

GEOGRAFIA ECCLESIASTICA ALTOMEDIEVALE TRE LETTURE¹ (PARZIALI) E UNA PROPOSTA

Esiste una geografia ecclesiastica dell'Italia tardoantica e altomedievale? Chiunque intenda porsi questa domanda, non può non tornare alle pagine di un'opera apparsa più di ottant'anni fa, che ha segnato in profondità lo studio dell'organizzazione territoriale delle chiese cristiane nella penisola.

Al loro apparire, nel 1927, i due volumi de *Le diocesi d'Italia dal principio al secolo VII* diedero la sensazione che nulla sarebbe stato come prima². Il loro autore, il canonico faentino Francesco Lanzoni, raggiunse il vertice della sua produzione scientifica³ e lasciò dietro di sé una traccia ben visibile, al punto che tre anni più tardi, nella sua cella del carcere di Turi, il detenuto politico Antonio Gramsci annotò:

Opera fondamentale per lo studio della storia locale in Italia in questi secoli: risponde alla domanda: come vennero formandosi i raggruppamenti culturali religiosi durante il tramonto dell'impero romano e l'inizio del Medio Evo? Evidentemente questo raggrupparsi non può essere separato dalla vita economica e sociale e dà indicazioni per la storia del nascere dei Comuni. Per l'origine delle città mercantili. Un'importante sede vescovile non poteva mancare di certi servizi ecc. (vetovagliamento, difesa militare ecc.) che determinavano un raggruppamento di elementi laici intorno a quelli religiosi (questa origine «religiosa» d'una serie di città medioevali, non è studiata dal Pirenne, almeno nel libretto da me posseduto; vedere nella bibliografia delle sue opere complete); la stessa scelta della sede vescovile è un'indicazione di valore storico perché sottintende una funzione organizzatrice e centralizzatrice del luogo scelto. Dal libro di Lanzoni è possibile ricostruire le questioni più importanti di metodo nella critica di questa ricerca in parte di carattere deduttivo e la bibliografia⁴.

Gramsci aveva ragione. Dal momento che egli possedette e lesse il piccolo libro

¹ *Gregorio Magno e la Sardegna*, ed. L. G. RICCI, Firenze 2007; *Ravenna e Spoleto. I rapporti tra due metropoli*, a cura di M. TAGLIAFERRI, Bologna 2007; M. PELLEGRINI, *Vescovo e città. Una relazione nel medioevo italiano (secoli II-XIV)*, Milano 2009.

² È il giudizio, se capisco bene, sotteso alla valutazione dell'opera data da M. FERRINI, *Cultura, verità e storia. Francesco Lanzoni (1862-1929)*, Bologna 2009, 332.

³ Ricordo solo i due antecedenti immediati: *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, Roma 1923 – da cui nacquero *Le diocesi d'Italia* di cui poco oltre – e *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925, entrambi nella collana “Studi e testi” della Biblioteca Apostolica Vaticana. La collocazione dimostra il successo mondano di Lanzoni.

⁴ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. V. GERRATANA, 4 vol., Torino 2007 [1975], I, quaderno 5, § 68, 603.

di Henri Pirenne menzionato nell'appunto (*Les villes au Moyen Âge. Essai d'histoire économique et sociale*, stampato a Bruxelles nel 1927), acquista ancor più rilevanza il fatto che egli conobbe l'opera maggiore di Lanzoni solo in maniera indiretta, attraverso un'ampia rassegna apparsa ne «La civiltà cattolica» del maggio 1929⁵. Il resoconto di Antonio Gramsci era fedele, a dimostrazione di quanto *Le diocesi d'Italia* suscitassero un consenso condiviso, specialmente intorno alle *quistioni* di metodo sollevate da Francesco Lanzoni.

Le *quistioni* di Lanzoni sembrano essere tornate d'attualità nella riflessione degli storici del cristianesimo. Nell'ultimo decennio il progetto di un "nuovo" Lanzoni ha mosso alcuni passi in avanti, diviso tra l'ammirazione per lo straordinario lavoro portato avanti dal canonico faentino e la necessità di aggiornare la mappa, geografica e documentaria, delle *diocesi d'Italia dal principio al secolo VII*⁶.

