesia Urbis*» [v.], vol. II, pp. 1175-201.
- FLICHE Augustin, MARTIN Victor (éd. par), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. III (BARDY Gustave, PALANQUE Jean-Rémi, DE LABRIOLLE Pierre, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*), Bloud & Gay, 1936.
- FONTAINE Jacques, GILLET Robert, PELLISTRANDI Stan (éd. par), *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly 15-19 sept. 1982)*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986.
- FORESI Alberto, *Il culto delle reliquie tra oriente e occidente: la testimonianza di papa Gregorio Magno (590-604)*, DE LEO Pietro (a cura di), in *Viaggi di monaci e pellegrini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 133-52.
- FOURACRE Paul, *Observations on the outgrowth of Pippinid influence in the «Regnum Francorum» after the Battle of Tertry (678-715)*, in «*Medieval Prosopography*», 5 (1984), pp. 1-31.
- ID., *The Age of Charles Martel*, Longman, Harlow 2000.
- FRASCHETTI Augusto, *Il paganesimo in età tardoantica*, in ENSOLI Serena, LA ROCCA Eugenio (a cura di), «*Aurea Roma*» [v.], pp. 263-66.
- FROHNHOFEN Herbert, *Der Erstapostel Petrus in den Sermones II-V Papst Leos I.*, in «*Trierer Theologische Zeitschrift*», 94 (1985), pp. 212-22.
- FROMMEL Christoph Luitpold, PENTIRICCI Massimo (a cura di), *L'antica Basilica di San Lorenzo in Damaso. Indagini archeologiche nel Palazzo della Cancelleria (1988-1993)* («*Monumenta Sanctae Sedis*», 5), De Luca editori d'arte, Roma 2009.
- FRUTAZ Amato Pietro, *Il complesso monumentale di Sant'Agnese*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1969.
- GARCIA MORENO Luis A., *Historia de España Visigoda*, Catedra, Madrid 1989.
- GASPARRI Stefano, *I duchi longobardi* («*Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici*», 109), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978.
- ID., *Gregorio Magno e l'Italia meridionale*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. I (*Studi Storici*), pp. 77-101.
- ID., «*Nefandissimi Langobardi*». *Le origini di un linguaggio politico*, in CUOZZO Errico *et al.* (a cura di), «*Puer Apuliae*». *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin* («*Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies*», 30), vol. I, ACHCByz, Paris 2008, pp. 325-32.
- ID., *The fall of the Lombard Kingdom: facts, memory and propaganda*, in 774. *Ipotesi su una transizione. Atti del Seminario di Poggibonsi (16-18 febbraio 2006)* («*Seminari internazionali del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia dell'alto medioevo*», 1), a cura di Id., Brepols, Turnhout 2008, pp. 41-65.
- ID., *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato* («*Quadrante Laterza*», 179), Laterza, Roma-Bari 2011.
- GATTI Emanuele, *La zona di S. Croce: il sito archeologico*, in AFFANNI Anna Maria (a cura di), *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma. Quando l'antico è futuro*, Betagamma Editrice, Viterbo 2003² (ed. or. 1997), pp. 9-10.
- GAVINELLI Simona, *Agostino*, in CREMASCOLI Giuseppe, DEGL'INNOCENTI Antonella (a cura di), *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio* («*Archivium Gregorianum*», 15), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008, pp. 5-7.
- GEERTMAN Herman, «*More veterum*». *Il «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto Medioevo*, Tjeenk Willink, Gröninge 1975.
- ID., *Cripta anulare «ante litteram». Forma, contesto e significato del monumeto sepolcrale di san Lorenzo a Roma*, in LAMBERIGTS Mathijs, VAN DEUN Peter (ed. by), in *Martyrium in multidisciplinary perspective* [v.], pp. 125-55 [ripubblicato in «*Hic fecit basilicam*» [v.], pp. 87-115].
- ID., «*Hic fecit basilicam*». *Studi sul «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, DE BLAAUW Sible (a cura di), Peeters, Leuven 2004.

- ID., *La «basilica maior» di San Lorenzo fuori le mura*, in «*Hic fecit basilicam*» [v.], pp. 117-26 [originariamente pubblicato in GUIDOBALDI Federico, «*Ecclesiae Urbis*» (v.), pp. 1225-47].
- ID., *The builders of the «basilica maior» in Roma*, in Id., «*Hic fecit basilicam*» [v.], pp. 1-16 [originariamente pubblicato in *Festoen. Opgedragen aan A.N. Zadoks-Josephus Jitta bij haar zeventigste verjaardag* («*Scripta archaeologica groningana*», 6), H.D. Tjeenk Willink-Fibula-van Dishoeck, Groningen-Bussum 1976, pp. 277-95].
- ID., *La genesi del «Liber Pontificalis» romano: un processo di organizzazione della memoria*, in «*Liber*», «*gesta*», *histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'antiquité au xx^e siècle*, éd. par Francois Bougard, Michel Sot, Brepols, Turnhout 2009, pp. 37-107.
- GEARY Patrick, Book review of Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit* («*Collection d'histoire institutionnelle et sociale. Societe d'histoire du droit*», 6), Klincksieck, Paris 1975, in «*Speculum*», 52/3 (1977), pp. 694-96.
- ID., «*Furta sacra*». *Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1978.
- ID., *Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge*, in «*Droit et culture*», 12 (1986), pp. 3-17.
- GHILARDI Massimiliano, PILARA Gianluca, *La città di Roma nel pontificato di Damaso (366-384). Vicende storiche e aspetti archeologici*, Acqua Pia antica Marcia, Roma 2009.
- GODBOUT Jacques T., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 [ed. or. *L'esprit du don*, La découverte, Paris 1992].
- ID., *Le don, la dette et l'identité: «homo donator versus homo oeconomicus»*, La découverte-Boreal, Paris-Montreal 2000.
- GODDING Robert et al. (éd. par), *De Rosweyde aux «Acta Sanctorum». La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007)* («*Subsidia hagiographica*», 88), Société des Bollandistes, Bruxelles 2009.
- GODELIER Maurice, *L'énigme du don*, Fayard, Paris 1996.
- GOUBERT Paul, *Byzance avant l'Islam*, 3 voll., Picard, Paris 1951-1965.
- GOUILLARD Jean, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire ii*, in «*Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantine*», 3 (1968), pp. 243-307.
- GRAHN-HOEK Heike, *Childebert I*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, Metzler, Stuttgart 1983, coll. 1815-16.
- ID., *Childebert I*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. II, Metzler, Stuttgart 1983, coll. 1816.
- GREEN Malcolm, *The Supporters of the Antipope Ursinus*, «*The Journal of Theological Studies*», 22 (1971), pp. 531-38.
- GREGO Igino, *San Gregorio Magno e i patriarchi orientali*, in «*Studia orientalia christiana. Collectanea*», 21 (1988), pp. 265-93.
- Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, 2 voll., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991.
- GRIERSON Philip, *Commerce in the Dark Ages. A critique of the evidence*, in «*Transactions of the Royal Historical Society*», Ser. 5, 9 (1959), pp. 123-40.
- GRIFFE Élie, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 voll., Letouzey & Ané, Paris 1964-66².
- GRISAR Hartmann, *Archeologia*, in «*La Civiltà Cattolica*», 17/3 (1898), pp. 205-21.
- ID., *Papa Onorio e il concilio ecumenico del 680-681*, in Id., *Analecta Romana*, Libreria cattolica internazionale, Roma 1899, pp. 385-426.
- ID., *Papa Onorio e il concilio ecumenico del 680-681*, in Id., *Analecta Romana*, Libreria cattolica internazionale, Roma 1899, pp. 385-426.
- ID., *Il Pantheon in Roma e la sua dedicazione fatta da Bonifacio IV (608-615)*, in «*La Civiltà Cattolica*», 10 (1900), pp. 210-24.

