

DA PAGANI A CRISTIANI

L'evangelizzazione
della pianura bresciana
e la chiesa dei
Santi Nazario e Celso di Leno



A cura di: Angelo Baronio

Anno di Pubblicazione: 2012

Descrizione: Atti del convegno svoltosi nel 2010 a Leno nella Chiesa dei Santi Nazario e Celso.

Casa Editrice: Associazione per la Storia della Chiesa Bresciana- Edizioni Studium

Collana: Brixia Sacra -Memorie storiche della Diocesi di Brescia XVII, 1-2,2012 ISSN 0392-1158

CESARE ALZATI

La diffusione del Cristianesimo a Settentrione del Po: alcune considerazioni

Per un accostamento non gravemente inadeguato alle modalità di diffusione e presenza dell'Evangelo cristiano nell'area rurale italica (e non soltanto in questa) ritengo indispensabile por mente ad alcuni aspetti dell'esperienza religiosa cristiana antica, divenuti da secoli meno percepiti (e percepibili), o addirittura cancellati, nella realtà ecclesiale dell'Occidente latino, ma di fatto profondamente marcanti la Chiesa d'età patristica e immediatamente evidenti a chi, anche attualmente, accosti l'esperienza viva di realtà antropologiche eredi della tradizione dell'Oriente cristiano.

Per comprendere il primo di tali aspetti è oltremodo opportuno guardare a un ambito ecclesiale, occidentale ma estraneo alla comunione cattolica, nel quale – stante la sua articolata composizione – le dinamiche e gli orientamenti, presenti nel restante mondo cristiano, manifestano con particolare eloquenza le proprie connotazioni profonde e indicano chiaramente la loro dialettica diversità, nonché i differenti esiti cui hanno storicamente dato origine.

L'ambito ecclesiale cui mi sto riferendo è quello anglicano.

Nel corso del XIX secolo la Church of England ha sviluppato, sulla scia dell'espansione coloniale britannica, una straordinaria azione missionaria, che avrebbe portato alla formazione della Comunione Anglicana, presente attualmente in tutto il mondo con circa 80 milioni di fedeli. Questa concreta e grandiosa attività di evangelizzazione si svolse sotto l'egida di società missionarie, preminentemente laicali, d'ispirazione *evangelical*, tra le quali spiccava la *Church Missionary Society*. Il loro intento era la predicazione dell'Evangelo agli individui; esse ritenevano che l'azione missionaria fosse per sua essenza annuncio: ai loro occhi la Chiesa locale si configurava solo quale conseguenza, prodotta dalla conversione dei singoli e dal loro radunarsi.

L'attenzione alla compagine ecclesiale diveniva ancor più rarefatta nell'azione dei missionari decisamente protestanti, quali il noto esploratore presbiteriano scozzese David Livingston.

Proprio alle regioni da lui percorse fu diretta nel 1857 la *Universities' Mission to Central Africa*, iniziativa d'orientamento marcatamente diverso, promossa da personalità delle Università di Oxford, Cambridge, Dublino e Durham, sulla scia della riscoperta ecclesiologica avviata dall'*Oxford Movement*. Guardando alla Chiesa quale luogo di grazia e di santificazione, i promotori di tale iniziativa ritenevano che fin dagli inizi le missioni dovessero godere di una guida episcopale, intendendo la partecipazione alla salvezza essenzialmente come condivisione dei doni di grazia, che nella Chiesa e dalla Chiesa vengono dispensati¹.

Al fondo di questa prospettiva missionaria sta con ogni evidenza una rinnovata percezione della dimensione misterico-sacramentale della Chiesa, dimensione che fu propria della Chiesa antica, che non a caso appare percepita quale comunità culturale sia nelle fonti cristiane (a cominciare dalla *Didachè*, collocabile attorno all'anno 100², e dalla *Traditio Apostolica* dello Ps. Ippolito della prima parte del secolo III³), sia in quelle pagane (si pensi alla *Lettera* di Plinio del 112

¹ Cfr. Frank WESTON, *Evangelo e Sacramento nell'espansione missionaria anglicana*, in *L'Anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, cur. C. Alzati, Marietti, Genova 1992, pp. 219-235.