Le riflessioni che seguono precedono questo aggiornamento. Vorrei tentare di rispondere alla domanda formulata poco sopra – esiste una geografia ecclesiastica dell'Italia altomedievale? – passando in rassegna tre libri recenti, apparsi dopo la formalizzazione del progetto di un "nuovo" Lanzoni.

Cominciamo dagli atti di un convegno, *Gregorio Magno e la Sardegna*, riunitosi a Sassari nell'aprile del 2005, i cui atti sono stati pubblicati nel 2007 dalla Società italiana per lo studio del medioevo latino come undicesimo volume della collana "Archivum Gregorianum". La Sardegna non è una scelta casuale. Come ha notato il curatore degli atti, l'associazione tra il vescovo della Chiesa di Roma e l'isola al centro del Tirreno dipende da una circostanza particolare. Il curatore, Luigi Ricci, non vi accenna direttamente, ma la Sardegna religiosa altomedievale può essere considerata un grande foglio bianco che possiamo riempire solo a patto di riconoscere che l'epistolario di papa Gregorio Magno è «la più importante fonte letteraria della storia sarda del periodo»⁷, poiché rappresenta più di due terzi di tutta la documentazione disponibile per ricostruire la storia religiosa sarda del primo millennio. Mi concentrerò solo su questo aspetto, quello documentario, lasciando da parte saggi importanti contenuti negli atti⁸, poiché credo che esso aiuti almeno in parte a rispondere alla domanda formulata all'inizio del mio contributo.

La geografia ecclesiastica altomedievale sarda è testimoniata quasi esclusiva-

⁵ *Ibi*, IV, 2681: *L'origine delle antiche diocesi d'Italia secondo la leggenda e secondo la critica storica*, «La civiltà cattolica» 80, II (1929), 327-42.

⁶ FERRINI, *Cultura, verità e storia*, 46-8; una messa a punto del progetto in G. OTRANTO, *L'Italia tardoantica tra cristianizzazione e formazione delle diocesi*, «Vetera Christianorum» 43 (2006), 19-30 – *ibi*, 29-30 per le "lacune" lanzoniane e il modello di scheda del nuovo repertorio delle diocesi della penisola dalle origini alla morte di papa Gregorio Magno – e, come parte di una ricognizione più ampia, in *Id.*, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2010, 17-96, in particolare p. 24-33.

⁷ L. G. RICCI, *Premessa a Gregorio Magno e la Sardegna*, VII-X, in particolare p. VIII e *ibi*, note 2-3, per il saggio di Mauro Sanna incluso negli atti di cui poco oltre.

⁸ Non ripercorrerò i saggi di Claudio Leonardi (*L'epistolario di Gregorio Magno e l'ecumenismo cattolico*), Lellia Cracco Ruggini (*Le amicizie 'europee' di Gregorio Magno e la sua 'politica delle reliquie'*), Giorgio Cracco (*Vangelo e strutture ecclesiali in Gregorio Magno – a partire dalla sinodica*), Pietro Meloni (*La missione del vescovo in san Gregorio Magno*), Giuseppe Meloni (*La Sardegna tra istituzioni bizantine e istituzioni giudicali*) e Giampaolo Mele (*Appunti storici sul*

mente dalle trentanove lettere che, su un totale di quasi novecento missive di Gregorio I incluse nel *Registrum epistolarum*, rinviano alla realtà dell'isola. Che questa realtà sia una realtà mediata è evidente. In molti casi non siamo in grado di stabilire quali fossero le fonti del vescovo di Roma: possiamo ricostruirle in forma ipotetica, congetturare che alle trentanove lettere di Gregorio Magno corrispondessero quaranta lettere sarde e sette lettere pontificie andate perdute⁹, proporre un regesto "allargato" (per un totale di ottantasei epistole)¹⁰ e tornare, alla fine, a un punto fermo. Ecco:

Dei 39 pezzi dell'epistolario 'sardo' di Gregorio Magno, 30 sono diretti a persone di quella Chiesa, con Gianuario arcivescovo di Cagliari che fa la parte del leone (21 pezzi); solo 9 sono diretti a laici tutti legati al potere imperiale [...]. Stando così le cose, se è comprensibile che le informazioni sulla Chiesa e la realtà ad essa collegate siano le più ricorrenti, bisogna anche dire che non sono affatto scarse quelle riguardanti la vita politica della provincia – riferite non di rado anche da lettere dirette a ecclesiastici –, che toccano l'amministrazione della giustizia, il prelievo fiscale, le sue vicende militari che la videro esposta a incursioni, effettuate o soltanto temute, da parte dei Longobardi¹¹.

La Sardegna con la quale papa Gregorio intrattenne rapporti epistolari era un'isola che viveva una situazione politica precisa. Nell'età di Gregorio essa era governata da un militare, Teodoro, che le prime lettere dell'epistolario "sardo" del vescovo di Roma individuano come interlocutore privilegiato. A Teodoro ci si poteva rivolgere per dirimere questioni che altrove sarebbero state di competenza o di autorità civili superiori o dell'autorità episcopale: il *dux Sardiniae* non era solo un militare; la sua autorità di estendeva all'amministrazione della giustizia¹².

I vescovi sardi ne tenevano certamente conto, nello stesso modo in cui dovrebbero tenerne conto tutti coloro che intendano occuparsi della geografia ecclesiastica della Sardegna altomedievale. La Sardegna fu nello stesso tempo una «lontana periferia dell'impero»¹³ e una sorta di concentrato di tutte le difficoltà che la rarefazione della documentazione nel primo millennio dell'era cristiana solleva.

Si consideri, ad esempio, il problema dell'*episcopalis audientia*, ovvero «il privilegio concesso dall'imperatore Costantino a tutti i vescovi di potere fare da giudici non solo nelle cause riguardanti ecclesiastici o materie ecclesiastiche ma anche in quelle riguardanti i laici»: essa sarebbe stata in vigore anche in Sardegna, ma l'epistolario gregoriano non ne ha serbato traccia¹⁴.

canto «gregoriano» e la liturgia in Sardegna dal secolo VI al XII. Rotte di culto e cultura): è la parzialità del sottotitolo tradotta in pratica.

⁹ M. G. SANNA, *L'epistolario sardo-corso di Gregorio Magno*, 69-116, in particolare p. 71-72.

¹⁰ *Ibi*, 80-106 e 114-15.

¹¹ R. TURTAS, *La situazioni politica e militare in Sardegna e Corsica secondo il Registrum epistolarum di Gregorio Magno*, 117-41, in particolare p. 117-18.

¹² *Ibi*, 119.

¹³ *Ibi*, 122.

¹⁴ *Ibi*, 124 e n. 29.

Non si tratta di una contraddizione, ma di un esasperante rarefarsi della documentazione, soprattutto là dove desidereremmo che essa fosse più abbondante. È legittimo ritenere, tuttavia, che i laici avessero un ruolo preponderante nell'esercizio della giustizia e che in ogni caso essa non fosse «di solito gestita dai vescovi»¹⁵. Le liti dovevano essere frequenti (e attestate nelle missive inviate da Gregorio Magno), non mitigate dal riconoscimento – civile o ecclesiastico? – dell'autorità del vescovo di Cagliari, definito “arcivescovo” e “metropolita”¹⁶.

Se è vero che il principio d'autorità fu per Gregorio Magno «un vero e proprio cardine» dell'ordinamento civile ed ecclesiastico¹⁷, la documentazione superstite induce a non trarre conclusioni affrettate. Come per l'*episcopalis audientia*, idee generali possono non corrispondere a realtà per le quali la tendenza a generalizzare si rivela fuorviante: è il caso del monachesimo femminile sardo.