BIBLIOGRAFIA

- GROTZ Hans, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 18 (1980), pp. 9-40.
- ID., *Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 24 (1986), pp. 365-76.
- GUARDUCCI Margherita, *Pietro e Paolo sulla via Appia e la tomba di Pietro in Vaticano*, Tip. poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1983.
- EAD., *Pietro in Vaticano*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1983.
- GUARNIERI Carmela, *Occidente e Oriente nell'epigramma in basilica apostolorum di Damaso*, in «Vetera Christianorum», 24 (1987), pp. 411-12.
- GUIDOBALDI Federico (a cura di), «*Ecclesiae Urbis*». *Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo) (Roma, 4-10 settembre 2000)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2002.
- GUYON Jean, *L'œuvre de Damase dans le cimetière «Aux deux lauriers» sur la via Labicana*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 225-58.
- ID., *Le cimetière «Aux deux lauriers». Recherches sur les catacombes romaines* («Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 264; «Roma sotterranea cristiana», 7), École Française de Rome-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome-Città del Vaticano, 1987.
- ID., *Damase et l'illustration des martyrs. Les accents de la dévotion et l'enjeu d'une pastorale*, in LAMBERIGTS Mathijs, VAN DEUN Peter, (ed. by), in *Martyrium in multidisciplinary perspective* [v.], pp. 157-77.
- HACK Achim Thomas, «*Codex Carolinus*»: *Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert* («Päpste und Papsttum», 35/1-2), 2 voll., Hiersemann, Stuttgart 2006.
- HALLENBECK Jan T., *Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1982.
- HANNIG Jürgen, «*Ars donandi*». *Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 37 (1986), pp. 149-62.
- HEINZELMANN Martin, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* («Typologie des sources du Moyen Âge occidental», 33), Brepols, Turnhout 1979.
- HERRIN Judith, *The imperial feminine in Byzantium*, in «Past and Present», 169/4 (2000), pp. 3-35.
- HERRMANN-MASCARD Nicole, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit* («Collection d'histoire institutionnelle et sociale. Societe d'histoire du droit», 6), Klincksieck, Paris 1975.
- Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études Augustiniennes, Paris 1981.
- HARTMANN Ludo-Moritz, *Prooemium*, in *Gregorii I papae Registrum Epistularum*, in *MGH, Epp.*, vol. II, pp. VII-XLIII.
- HOEPPFNER André, *Les Deux Procès du Pape Damase*, «Revue des Études Anciennes», 50 (1948), pp. 288-304.
- HOFMANN Fritz, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451-519)*, in GRILLMEIER Aloys, BACHT Heinrich (hrsg. von), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. II (*Entscheidung um Chalkedon*), Echter-Verlag, Würzburg 1953, pp. 43-51.
- HOLLEMAN Aloysius Wilhelmus Jozef, *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1974.
- HOOGMA Robertus Petrus, *Der Einfluss Vergils aus den Carmina Latina epigraphica*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1959.
- JAFFÉ Philipp, *Regesta pontificum romanorum. Editionem secundam correctam et auctam*, curaverunt EWALD Paul, KALTENBRUNNER Ferdinand, LÖWENFELD Samuel, vol I (*A. S. Petro ad A. 1143*), Veit et comp., Lipsiae 1885.
- JARNUT Jörg, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien zum Langobardenreich in Italien (568-774)* («Bonner historische Forschungen», 38), Bonn 1972.

- ID., *Quierzy und Rom, Bemerkungen zu den «promissiones donationis» Pippins und Karls*, in «Historische Zeitschrift», 220 (1975), pp. 265-97.
- ID., *Die adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells*, in ID., NONN Ulrich, RICHTER Michael (hr gb. von), *Karl Martell in seiner Zeit*, Jan Thorbecke, Sigmaringer 1994, pp. 217-26.
- ID., *Theudelinde*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1996, coll 686-687.
- JASPER Detlev, *Papal Letters in the Early Middle Ages* («History of Medieval Canon Law», 2), The Catholic University of America Press, Washington D.C 2001.
- JASTRZĘBOWSKA Liźbieta, *S. Sebastiano, la più antica basilica cristiana di Roma*, in Federico GUIDOBALDI (a cura di) «*Ecclesiae Urbis*» [v.], pp. 1141-55.
- JEDIN Hubert (hr gb. von), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II/1 (BAUS Karl, EWIG Eugen, *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*), Herder, Freiburg 1973.
- JENAL Georg, *Monaci e vescovi al tempo di Martino I (649-653)*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 165-86.
- JOASSART Bernard, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme* («Subsidia hagiographica», 81), 2 voll., Société des Bollandistes, Bruxelles 2000.
- JOSI Enrico, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in «*Saecularia Petri et Pauli*». Conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel «Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana» («Studi di antichità cristiana», 28), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1969, pp. 149-97.
- JUDIC Bruno, *L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII^e siècle*, in DE DREUILLE Christophe (éd. par), *L'Église et la mission au VI^e siècle* [v.], pp. 89-120.
- ID., *La clé d'or et l'idole sanglante. Le culte des reliques entre histoire et anthropologie*, in BARTHÉLEMY Dominique, MARTIN Jean-Marie (éd. par), *Liber largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Librairie Droz S.A., Genève 2003, pp. 597-613.
- KANTOROWICZ Ernst H., «*Laudes regiae*»: a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1946.
- KIRBY David Peter, *Bede and the Northumbrian Chronology*, in «English Historical Review», 78 (1963), pp. 514-27.
- KIRSCH Johann Peter, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* («Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums», 9.1/2), Schöningh, Paderborn 1918.
- ID., *Le memorie dei martiri sulle vie Aurelia e Cornelia*, in *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia* («Studi e Testi», 38), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1924, pp. 63-100.
- KLAUSER Theodor, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I (Bibbia; Letteratura cristiana antica [«Studi e Testi», 121]), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1946, pp. 467-82.
- KNABE Lotte, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites*, Ebering, Berlin 1936.
- KÖLZER Theo, *Die letzte Merowinger: «rois fainéants»*, in BECHER Matthias, JARNUT Jörg (hr gb. von), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Scriptorium, Münster 2004, pp. 33-60.
- KÖTTING Bernhard, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1961.
- KRAUTHEIMER Richard, *Santo Stefano Rotondo a Roma e la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 12 (1935), pp. 51-102 [ripubblicato col titolo *Santo Stefano Rotondo in Rome and the Rotunda of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, in ID., *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, New York University press, New York 1969, pp. 69-106].
- ID., *Pietro in Vincoli and the Tripartite Transept in the Early Christian Basilica*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 84/3 (1941), pp. 353-429.