Non sappiamo quasi nulla dei modi di vita, delle forme di reclutamento, della provenienza sociale delle monache che popolavano le rade comunità urbane attestate nell'epistolario gregoriano¹⁸. Non sappiamo nemmeno – ed è lo specchio non deformante del rapporto tra la geografia ecclesiastica della Sardegna nel primo millennio e la documentazione necessaria a ricostruirla – quante di esse potevano definirsi ed essere definite da noi “monache”. Il registro delle lettere di Gregorio confonde talvolta “monache” con “presbiteri” (ovvero mogli di presbiteri?) e la tentazione di assimilare molte di esse a una condizione *laica sed religiosa* è forte¹⁹.

Se è necessario guardarsi dalla tentazione di classificare biografie e prosopografie di cui non sappiamo nulla, la definizione di *laica sed religiosa* si ataglia benissimo al contesto territoriale intorno al quale ruotano alcuni dei contributi di *Ravenna e Spoleto. I rapporti tra due metropoli*, ventiduesimo convegno del Centro studi e ricerche “antica provincia ecclesiastica ravennate” riunitosi a Spoleto tra il 22 e il 24 settembre 2005, poi stampato a cura di Maurizio Tagliaferri²⁰.

Tra il VI e l'VIII secolo la regione che coincide grosso modo con l'attuale Umbria, con l'aggiunta di parte del versante adriatico dell'Appennino, mantenne un'identità funzionale con l'antica *regio VI* di età augustea²¹. L'insediamento dei Longobardi in quella che oggi è l'Italia centrale riorganizzò l'ordinamento romano nel

¹⁵ *Ibi*, 126.

¹⁶ L. GIORDANO, *I «crimina» di Gianuario*, 151-60, in particolare p. 151 e n. 2.

¹⁷ T. PINNA, *Ideologia religiosa e ordinamento sociale. Per una lettura dell'epistola gregoriana ai nobili e possidenti di Sardegna*, 161-74, in particolare p. 171.

¹⁸ C. URSO, *Donne di Sardegna nel Registrum epistolarum di Gregorio Magno*, 175-202, in particolare p. 179.

¹⁹ *Ibi*, 192-93. L'espressione è mutuata da un passo (II, 13) dei *Dialoghi* di Gregorio: «Vir erat laicus, sed religiosus».

²⁰ Non prenderò in esame i saggi di Maurizio Marcheselli (*Fonti bibliche nella vita di San Giovanni Parenense [secolo VI]*), Giorgio Orioli (*I Siri a Ravenna e a Spoleto in età tardo-antica*), Silvia Pasi (*L'iconografia di influenza bizantina a Ravenna*), Giovanni Montanari (*Ravenna e Spoleto nella iconologia dei quattro evangelisti*), Bruno Toscano (*Bisanzio a Spoleto?*) e Raffaele Savigni (*Giovanni IX da Tossignano, arcivescovo di Ravenna [papa Giovanni X] e i suoi rapporti con la corte ducale spoletana*).

²¹ A. CARILE, *Il corridoio bizantino: un raccordo per due città*, 14-32, in particolare p. 14.

senso di una «militarizzazione della società locale»²². Dal punto di vista funzionale, l'attuale Umbria assomigliava all'attuale Sardegna, con in più una serie di difficoltà legate all'insediamento dei Longobardi nell'Italia centrale. Rotta l'unità giuridico-amministrativa della *Tuscia et Umbria*, si era creata – forse nell'ultimo ventennio del VI secolo – una *Tuscia Langobardorum* contrapposta a quella di tradizione romana. Con alterne fortune²³, i Romani d'Oriente riuscirono a mantenere aperta la via che, attraverso Perugia, univa Roma a Ravenna, fino a quando, dopo l'arrivo di Carlo Magno nella penisola, il «regime militare romano-orientale» fu sostituito da una aristocrazia fondiaria legata economicamente a Costantinopoli.