BIBLIOGRAFIA

- ID., «*Sancta Maria Rotunda*», in ARSLAN Edoardo (a cura di), *Arte del Primo millennio. Atti del II convegno per lo studio dell'arte dell'alto medio evo tenuto presso l'Università di Pavia nel settembre 1950*, Viglongo, Torino 1954, pp. 21–27.
- ID., *The architecture of Sixtus III: a fifth-century Renaissance?*, in MEISS Millard (ed. by), «*De Artibus Opuscula XL*». *Essays in honor of Erwin Panofsky*, vol. I, New York University Press, New York 1961, pp. 291-302.
- ID., *Il transetto della basilica paleocristiana*, in *Actes du V^e Congrès international d'archéologie chrétienne (Aix-en-Provence, 13-19 septembre 1954)* («*Studi di antichità cristiana*», 22), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano-Paris 1957, pp. 283-90 [ripubblicato con il titolo *The transept in Early Christian Basilica*, in ID., *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, New York University Press, New York 1969, pp.59-68].
- ID., *Roma. Profilo di una città (312-1308)*, Edizioni dell'elefante, Roma 1981 [ed. or. *Rome. Profile of a city (312-1308)*, Princeton University Press, Princeton 1980].
- ID., *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, University of California Press, Berkeley 1983.
- ID., *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 [ed. or. *Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte*, DuMont Buchverlag GmbH & Co., Köln 1988].
- ID., *Successi e fallimenti nell'architettura chiesastica tardoantica*, in ID., *Architettura sacra paleocristiana e medievale* [v.], pp. 66-89 (Saggio originariamente pubblicato col titolo *Success and Failure in Late Antique Church Planning*, in WEITZMANN Kurt (ed. by), *Age of Spirituality: a Symposium*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1980, pp. 121-39).
- ID., *Die Kirche San Lorenzo in Damaso in Rom*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22.-28. September 1991), Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 958-63.
- KREUZER Georg, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*, Hiersemann, Stuttgart 1975.
- KÜHNE Udo, *Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen*, in «*Romanische Forschungen*», 109 (1997), pp. 1-23.
- KÜNZLE Paul, *Del cosiddetto titolo «archivorum» di papa Damaso*, «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 7 (1953) pp. 1-26.
- L'Église et la mission au VI^e siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand. Actes du colloque d'Arles de 1998*, éd. par Christophe De Dreuille, Les Éditions du Cerf, Paris 2000.
- LA ROCCA Cristina, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in GASPARRI Stefano (a cura di), *Alto medioevo mediterraneo*, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 159-61 [già pubblicato in *Venanzio Fortunato e il suo tempo. Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre-1 dicembre 2001)*, Fondazione Cassamarca, Treviso 2003, pp. 15-36].
- LA ROCCA Eugenio, *Pantheon (fase pre-adrianea), addenda e corrigenda*, in STEINBY Eva Margareta (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol V, Quasar, Roma 1999, pp. 280-83.
- ID., *Le basiliche costantiniane "a deambulatorio" e la sopravvivenza del culto eroico*, in ENSOLI Serena, LA ROCCA Eugenio (a cura di), «*Aurea Roma*» [v.], pp. 204-20.
- LACARRA José Maria, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* [v.], vol. I 1960, pp. 379-84.
- LAFONTAINE Paul Henri, *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice*, in «*Revue de l'Université d'Ottawa*», 28 (1958), pp. 31-48.
- ID., *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1963.
- LAMBERIGTS Mathijs, VAN DEUN Peter, (ed. by), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans* («*Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium*», 117), Peeters, Leuven 1995.
- LANCEL Serge, *Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne. L'affaire de l'évêque Honorius (automne 419-*

- printemps 420) dans les nouvelles *Lettres* 22*, 23*, et 23*A, in «Revue des Études Augustiniennes», 30 (1984), pp. 251-62.
- LANTÉRI Roger-Xavier, *Brunehilde, la première reine de France*, Perrin Paris 1995.
- LANZONI Francesco, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* («Studi e testi», 35), 2 voll., Dini, Modena 1980.
- LAPIDGE Michael, *The career of Archbishop Theodore*, in *Archbishop Theodore. Commemorative studies on his life and influence* («Cambridge studies in Anglo-Saxon England», 11), ed. by Id., Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 1-29.
- LAURAS Antoine, *Saint Léon le Grand et le manichéisme romain*, in CROSS Frank Leslie (ed. by), *Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford*, vol. II (*Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana* [«Texte und Untersuchungen», 108; «Studia Patristica», 11]), Akademie-Verlag, Berlin 1972, pp. 203-09.
- LAUWERS Michel, *La Mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)* («Théologie historique», 103), Beauchesne, Paris, 1997.
- Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Atti della VII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (7-13 aprile 1959)*, 2 voll., Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1960.
- LEBECQ STÉPHANE, DIERKENS ALAIN, LE JAN RÉGINE (éd. par), *Femmes et pouvoir des femmes à Byzance et en Occident: VI^e-XI^e siècles* (Actes du colloque international organisés les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq), Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, Lille, 2000.
- LE JAN RÉGINE, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Picaud, Paris, 2001.
- Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo. Atti della LVIII settimana di studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011.
- LEENHARDT Maurice, «Do kamo». *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947.
- LEONARDI Claudio, *Johannes, 92. J. Diaconus (Beiname Hymmonides wohl Patronymikon)*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. V, Metzler, Stuttgart 1990, col. 569.
- LEPELLEY Claude, *Saint Léon le Grand et l'église maurétanienne: primauté romaine et autonomie africaine au V^e siècle*, in «Les Cahiers de Tunisie», 15 (1967), pp. 189-204.
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza (Rome, 27-29 octobre 1988)* («Collection de l'École Française de Rome», 149), École Française de Rome, Rome 1991.
- LEVINSON Wilhelm, *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon Press, Oxford 1946.
- LIPPOLD Adolf, *Ursinus und Damasus*, «Historia», 14 (1965), pp. 105-28.
- LLEWELLYN Peter, *Rome in the Dark Ages*, Faber and Faber, London 1971.
- Id., *The Passion of S. Alexander and his Companions, of S. Hermes and S. Quirinus: a Suggested Date and Author*, in «Vetera Christianorum», 13 (1976), pp. 289-96.
- Id., *The Roman Church During the Laurentian Schism. Priests and Senators*, in «Church History», 45 (1976), pp. 417-27.
- Id., *The Roman Clergy During the Laurentian Schism (498-506). A Preliminary Analysis*, in «Ancient Society», 8 (1977), pp. 245-75.
- LÖWE Heinz, *Theoderich der Grosse und Papst Johannes I.*, in «Historisches Jahrbuch», 72 (1953), pp. 83-100.
- LONGO Umberto, *Vitaliano*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 608-09.
- LUCIANI Roberto, *Le chiese mariane*, in PANI ERMINE Letizia (a cura di) «*Christiana Loca*» [v.], vol. I, pp. 131-46.
- LUISELLI Bruno, *In margine alla traslazione delle ossa di Pietro e Paolo*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 98 (1986), pp. 843-64.

BIBLIOGRAFIA

- ID., *Storia culturale dei rapporti tra il mondo romano e il mondo germanico*, Herder, Roma 1992.
- MACCARRONE Michele, «*Vicarius Christi*» e «*Vicarius Petri*» nel periodo patristico, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 2 (1948), pp. 1-32.
- ID., *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale* [v.], vol. II, pp. 633-742.
- ID., «*Cathedra Petri*» e lo sviluppo dell'idea del primato papale dal II al IV secolo, in *Miscellanea Antonio Piolani*, Facultas theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, Romae 1964, vol. II, pp. 37-56.
- ID., *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, in *Studi petriani*, Istituto di Studi Romani, Roma 1968, pp. 39-101 [poi pubblicato in «*Romana Ecclesia Cathedra Petri*» (v.), pp. 103-73].
- ID., *Devozione a san Pietro, missione ed evangelizzazione nell'alto Medioevo*, in *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia (Roma, 5-12 ottobre 1975)*, vol. II, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 180-205.
- ID., *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto*, in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Guerra, Roma 1978, pp. 249-84.
- ID., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in *Roma Costantinopoli Mosca. Atti del I seminario internazionale di studi storici: «Da Roma alla terza Roma» (Roma, 21-23 aprile 1981)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1983, pp. 63-85 [poi pubblicato in «*Romana Ecclesia Cathedra Petri*» (v.), pp. 175-206].
- ID., «*Romana Ecclesia Cathedra Petri*» («*Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica*», 47), 2 voll., a cura di ZERBI Piero, VOLPINI Raffaello, GALUZZI Alessandro, Herder, Roma 1991.
- ID. (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («*Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche*», 4), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991.
- ID., «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in ID. (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («*Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche*», 4), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362 [poi pubblicato in «*Romana Ecclesia Cathedra Petri*» (v.), pp. 1-101].
- MAGI Filippo, *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore* («*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*», ser. III [Memorie], 11/1), Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1972.
- MAGI Luigi, *La sede romana della corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)* («*Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique*», 57), Pontificia Facoltà Marianum-Bibliothèque de l'Université, Roma-Louvain 1972.
- MAGNANI Alberto, *Brunilde: regina dei Franchi* («*Donne d'Oriente e d'Occidente*», 19), Jaca Book, Milano 2006.
- ID., GODOY Yolanda, *Teodolinda la longobarda (?-627 o 628)* («*Donne d'Oriente e d'Occidente*», 7), Jaca Book, Milano 1998.
- MAGNANI Eliana, *Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche*, in «*Revue du MAUSS*», 19/1 (2002), pp. 309-22.
- EAD., *Le médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne*, in EAD. (éd. par), *Don et sciences sociale. Théorie et pratiques croisées*, Édition Universitaires de Dijon, Dijon 2007, pp. 15-28.
- EAD., *Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle): le paradigme eucharistique*, in EAD. (éd. par), *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, «*Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre. Hors série*» [en ligne], 2 (2008), mis en ligne le 19 janvier 2009, consulté le 15 janvier 2013 url.: <http://cem.revues.org/9932>.
- EAD., «*Un trésor dans le ciel*». *De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-IX^e siècle)*, in CORDEZ Philippe (éd. par), *Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets* («*Micrologus' library*», 32), Pierre Alain Mariaux, Yann Potin, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 51-68.