È possibile che il «corridoio Ravenna-Roma» sia stato «l'estrinsecazione territoriale di un assioma culturale», una sorta di «asse portante, dal punto di vista geografico, di ambizioni e risultati civili che condizionarono e modellarono la storia d'Italia»²⁴, ma non va dimenticato che, agendo come una soluzione chimica sospesa, «il regime militare romano-orientale» si reggeva su quei territori che sarebbero stati rivendicati come parte integrante del *Patrimonium sancti Petri*²⁵. Gli ufficiali e i soldati al servizio dell'Impero erano compensati in oro. Quando esso venne a mancare o le necessità militari si fecero più impellenti, si procedette a «spoliazioni di patrimoni ecclesiastici». Famosa è quella ai danni del complesso romano del Laterano, rubricata dal *Liber pontificalis* sotto l'anno 640: una prima spoliazione fallì e il *Liber* interpretò il fallimento come un mancato affronto a beni che erano destinati alla salvezza delle anime dei pii donatori, al riscatto dei prigionieri e al sostentamento dei poveri; un secondo tentativo, compiuto dalla più elevata autorità militare sul campo, l'esarca, riuscì e il saccheggio fu così copioso che parte dei beni fu inviata a Costantinopoli.

Il prelievo (la rapina) non era certo una forma sconosciuta all'economia altomedievale: si potevano prelevare (rubare) beni materiali e immateriali; tra questi ultimi, rientravano anche i nomi dei santi. È ciò che avvenne a Spoleto, con il culto di sant'Apollinare.

La presenza di Apollinare è esemplare per la sua assenza e per la sua capacità di rispecchiare la condizione preliminare a ogni ricerca agiografica criticamente fondata. L'intitolazione di un luogo a un santo è condizione sempre necessaria e mai sufficiente, soprattutto laddove manchino documenti che consentano di stabilire quando e in quali condizioni il luogo fu intitolato²⁶. Le ipotesi sono sempre lecite, a patto che esse non cancellino queste condizioni o, per converso, pretendano di trasformare una mappa tracciata rapidamente in una carta che da muta diventerebbe piena di nomi scritti l'uno sull'altro²⁷.

Il culto di Apollinare giunse a Spoleto da Ravenna, nel VI o nel V secolo? Fu

²² *Ibi*, 17.

²³ Riassunte *ibi*, 26-28.

²⁴ *Ibi*, 31.

²⁵ Per ciò che segue, fino a diversa indicazione, ancora *ibi*, 19-21.

²⁶ A. M. ORSELLI, *Il culto di sant'Apollinare nella diocesi di Spoleto-Norcia*, 33-55, in particolare p. 35.

²⁷ La mappa e la carta muta sono evocate *ibi*, 38.

la propaggine, tra Roma e l'Umbria, di un sistema cultuale di santi provenienti dalla Siria? Roma ebbe un peso preponderante nel "prelievo"?²⁸ Sono domande destinate a restare senza risposta, come una mappa che non sia stata trasformata in una carta orientata e in scala²⁹, che non consente di localizzare né Apollinare né altri santi giunti a Spoleto.

Il culto di Vitale fu introdotto a Spoleto dal vescovo Spes forse nel V secolo³⁰; un'epigrafe oggi perduta è la sola traccia legata alla memoria cultuale promossa da Spes a vantaggio di Vitale. Dall'epigrafe potrebbe discendere l'inserimento del santo nei martirologi storici³¹, ma non la persistenza del suo culto nel territorio spoletino, né la sua fortuna a Ravenna, che fu il frutto di un'operazione culturale e cultuale di almeno un secolo dopo, tra la testimonianza di Pietro Crisologo sopra l'unico martire ravennate (Apollinare) e la costruzione della grande basilica dedicata a Vitale da parte del vescovo Massimiano.

«La storicità non è l'elemento fondante del successo cultuale di un santo»³². Come nel caso di san Savino (di Spoleto?) a Faenza, un santo viene creato per ragioni dinastiche³³ e si attribuisce a esso, nei modi più diversi, una patente di antichità. Non importa che la traslazione sia avvenuta nel XV secolo, la memoria liturgica sia ancora più tarda e la documentazione inesistente: l'invenzione dei santi partecipa di una mentalità che è costitutiva del cristianesimo e delle sue istituzioni e non solo della «tradizione popolare»³⁴ che animerebbe il culto dei santi.

Inventare un santo e una traslazione non è molto diverso dall'inventare una tradizione. Come notò Antonio Gramsci, le *quistioni* di metodo sollevate da Francesco Lanzoni intorno alla geografia ecclesiastica dell'Italia altomedievale investivano in pieno tutto il campo della storia "locale" italiana, dal formarsi dei «raggruppamenti culturali religiosi durante il tramonto dell'impero romano e l'inizio del Medio Evo»³⁵ fino alla nascita dei Comuni, dalla qualità di tali raggruppamenti (laici che si coordinavano intorno a coloro che detenevano il potere conferito dal sacerdozio) alla capacità che essi ebbero di governare il territorio che faceva capo a una sede vescovile.

Tutto ciò aveva e ha una tradizione, da cui è possibile dedurre bibliografie e linee di ricerca, come fa Michele Pellegrini in *Vescovo e città. Una relazione nel*

²⁸ Le tre ipotesi sono formulate *ibi*, 39-42; la prima di esse (Ravenna, V e VI secolo) è ripresa, al di là del caso particolare di Apollinare e in una prospettiva storico-artistica, da P. NOVARA, *Marmi spoletani di probabile origine ravennate*, 193-214, in particolare p. 195.

²⁹ Non fa eccezione il sito della chiesa di Sant'Apollinare in Spoleto, sopravvissuto sotto forma di toponimo (piazza dell'Apollinare) quasi in disuso. Nel 1869 l'erudito locale Achille Sansi vide la chiesa trasformata in una «bottega da caffè»: *ibi*, 43-44.

³⁰ S. BOESCH GAJANO, *L'identità dei santi come problema storico e storiografico: il caso di san Vitale*, 57-70, in particolare p. 58-59.

³¹ *Ibi*, 61-62.

³² *Ibi*, 70.

³³ M. TAGLIAFERRI, *San Savino di Spoleto e il suo culto nell'area faentina*, 71-84, in particolare p. 78. La devozione fu sostenuta e promossa da Astorgio II Manfredi, signore di Faenza e conte di Fusignano, intorno al 1440.

³⁴ Così, a proposito della presunta origine apostolica di Spoleto, M. TAGLIAFERRI, *Presentazione*, 7-11, in particolare p. 7.

³⁵ Vedi *supra*, nota 4.

medioevo italiano (secoli II-XIV). Sulla base di una precisa tradizione, Pellegrini è tornato a smentire *misfatti*³⁶ come quelli del “vescovo-conte” e del “giudizio di Dio” (in una celebre – e falsa, perché fabbricata nella seconda metà del XVI secolo – *notitia veronese*) e a raccogliere un’ampia documentazione sugli episcopati italiani, dalla fine dell’VIII al XIV secolo³⁷. Per i sette secoli precedenti, non ha potuto procedere nello stesso modo.

Con l’eccezione di Aquileia nel IV secolo, di un passo dell’*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono e di una celebre controversia tra l’episcopato senese e aretino³⁸, la bibliografia e le fonti raccolte e commentate in *Vescovo e città* danno l’impressione che la relazione tra vescovo e città nella geografia ecclesiastica dell’Italia tardoantica e altomedievale sia una sorta di viaggio tra terre ignote che, facendo tappa nelle Gallie e nella Germania centrale³⁹, attraversi la penisola e ritorni fino alla Grecia della seconda metà del II secolo dopo Cristo⁴⁰ e all’India dei bramini e dei gimnosofisti⁴¹.

L’impressione è solo passeggera. In forma contraria e dunque uguale, il modello cittadino dell’autore greco della lettera *A Diogeneto* e il contro-modello “indiano” dell’*Apologetico* di Tertulliano sono la riprova di quanto una bibliografia (di fonti e studi) e delle linee di ricerca possano essere influenzate da un modello deduttivo.

Un modello che ha origini antiche (*Chiese urbane ed episcopato monarchico come caratteri originari del cristianesimo mediterraneo e I vescovi cristiani conquistano la città*)⁴² ed esiti altomedievali (*I “vescovi delle città” nei regni dell’Occidente romano-barbarico*)⁴³ appare sempre falsificabile quando lo si confronti con una recentissima proposta storiografica che ha il merito di colmare (ovvero non colmare) la lacuna documentaria che riguarda in modo particolare la penisola italiana tra VI e VIII secolo, senza rivolgersi alla documentazione transalpina. La riassumerò brevemente, per proporre una conclusione che sia anch’essa falsificabile.