- MAGNANI CIANETTI Marina, PAVOLINI Carlo (a cura di), *La basilica costantiniana di Sant'Agnese. Lavori archeologici e di restauro*, Mondadori Electa, Milano 2004.
- MAIER Harry O., «Manichee!». *Leo the Great and the Orthodox Panopticon*, «Journal of Early Christian Studies», 4 (1996), pp. 441-60.
- MALLARDO Domenico, *Papa Sant'Eugenio I (654-657)*, F. Giannini e figli, Napoli 1943.
- MANN Horace, *The lives of the Popes in the early Middle Ages*, vol. I (*The Popes under the lombard rule. St. Gregory I (the Great) to Leo III [590-795]*), Kegan Paul-Trubner, London-Trench 1925.
- MARKUS Robert A., *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence*, in «Journal of Ecclesiastical History», 14 (1963), pp. 19-21.
- ID., *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, in *The mission of the Church and the propagation of the faith: papers read at the seventh summer meeting and the eighth winter meeting of the ecclesiastical history society* («Studies in Church history», 6), Cambridge University Press, Cambridge 1970, 29-38.
- ID., *Gregory the Great's Europe*, in «Transaction of the Royal Historical Society», 5ª serie, 21 (1981), pp. 21-36.
- ID., *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- ID., *The papacy, missions and the gentes*, in POHL Walter (hrsg. von), *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter* («Forschungen zur Geschichte des Mittelalters», 3), Maximilian Diesemberger, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, pp. 37-42.
- MARTÍNEZ DÍEZ Gonzalo, *La Colección Canónica Hispana. Vol. I. Estudio* («Monumenta Hispaniae Sacra. Series canonica», 1), CSIC, Madrid 1966.
- MARUCCHI Orazio, *Éléments d'archéologie chrétienne*, vol. III (*Basiliques et Églises de Rome*), Desclée-Lefebvre, Paris-Rome 1902.
- Martino I papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992.
- MASAI François, *Observations sur le Psautier dit de Charlemagne*, in «Scriptorium», 6 (1952), pp. 299-303.
- MATHISEN Ralph Withney, *Syagrius of Autun, Virgilius of Arles, and Gregory of Rome: Factionalism, forgery, and local authority at the end of the sixth century. Syagrius d'Autun, Vigile d'Arles, et Grégoire de Rome: coalition, contrefaçon et autorité local à la fin du VI^e siècle*, in *L'Église et la mission au VI^e siècle* [v.], pp. 260-90.
- MATTHIAE Guglielmo, II. *Le origini della chiesa*, in ID., Antonio Maria Colini, *Ricerche intorno a S. Pietro in Vincoli* («Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia. Serie 3. Memorie», 9/2), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, pp. 57-99.
- MAUSS Marcel, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* («Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Scienze sociali», 160), Einaudi, Torino 2002³ [ed. or. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; originariamente pubblicato in «Année sociologique», n.s. 1 (1923/1924), pp. 30-186].
- MAYR-HARTING Harry, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Batsford, London 1991³.
- MAZZOLENI Danilo, *Papa Damaso e l'archeologia cristiana*, in «Saecularia Damasiana» [v.], pp. 5-13.
- MAZZUOLI PORRU Giulia, *I rapporti tra Italia e Inghilterra nei secoli VII e VIII*, in «Romanobarbarica», 5 (1980), pp. 117-69.
- MCCREADY William D., *Signs of sanctity. Miracle in the thought of Gregory the Great* («Studies and texts», 91), Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto 1989.
- MCCULLOH John M., *The cult of relics in the letter and «Dialogues» of pope Gregory the Great: a lexicographical study*, in «Traditio», 32 (1976), pp. 145-84.
- ID., *From Antiquity to the Middle Ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century*, in DASSMANN Ernst, SUSO FRANK Karl (hrsg. von), «Pietas». *Festschrift für Bernhard Kötting* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 8), Aschendorff, Münster 1980, pp. 313-24.

BIBLIOGRAFIA

- McKITTERICK Rosamond, *The illusion of royal power in the Carolingian annals*, in «English Historical Review», 115 (2000), pp. 1-20.
- EAD., *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- EAD., *Charlemagne. The formation of a European identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- MEENS Rob, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, in «Anglo-Saxon England», 23 (1994), pp. 5-18.
- MENESTÒ Enrico, «*Nec Fortunati Tudertini acta silenda*». *Appunti tra storia e agiografia*, in *Il Tempio del Santo Patrono. Riflessi storico-artistici del culto di San Fortunato a Todi* («Studi», 1), a cura di Marcello Castrichini, Ediat, Todi 1988, 7-34.
- ID., *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in Isola Antonino (a cura di), *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'Incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Perugia, 1-2 dicembre 2004* («Archivum Gregorianum», 16), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 131-46.
- MERKELBACH Reinhold, *Zur «Epistola papae Gelasii adversum Andromachum»*, in «Vigiliae Christianae», 10 (1955), pp. 176-77.
- MEYVAERT Paul, *The registrum of Gregory the Great and Bede*, in «Revue bénédictine», 80 (1970), pp. 162-166.
- ID., *The authentic «Dialogues» of Gregory the Great*, in «Sacris erudiri», 43 (2004), pp. 55-103.
- MICHALOWSKI Roman, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés* [v.], pp. 399-416.
- MICHEL Helmut, *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III.*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 99 (1988), pp. 376-91.
- MICHETTI Franco, *San Bonifacio IV e il suo pontificato*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
- MILLER David Harry, *Papal Lombard Relations During the Pontificate of Pope Paul I: the Attainment of an Equilibrium of Power in Italy, 756-767*, in «The Catholic Historical Review», 55 (1969-70), pp. 358-76.
- ID., *Byzantine-Papal Relations During the Pontificate of Paul I*, in «Byzantinische Zeitschrift», 68 (1975), pp. 47-62.
- MOHRMANN Christine, *À propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum-nomen*, in «Vigiliae Christianae», 8 (1954), pp. 154-67.
- MONACHINO Vincenzo, *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche*, in «Gregorianum», 33 (1952), pp. 104-70.
- ID., *I tempi e la figura del papa Vitaliano (657-672)*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, vol. II, Bulzoni, Roma 1974, pp. 573-88.
- MONACI CASTAGNO Adele, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico* («Letteratura cristiana antica. Nuova serie», 23), Morcelliana, Brescia 2010.
- MONACO Ernesto, *Il tempio di Venere e Roma. Appunti sulla fase del IV secolo*, in ENSOLI Serena, LA ROCCA Eugenio (a cura di), «Aurea Roma» [v.], pp. 58-60.
- MONACO Michele, *Il «De officio collectoris in regno Angliae» di Pietro Griffi da Pisa (1469-1516)* («Uomini e dottrine», 19), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973.
- MOORHEAD John, *The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church*, in «Church History», 47 (1978), pp. 125-36.
- ID., *Bede on the papacy*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 60/2 (2009), pp. 217-32.
- MOR Carlo Guido, *Contributi alla storia dei rapporti fra Stato e Chiesa ai tempi dei Longobardi (La politica ecclesiastica di Autari e Agilulfo)*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pacini, Pisa 1977, pp. 535-93.
- MORDEK Hubert, «*Dionysio-Hadriana*» und «*Vetus Gallica*». *Historisch geordnetes und systematisches Kirchenrecht am Hofe Karls des Großen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte.

- Kanonistische Abteilung», 55 (1969), pp. 39-63.
- MURPHY Francis-Xavier, *Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain*, in «Speculum», 27/1 (1952), pp. 1-27.
- NALDINI Mario (a cura di), *I sermoni di Leone Magno fra storia e teologia* («Biblioteca Patristica», 30), Nardini, Fiesole 1997.
- NAUTIN Pierre, *La lettre de Félix III à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'Empire*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 77 (1982), pp. 5-34.
- NAVARRA Bruno, *San Vitaliano papa*, Centro studi del Lazio, Roma 1972.
- NELSON Janet L., *The role of the gift in early medieval diplomatic relations*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* [v.], pp. 225-48.
- NESTORI Aldo, *L'attività edilizia in Roma di Papa Damaso*, in «Saecularia Damasiana» [v.], pp. 161-72.
- NICHOLS Aidan, *The Roman primacy in the ancient Irish and Anglo-Celtic Church*, in MACCARRONE Michele (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989)* («Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti», 4), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 473-91.
- NILGEN Ursula, *Schlüssel, II. Ikonographie*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. VII, Metzler, Stuttgart 1996, col. 1493.
- NOBLE Thomas F. X., *The republic of St. Peter. The birth of the papal state (680-825)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984.
- ID., *Theodoric and the Papacy*, in *Teodorico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano 2-6 novembre 1992)*, vol. I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 418-23.
- NOCE Celestino (a cura di), *Atti del Convegno su Papa Ormisda (514-523). Magistero, cura pastorale ed impegno ecumenico*, Comune di Frosinone / Assessorato alla Cultura, Frosinone 1993.
- NORBERG Dag., *In Registrum Gregorii Magni studia critica* («Uppsala Universitets Årsskrift», 4; 7), 2 voll., Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1937; 1939.
- ID., *Qui a composé les lettres des Grégoire le Grand?*, in «Studi medievali», 3ª serie, 21 (1980), pp. 1-17.
- ID., *Praefatio*, in *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum (CCSL, 140)*, edidit ID., Brepols, Turnhout 1982, vol. I, pp. v-XII.
- ID., *Style personnel et style administratif dans le Registrum Epistularum de saint Grégoire le Grand*, in FONTAINE Jacques, GILLET Robert, PELLISTRANDI Stan (éd. par), *Grégoire le Grand* [v.], pp. 489-97.
- OEXLE Otto Gerhard, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 10 (1976), pp. 70-95.
- ORABONA Luciano, *Ormisda e la risoluzione dello scisma di Acacio*, in NOCE Celestino (a cura di), *Atti del Convegno su Papa Ormisda* [v.], pp. 43-56.
- ORSELLI Alba Maria, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* («Studi e ricerche. Università degli studi di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia. Nuova serie», 12), Zanichelli, Bologna 1965.
- EAD., *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979*, vol. I, Herder, Roma 1981, pp. 771-84.
- OSBORNE John, *The Roman catacombs in the Middle Ages*, in «Papers of the British School at Rome», 53 (1985), pp. 278-328.
- OTTO Rudolf, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1976² [op. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 1917].
- PALEANI Maria Teresa, *Probabili influssi dei Carmi Damasiani su alcune pitture cimiteriali a Roma*, in

BIBLIOGRAFIA

- «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 359-87.
- PALMIERI Stefano, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, ANDENNA Giancarlo, PICASSO Giorgio (a cura di), *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche. Atti del II Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992)* («Bibliotheca erudita», 9), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 43-99.
- PANI ERMINI Letizia (a cura di), «*Christiana Loca*». *Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, 2 voll., Palombi, Roma 2000-2001.
- PAOLI Emore, *Agiografia, filologia, storia*, in «Sanctorum», 1 (2004), pp. 51-65.
- PASSIGLI Susanna Passigli, *Una questione di topografia cristiana: l'ubicazione della basilica dei ss. Primo e Feliciano sulla Nomentana*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 61 (1985), pp. 311-332.
- PAVOLINI Carlo, *La sommità del Celio in età imperiale dai culti pagani orientali al culto cristiano*, in BRANDENBURG Hugo, PAL Jozsef (hrsg. von), *Santo Stefano Rotondo in Roma* [v.], pp. 17-27.
- PENTIRICCI Massimo, *La posizione della basilica di San Lorenzo in Damaso nell'Itinerario di Einsiedeln*, in STRIKER Cecil L. (ed. by), *Architectural Studies in Memory of Richard Krautheimer*, Verlag Ph. von Zabern, Mainz am Rhein 1996, pp. 127-33.
- PERGOLA Philippe, *La région dite des Flavii Aurelii dans la catacombe de Domitille*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 95/1 (1983), pp. 183-248.
- ID., *Lo scavo della basilica cimiteriale di Generosa alla Magliana (Roma)*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1985.
- ID., *Nereus et Achilleus martyres*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 203-24.
- ID., *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Carocci, Roma 1998.
- ID., Loretì Ersilia Maria *Rome: La Magliana. Basilique cimétériale de Generosa*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 99/1 (1987), pp. 501-05.
- ID., *Gli interventi di Gregorio Magno in Corsica: aspetti religiosi, socio-economici e politici*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. cit., vol. I (*Studi storici*), pp. 103-08.
- ID., *Sanctuaires locaux et sanctuaires internationaux à Rome: les cas des basiliques de Domitille et de Generosa*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 20; «Studi di antichità cristiana», 52), vol. II, Aschendorff-Pontificio Istituto di archeologia cristiana; Münster-Città del Vaticano, 1997, pp. 1097-1100.
- ID., *Santuari dei martiri romani e pellegrinaggio tra IV e IX secolo*, in *La comunità cristiana di Roma*, vol. I (PANI ERMINI Letizia, SINISCALCO Paolo [a cura di], *La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medio Evo* [«Atti e documenti. Pontificio comitato di scienze storiche», 9]), Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 385-96.
- PERI Vittorio, *Gli inconsistenti archivi pontifici di s. Lorenzo*, «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 41 (1968-69), pp. 193-204.
- PERICOLI RIDOLFINI Francesco Saverio, *Le relazioni di Ormisda con l'episcopato dell'occidente*, in *Atti del Convegno di papa Ormisda* op. cit., pp. 75-84.
- PARONETTO Vera, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda. Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)* («Atti dei congressi / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo» 6), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980, pp. 559-70.
- PICARD Jean-Charles, *Le quadriportique de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 87/1 (1975), pp. 377-95.
- PICOTTI Giovanni Battista, *Sulle relazioni fra re Odoacre e il Senato e la Chiesa di Roma*, in «Rivista Storica Italiana», ser. V, 4 (1939), pp. 363-86.
- PIETRI Charles, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*» (*culte des martyrs et propagande pontificale*), in «Mélanges de l'École Française de Rome», 73 (1961), p. 273-322.