Contribuendo a un volume miscelaneo apparso nel 2008 dedicato al concetto di *gerarchia e stratificazione sociale nell’Occidente medievale*, Stefano Gasparri compì quella che nel gioco degli scacchi è definita “mossa del cavallo”. In questione era il *reclutamento sociale e il ruolo politico dei vescovi in Italia dal VI all’VIII secolo*⁴⁴ e, più in generale, l’eredità tardoantica di un episcopato potente, prospero e diffuso in tutta la penisola. Rovesciare questa prospettiva, far saltare il banco dell’eredità, muovere il cavallo significava prendere le mosse dai documenti, liberandoli da schemi interpretativi condizionanti.

³⁶ PELLEGRINI, *Vescovo e città*, 173-81 (3. *Misfatti*).

³⁷ *Ibi*, 93-172.

³⁸ *Ibi*, 53-61 (Aquileia), 74-75 (Paolo Diacono), 79-85 (Siena e Arezzo).

³⁹ *Ibi*, 63-74, 75-79, 86-92.

⁴⁰ *Ibi*, 52: *A Diogeneto*, V, 1-2, 4-9.

⁴¹ *Ibi*: TERTULLIANO, *Apologetico*, XLII, 1-4.

⁴² *Ibi*, 15-21.

⁴³ *Ibi*, 22-25.

⁴⁴ S. GASPARRI, *Recrutement social et rôle politique des évêques en Italie du VI^e au VIII^e siècle*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l’Occident médiéval (400-1100)*, éd. F. BOUGARD - D. IOGNA-PRAT - R. LE JAN, Turnhout 2008, 137-59.

Gasparri affrontò il problema da Ambrogio di Milano. Impossibile sminuirne l'importanza, ma altrettanto rilevante constatare come, cessato il problema della lotta contro l'arianesimo nell'Italia di fine IV secolo, i vescovi della penisola – e della sua parte settentrionale in particolare – tornassero a essere figure evanescenti. Con l'eccezione di Epifanio e di Ennodio di Pavia (tra la fine del V e l'inizio del VI secolo), le istituzioni episcopali non lasciarono tracce documentarie di rilievo⁴⁵. Non si trattò di vescovati scomparsi a seguito delle invasioni “barbariche”, ma di episcopati che, forse, non erano mai esistiti. Anche in questo caso, esistevano eccezioni di rilievo (Dazio di Milano), ma non rilevanti al punto da far pensare che, nel V e nel VI secolo inoltrato, l'istituzione episcopale nell'Italia settentrionale godesse di buona salute. La rarefazione delle testimonianze non era altro, dunque, che lo specchio di episcopati invisibili⁴⁶.

Invisibili erano di certo gli aristocratici, tanto da far pensare che l'ufficio episcopale, almeno in Italia settentrionale, non coincidesse affatto con l'appartenenza all'ordine senatorio⁴⁷. Ma tant'è: alla fine del VII secolo qualche traccia torna a essere visibile, i Longobardi sono insediati soprattutto nel Nord della penisola e i vescovi – alcuni vescovi, degli attuali Veneto e Friuli Venezia Giulia – scrivono all'imperatore di Costantinopoli o cercano di opporsi al potere dell'arcivescovo di Milano⁴⁸. Poi, d'improvviso, di nuovo il silenzio, sotto forma di vuoto documentario⁴⁹. Il VII secolo è quasi muto ed è necessario attendere il secolo successivo perché le cose mutino ancora.

Esiste dunque una geografia ecclesiastica dell'Italia tardoantica e altomedievale? Sì, e attende di essere ricostruita tornando alle *quistioni* di metodo di Francesco Lanzoni.

FRANCESCO MORES

⁴⁵ *Ibi*, 138.

⁴⁶ *Ibi*, 142-43.

⁴⁷ *Ibi*, 146.

⁴⁸ *Ibi*, 152-53.

⁴⁹ *Ibi*, 156.