- ID., *Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. École Française de Rome», 78 (1966), pp. 123-39.
- ID., *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in «Epektasis». *Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 627-34.
- ID., «*Roma Christiana*». *recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte 3. (311-440)*, 2 voll., École française de Rome, Rome 1976.
- ID., *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 93 (1981), pp. 418-67.
- ID., *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (v^e-vi^e siècles)*, in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)* («Collection de l'École française de Rome», 77), École française de Rome, Rome 1984, pp. 21-59.
- ID., *La conversion de Rome et la primauté du pape (iv^e-vi^e siècle)*, in MACCARRONE Michele (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma 9-13 ottobre 1989)* («Atti e Documenti. Pontificio Comitato di Scienze Storiche», 4), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 219-43.
- PIETRI Luce, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réform de l'Église gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. II (*Studi storici*), pp. 109-28.
- PILARA Gianluca, *Problemi ancora aperti nel pontificato damasiano: lo scisma ursiniano e i concili romani nel pontificato di Damaso*, in «Clio. Rivista trimestrale di Studi Storici», 38 (2002), pp. 115-33.
- PIZZOLATO Luigi Franco, Somenzi Chiara, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente* («Studia patristica mediolanensia», 25), Vita e Pensiero, Milano 2005.
- POHL Walter, *The empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth century*, in ID. (ed. by), *Kingdoms of the Empire. The integration of the Barbarians in Late Antiquity* («The transformation of the Roman world», 1), Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 104-112.
- ID., *Das Papsttum und die Langobarden*, in BECHER Matthias, JARNUT Jörg (hrgb. von), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Scriptorium, Münster 2004, pp.145-61.
- ID., *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in AZZARA Claudio (a cura di), *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»* [v.], pp. 15-28.
- PRETE Serafino, *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961.
- ID., *La lettera di Gelasio I ai vescovi del «Picenum» sul pelagianesimo (1° nov. 493)*, in «Studia Picena», 43 (1976), pp. 9-28.
- PRICOCO Salvatore, *Valore letterario degli epigrammi di Damaso*, «Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica», 4 (1953), pp. 19-40.
- ID., *Da Costantino a Gregorio Magno*, in FILORAMO Giovanni, MENOZZI Daniele (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. I (*L'Antichità*), Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 273-452.
- PRINZ Friedrich, *Stadtrömische-italienische Märtyrreliquien und fränkische Reichsadel in Maas-Moselraum*, in «Historisches Jahrbuch», 87 (1967), pp. 1-25.
- ID., *Papa Gregorio Magno, il monachesimo siciliano e dell'Italia meridionale e gli inizi della vita monastica presso gli Anglosassoni*, in PRICOCO Salvatore, RIZZO NERVO Francesca, SARDELLA Teresa (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, pp. 7-20.
- PROUT Marcel, *Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens*, in «Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France», ser. 6, 9 (1989/1900), pp. 129-72.
- RAMOS-LISSÓN Domingo, *Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. I (*Studi storici*), pp. 187-98.
- RAMPOLLA Mariano, *Martyre et sépulture des Macchabées*, in «Revue de l'art chrétien», 48 (1899), pp. 290-305; 377-92; 457-65.

BIBLIOGRAFIA

- ID., *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, in «Bessarione» 2 (1897), pp. 9-92.
- RAPISARDA LO MENZO Grazia, *I doni nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* op. citi, vol. II (*Questioni letterarie e dottrinali*), pp. 285-300.
- EAD., *I «notarii» nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003)* («Studia ephemeridis Augustinianum», 90), Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2004, pp. 545-57.
- RECCHIA Vincenzo, *Introduzione*, in *Gregorio Magno, Lettere* («Opere di Gregorio Magno», v/1-4), vol. I, a cura di Vincenzo Recchia, Città Nuova, Roma 1996, pp. 20-33.
- REEKMANS Louis, *La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale* («Roma sotterranea cristiana», 4), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1964.
- ID., *Le développement topographique de la région du Vatican à al afin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge (300-850)*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts au professeur Jacques Lavalleye*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1977, pp. 197-235.
- ID., *Les cryptes des martyrs romains. État de la recherche*, in *Atti IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1978, pp. 275-302.
- ID., *L'œuvre du pape Damase dans le complexe de Gaius a la catacombe de S. Callixte*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 259-81.
- ID., *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986) («Publications de l'École française de Rome», 123), vol. I, École Française de Rome, Rome, 1989, p. 864.
- ID., *Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains*, in LAMBERIGTS Mathijs, VAN DEUN Peter, (ed. by), in *Martyrium in multidisciplinary perspective* [v.], pp. 31-70.
- REUTTER Ursula, *Damasus. Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk* [«Studien und Texte zu Antike und Christentum», 55], Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- RICCI Luigi G. G. (a cura di), *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del convegno internazionale di studio (Sassari, 15-16 aprile 2005)* («Archivum Gregorianum», 11), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.
- RIZZO Francesco Paolo, *Aspetti dell'epistolario siciliano di Gregorio Magno nel contesto della tensione romano-bizantina*, in BARCELLONA Rossana, PRICOCO Salvatore (a cura di), *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto Medioevo: religione e società. Atti del Convegno di studi (Catania-Paternò, 24-27 settembre 1997)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 53-72.
- RIEDINGER Rudolf, *In welche Richtung wurden die Akten der Lateransynode von 649 übersetzt, und in welcher Schrift war der lateinische Text dieser Akten geschriben*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 149-64.
- ROCCA Silvana, *Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso*, in «*Vetera Christianorum*», 17/1 (1980), pp. 79-84.
- RÖKELEIN Hedwig, *ÜberHagio-Geo-Graphien: Mirakel in Translationenberichten des 8. und 9. Jahrhunderts*, in HEINZELMANN Martin, HERBERS Klaus, BAUER Dieter (hrsg. von), *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* («Beiträge zur Hagiographie», 3), Steiner, Stuttgart 2002, pp. 166-79.
- RONCALLI Basema Hamarneh, *Le origini del pellegrinaggio ad limina Apostolorum a Roma*, in «*Communio*», 153 (1997) (*Il pellegrinaggio*), pp. 38-47.
- ROPE Henry E. G., *The «Schola Saxonum», the Hospice and the English College in Rome*, Scuola tip. miss. domenicana, Rome 1951.
- «*Saecularia Damasiana*». *Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11/12/384–10-12/12/1984) promosso dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1986.
- SAINTROCH Patrick, *Sur la tombe du pape Damase*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 283-90.

- SAITTA Biagio, *I giudei nella Spagna visigota da Recaredo a Sisebuto*, in «Quaderni catanesi di studi classici e medievali», 2 (1980), pp. 221-63.
- ID., *La conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale?*, in *Concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, Arzobispado de Toledo-Caja Toledo, Toledo 1991, pp. 375-86.
- ID., *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995.
- SANTANGELI VALENZANI Riccardo, *Pellegrini, senatori e papi: gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», ser. III, 19/20 (1996/1997), pp. 203-26.
- SANTIFALLER Leo, *Liber diurnus. Studien und Forschungen* («Päpste und Papsttum», 10), hrsg. von ZIMMERMANN Harald, Hiersemann, Stuttgart 1976.
- SANTORELLI Paola, *L'epigramma a Proietta di Damaso (51 F.)*, in PRICOCO Salvatore, RIZZO NERVO Francesca, SARDELLA Teresa (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, pp. 327-36.
- SAPELLI Marina, *La basilica di Giunio Basso*, in ENSOLI Serena, LA ROCCA Eugenio (a cura di), «Aurea Roma» [v.], pp. 137-39.
- SARDELLA Teresa, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Rubbettino, Mannelli 1996.
- SASTRE DE DIEGO Isaac, *El altar hispano en el siglo VII. Problemas de las tipologías tradicionales y nuevas perspectivas*, in *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura (Visigodos y Omeyas, 4, Mérida 2006)* («Anejos de Archivo Español de Arqueología», 51), eds. Luis Caballero Zoreda, Pedro Mateos Cruz, M^a Ángeles Utrero Agudo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia, Madrid 2009, pp. 309-30.
- SAXER Victor, *La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi. Breve profilo storico*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 333-45.
- ID., *Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Église romaine*, in *Saecularia Damasiana* [v.], pp. 59-88.
- ID., *Testimonianze mariane a Roma prima e dopo il concilio di Efeso nella letteratura e nel culto tardoantico*, in «Augustinianum. Periodicum quadrimestre Insituti Patristici "Augustinianum"», 27/3 (1987), p. 339.
- ID., *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le Haut Moyen Âge*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Lyon-Vienne, Grenoble-Genève-Aoste, 21-28 septembre 1986)* («Collection de l'École française de Rome», 123; «Studi di antichità cristiana», 41), vol. II, École Française de Rome-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome-Città del Vaticano 1989, pp. 917-1033.
- ID., *Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, in *Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)* («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 20; «Studi di antichità cristiana», 52), vol. I, Aschendorff-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Münster-Città del Vaticano 1995, pp. 36-57.
- ID., *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo dalle origini all'età carolingia*, in *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, a cura di Angela Donati, Electa, Milano 2000, pp. 73-86.
- ID., *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (V^e-XIII^e siècle)* («Collection de l'École Française de Rome», 283), École Française de Rome, Rome 2001, pp. 54-55.
- SCALIA Giuseppe, *Gli «archiva» di papa Damaso e la biblioteca di papa Ilario* in «Studi Medievali» 18 (1977), pp. 39-63.
- SCHÄFER Ernst, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung*, Ephemerides Liturgicæ, Rom 1932.
- SCHATKIN Margaret, *The Maccabean martyrs*, in «Vigiliae Christianae», 28 (1974), pp. 97-113.
- SCHIEBELREITER Georg, *Die fränkische Königin Brunhild. Eine biographische Annäherung*, in WALZ Dorothea hrsg. von, «Scripturus vitam»: lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag, Mattes, Heidelberg 2002, pp. 295-308
- SCHIFFERS Heinrich, *Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt. Ein pippinisches*

BIBLIOGRAFIA

- Reliquiengrab unter dem Marienaltar der Aachener Pfalzkapelle* («Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen», 10), Volk, Aachen 1951.
- SCHNEIDER Reinhard, *Königswahl und Königserhebung. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern*, Hiersemann, Stuttgart 1972.
- SCHROTH-KÖHLER Charlotte, *Agilulf*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. I, Metzler, Stuttgart 1977, coll. 208-209.
- SCHWAIGER Georg, *Die Honoriusfrage. Zu einer neuen Untersuchung des alten Falles*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 88 (1977), pp. 85-97.
- SCORZA Barcellona, *Alessandro I*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 213-15.
- SENSI Mario, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, a cura di Ermanno M. Toniolo, vol. III, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 54-80.
- ID., *Alle radici della committenza santuariale*, in ID. (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna. Atti del IV Convegno nazionale "Santuari Cristiani d'Italia" (Perugia, Lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-12-13 Settembre 2001)* («Collection de l'École Française de Rome», 317), École Française de Rome, Roma 2003.
- SHEPHERD Massey H., *The Liturgical Reform of Damasus*, in GRANFIELD Patrick, JUNGSMANN Josef A. (hrsg. von), *Kyriakon. Festschrift Joahannes Quasten*, b. II, Aschendorff, Münster 1970, pp. 847-63.
- SILVA-TAROUCA Carlos: da, *Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Großen, ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der ältesten Papstbriefsammlungen*, in BRACKMANN Albert (hrsg. von), *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht*, Verlag der Münchner drucke, München 1926, pp. 23-47.
- ID., *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, in «Gregorianum», 12 (1931), n. 3, pp. 3-56, 349-25, 547-98.
- ID., *Originale o registro? La tradizione manoscritta del Tomus Leonis*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldo* («Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie 5. Scienze Storiche», 16), Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 151-70.
- SILVESTRE Hubert, *Commerce et vol de reliques au Moyen Âge*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 30 (1952), pp. 721-39.
- SIMONETTI Manlio, *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, in «Vetera Christianorum», 34 (1997), pp. 311-27.
- SINISCALCO Paolo, *Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma*, in PIZZOLATO Luigi, RIZZI Marco (a cura di), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)* («Studia Patristica Mediolanensia», 21), Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 141-60.
- SMITH Christopher, *Pope Damasus Baptistry in St. Peters Reconsidered*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 64 (1988), pp. 257-86.
- SMITH Julia M. H. (ed. by), *Early medieval Rome and the Christian West. Essays in honour of Donald A. Bullough* («The Medieval Mediterranean», 28), Brill, Leiden 2000.
- SORANZO Giovanni, *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1 (1947), pp. 3-21.
- SOTINEL Claire, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 104 (1992), pp. 439-63.
- EAD., *Pelagio I*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 529-36.
- SPERA Lucrezia, *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata*, in «Bessarione», 11 (1994), pp. 111-27.
- EAD., «*Ad limina apostolorum*». *Santuari e pellegrini a Roma tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in CERRETTI Claudio (a cura di), *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese Privilegiate*, Società Geografica Italiana, Roma 1998, pp. 1-127.

- EAD., *Interventi papali nei santuari delle catacombe romane: osservazioni dalla «Roma sotterranea» di G. B. De Rossi*, in *Radovi XIII međunarodnog kongresa za starokršćansku arheologiju* (Split-Porec 25/9-1/10 1994), vol. I, Arheološki muzej-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Split-Città del Vaticano 1998, pp. 303-20.
- EAD., *S. Hermetis cimiterium, basilica, monasterium*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae – Suburbium*, vol. III, Quasar, Roma 2005, pp. 61-65.
- EAD., «*Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare*». *Interventi papali su tombe di martiri per la celebrazione ad corpus tra tarda antichità e altomedioevo*, in *Martiri ed eucaristia nella civiltà cristiana: l'eucaristia forza dei martiri, fonte della testimonianza cristiana. Atti della Giornata di Studio (Città del Vaticano - Collegio Teutonico, 27 ottobre 2005)*, a cura di Ead., Tau, Roma 2007, pp. 43-69.
- SPINELLI Isabella, *Le capselle – reliquario nella basilica di S. Eufemia a Grado*, in «*Porphyra*», 5/11 (2008), pp. 46-73.
- STANCATI Tommaso, *Introduction*, in *Julian of Toledo, Prognosticum futuri saeculi* («Ancient christian writers: the works of the fathers in translation», 63), The Newman Press, New York 2010.
- STENTON Merry, *Anglo-Saxon England*, Oxford University Press, Oxford 1989³.
- STERN Henry, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Imprimerie nationale-P. Geuthner, Paris 1953.
- STOCLET Alain J., *Les établissements francs à Rome au VIII^e siècle: «hospitale intus basilicam beati Petri, domus Nazarii, schola Francorum» et palais de Charlemagne*, in *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Publidix, Paris 1990, pp. 231-47.
- STROHM Martin, *Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt ii. Ein Faktum von ökumenischer Bedeutung*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», 15 (1983), pp. 249-59.
- STUDER Basil, *Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs*, in BRANTSCHEN Johannes, SELVATICO Pietro, STIRNIMANN Heinrich (hrsg. von), *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*, Universitätsverlag, Freiburg 1980, pp. 617-30.
- ID., «*Consubstantialis Patri*»-«*consubstantialis Matri*», *une anthèse christologique chez Léon le Grand*, in «*Revue des Études Augustiniennes*», 18 (1972), pp. 87-115 (ripubblicato in Id., *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* [«*Studia Anselmiana*», 107], Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1992, pp. 29-66).
- ID., *Il concetto di «consostanziale» in Leone Magno*, in «*Augustinianum*», 13 (1973), pp. 599-607.
- STYGER Paul, *Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten*, Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1933.
- SULLIVAN Richard, *The Papacy and Missionary Activity in the Early Middle Ages*, in «*Medieval Studies*», 17 (1955), pp. 46-106.
- SUSI Eugenio, *Teodoro I*, in *Enciclopedia dei papi* [v.], pp. 594-98.
- SUSMAN Francesco, *Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte di Leone Magno a Vitaliano (461-672)*, in «*Archivio della Società Romana di Storia Patria*», 84 (ser. III/15) (1961), pp. 1-192.
- THACKER Alan, *In search of saints: the English Church and the cult of Roman apostles and martyrs in the seventh and eighth centuries*, in SMITH Julia M. H. (ed. by), *Early medieval Rome and the Christian West* [v.], pp. 247-77.
- ID., *The making of a local saint*, in ID. (ed. by), *Local saints and local churches in the early medieval West*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 45-74.
- TAYLOR Justin, *St. Basil the Great and Pope Damasus*, in «*Downside Review*», 91 (1973), pp. 183-203, 261-74.
- TESTART Alain, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Colin, Paris 1993.
- ID., *Critique du don. Études sur la circulation non marchand*, Syllepse, Paris 2007.
- TESTINI Pasquale, *Le «presunte» reliquie dell'apostolo Pietro e la traslazione «ad catacumbas»*, in *Actes du V^e congrès international d'archéologie chrétienne (Aix-en-Provence, 13-19 septembre 1954)* («*Studi di antichità*

BIBLIOGRAFIA

- cristiana», 22), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana-Les belles lettres, Città del Vaticano-Paris 1957.
- ID., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma* («Roma cristiana», 2), Cappelli, Bologna 1966.
- ID., *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini fino alla fine del sec. IV*, Edipuglia, Bari 1980².
- ID., *Damaso e il santuario di S. Ippolito a Porto*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 291-303.
- THANNER Anton, *Papst Honorius I. (625-638)* («Studien zur Theologie und Geschichte», 4), EOS, Sankt-Otilien 1989.
- THOMA Gertrud, *Papst Hadrian I. und Gregor der Große. Beobachtungen zur Kommunikation zwischen Papst und König nach den Briefen des «Codex Carolinus»*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag* («Münchener historische Studien. Abteilung mittelalterliche Geschichte», 5), hrsg. von Karl Rudolf Schnith, Roland Pauler, Michael Lassleben Kallmünz, München 1993, pp. 37-58.
- TIBERIA Vitaliano, *Il mosaico di Santa Pudenziana a Roma. Il restauro*, Ediart, Todi 2003.
- TOLOTTI Francesco, *Ricerca dei luoghi venerati nella «Spelunca Magna» di Pretestato*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 53 (1977), pp. 7-102.
- ID., *Contributo alla datazione della basilica dei SS. Nereo e Achilleo sulla via Ardeatina*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 61 (1985), pp. 374-78.
- ID., *Il problema dell'altare e della tomba del martire in alcune opere di papa Damaso*, in FELD Otto, PESCHLOE Urs (hrsg. von), *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet*, vol. II, Habelt, Bonn 1986, pp. 51-71.
- THOMPSON Edward Arthur, *Christianity and the northern barbarians*, in MOMIGLIANO Arnaldo (ed. by), *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Clarendon Press, 1963, p. 56-78.
- TRINCI Annalaura, *La basilica e la catacomba di S. Pancrazio*, in «Forma urbis», 2/10 (1997), pp. 16-21.
- TUILIER André, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de saint Léon avec l'Orient*, in «Nuovo Didaskaleion», 15 (1965), pp. 53-67.
- ID., *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, in FONTAINE Jacques, GILLET Robert, PELLISTRANDI Stan (éd. par), *Grégoire le Grand* [v.], pp. 69-82.
- TURTAS Raimondo, *Gregorio Magno e la Sardegna: gli informatori del pontefice*, in MASTINO Attilio, SOTGIU Giovanna, SPACCAPELO Natalino (a cura di), *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari, 10-12 ottobre 1996* («Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie», 1), Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 1999, pp. 497-513.
- ID., *La situazione politica e militare in Sardegna e Corsica secondo il «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e la Sardegna* op. cit., pp. 117-42.
- ULLMANN Walter, *Il papato nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1999 [ed. or *A short history of the Papacy in the Middle Ages* («UP», 515), Methuen, London 1972].
- VACCA Salvatore, *Il principio «prima sedes a nemine iudicatur» durante il pontificato di Simmaco (498-514)*, in «Laurentianum», 33, 1992, pp. 3-55.
- VAUCHEZ André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 241), École Française de Rome, Rome 1981.
- ID., *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Âge*, in *Patronage and public in the Trecento. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium (Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 June 1984)*, Olschki, Firenze 1986, pp. 59-80.
- ID. (éd. par), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle d'Occident (XI^e-XVIII^e siècle)" de l'Université Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-22 juin 1993)* («Collection de l'École Française de Rome», 213), École Française de Rome, Rome 1995.
- ID. (éd. par.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologique, méthodologiques, historiques et monographiques* («Collection de l'École Française de Rome», 273), École Française de Rome, Rome 2000.

- ID. (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative* («Collection de l'École Française de Rome», 387), École Française de Rome, Roma 2007.
- VEGANZONES Alejandro Recho, *El «Carmen» Paulino de Damaso y la interpretacion de tres escenas pictoricas de la catacumba de Comodila*, in «*Saecularia Damasiana*» [v.], pp. 323-58.
- VERRANDO Giovanni Nino, *Alla base e intorno alla più antica «Passio» dei santi Abdon e Sennes, Sisto, Lorenzo ed Ippolito*, in «*Augustinianum*», 30 (1990), pp. 145-87.
- ID., *S. Timoteo e il suo Martyrium sulla via Ostiense*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*», 102/2 (1990), pp. 845-64.
- ID., «*Passio SS. Xysti Laurentii et Yppoliti*». *La trasmissione manoscritta delle varie recensioni della cosiddetta «Passio vetus»*, in «*Recherches Augustiniennes*», 25 (1991) pp. 181-221.
- VILELLA MASANA Josep, *Gregorio Magno e «Hispania»*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* [v.], vol. I (*Studi Storici*), pp. 167-86.
- VISMARA Giulio, *I morti nella tradizione del diritto romano*, in «*Studi Medievali*», ser. 3, 40 (1999), pp. 499-514.
- VOCI Anna Maria, «*Petronilla auxiliatrix regis Francorum*» anno 757: *sulla «memoria» del re dei Franchi presso San Pietro*, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*», 99 (1993), pp. 1-28.
- VOCINO Giorgia, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*», 44/2 (2008), pp. 207-55.
- VOGT Hermann Josef, *Papst Cölestin und Nestorius*, in SCHWAIGER Georg (hrsg. von), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle*, Schöningh, Paderborn 1975, pp. 85-101.
- VON DOBSCHÜTZ Ernst, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» in kritischem Text* («*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur*», 38/4), Hinrichs, Leipzig 1912.
- WALLACE-HADRILL John Micheal, *Rome and the early English Church: some questions of transmission*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* [v.], vol. II, pp. 519-48.
- WERMELINGER Otto, *Rom und Pelagius*, Hiersemann, Stuttgart 1975.
- ID., *Das Pelagiusdossier in der «Tractoria» des Zosimus*, in «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*», 26 (1979), pp. 336-68.
- WESSEL Susan, *Leo the Great and the spiritual rebuilding of a universal Rome* («*Vigiliae Christianae. Supplement*», 93), Brill, Leiden-Boston 2008.
- WEYMAN Carl, *Vier Epigramme des Hl. Papstes Damasus I.*, Lentner, München 1905.
- WOLF Gerhard, «*Alexifarmaka*». *Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto medioevo*, in *Roma fra oriente e occidente. Atti della XLIX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (19-24 aprile 2001)*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 755-90.
- WOOD Ian, *The Merovingian kingdoms (450-751)*, Longman, London, 1994.
- ID., *Missionaries and the christian frontier*, in POHL Walter, WOOD Ian, REIMITZ Helmut (ed. by), *The transformation of frontiers from Late Antiquity to the Carolingians* («*The transformation of the Roman world*», 10), Brill, Leiden 2001, pp. 209-18.
- ID., *Christianisation and the dissemination of Christian teaching*, in *The new Cambridge medieval history*, vol. I (c.500-c.700, ed. by Paul Fouracre), Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 710-34.
- ID., *The Franks and the papal theology*, in CHAZELLE Celia, CUBITT Catherine (ed. by), *The crisis of the Oikoumene. The Three chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean* («*Studies in the early Middle Ages*», 14), Brepols, Turnhout 2007, pp. 223-41.
- ID., *The continental connections of Anglo-Saxon courts from Æthelberht to Offa*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo* [v.], pp. 444-77.
- WOOD Susan, *Bede's Northumbrian dates again*, in «*English Historical Review*», 98 (1983), pp. 280-96.

BIBLIOGRAFIA

- ZECCHINI Giuseppe, «*Gesta de Xysti purgatione*» e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 34 (1980), pp. 60-74.
- ID., *Attila in Italia: ragioni politiche e sfondo "ideologico" di un'invasione*, in «Aevum», 67 (1993), pp. 189-98 (ripubblicato in BLASON SCAREL Silvia [a cura di], «*Attila Flagellum Dei?*» Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa degli Unni in Italia nel 452 d.C. [«Studia Historica», 129], L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 92-107).
- ZIOLKOWSKI Adam, *Pantheon*, in STEINBY Eva Margareta (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol IV, Quasar, Roma 1999, pp. 54-61.
- ZOCCA Elena, *Una possibile derivazione gregoriana per il "monotelismo" di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell'"Honoriusfrage"*, in «Augustinianum», 33, 1993, pp. 519-75.
- EAD., *Pietro e Paolo «nova sidera». Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma fra I e IV secolo*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 75/1 (2009), pp. 271-38.