² *Didachè*, edd. W. RORDORF - A. TUILIER, Éd. du Cerf, Paris 1978 (Sch, CCXLVIII).

³ Ps. HIPPOLYTUS Romanus, *Traditio Apostolica*, ed. W. GEERLINGS, Herder, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1991 (Fontes Christiani, I), pp. 141-313.

c.⁴ e, nella seconda metà di quello stesso secolo, alla polemica di Marco Cornelio Frontone ripresa da Minucio Felice⁵).

È secondo tale prospettiva che dobbiamo intendere la missione sviluppatasi nelle aree rurali occidentali nel corso della tarda antichità.

È un'azione missionaria che comporta pertanto l'esistenza di un luogo di culto e presuppone l'opera di ministri officianti in quell'edificio, che evangelizzino i pagani, rendendoli partecipi – attraverso l'iniziazione – dei *Divina Mysteria*, che in quel luogo si compiono.

Testo oltremodo eloquente in tal testo è la lettera inviata il 18 Luglio 601 da Gregorio di Roma all'abate Mellito con disposizioni per Agostino di Canterbury, arcivescovo missionario tra gli Angli. In essa attenzione preminente è rivolta alla elaborazione di strategie pastorali, che possano facilitare l'inserimento dei neofiti nel culto cristiano:

«Si faccia dell'acqua benedetta; sia sparsa nei luoghi di culto pagani; si costruiscano altari; si depongano reliquie; giacché, se quegli stessi luoghi di culto risultano ben costruiti, è necessario che dal culto dei demoni siano convertiti a servizio del vero Dio, sicché quella popolazione, non vedendo abbattuti i propri luoghi di culto, dal profondo del cuore abbandoni l'errore e con maggiore familiarità converga nei luoghi a lei abituali per conoscere e adorare il vero Dio.

E poiché essi sono soliti uccidere molti bovini quali sacrifici ai demoni, bisogna che, pure a tale riguardo, si proceda a introdurre qualche solennità sostitutiva, per cui nel giorno della dedicazione e nell'anniversario della nascita ai Cielo dei santi martiri, le cui reliquie sono state deposte in quel luogo, attorno alle chiese, frutto della trasformazione dei precedenti luoghi di culto pagani, il popolo con rami di piante si costruisca delle capanne e con banchetti religiosi festeggi le solennità. E non sacrifici più animali al diavolo, ma a lode di Dio macelli gli animali per proprio alimento, e per essersi saziato renda grazie a colui che è il datore di ogni cosa. In tal modo esteriormente si salvaguardano a queste popolazioni momenti di gioia esteriore, affinché esse possano più facilmente divenire partecipi delle gioie interiori»⁶.

Dunque la cristianizzazione degli Angli – agli occhi del papa romano Gregorio – si configura essenzialmente come una cristianizzazione del loro culto.

Già la precedente vicenda dei tre martiri della Val di Non, tragicamente conclusasi il 29 Maggio dell'anno 397, rifletteva un'analogia prospettiva in riferimento, questa volta, alle popolazioni rurali dei territori italiciani.

La missione dei tre si era configurata in effetti quale azione condotta da un organico collegio ministeriale (Sisinnio è diacono, Martirio lettore e Alessandro ostiario), un collegio che appare anzitutto impegnato nella celebrazione del culto divino all'interno della piccola chiesa, a tale scopo edificata. Non a caso del lettore Martirio si afferma che «per primo fece risuonare il canto della lode

⁴ C. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistula ad Traianum imperatorem*, 7-8, in *Epistulae*, X, 96, ed. H. ZEHACKER, Les Belles Lettres, Paris 2009 (Collection des Universités de France), p. 96.

⁵ M. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, IX, ed. B. KYTZLER, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1982 (Bibliotheca Teubneriana), pp. 7-8.

⁶ «*Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construuntur, reliquiae ponuntur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consuevit familiariter concurrat. Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conuiuuiis sollemnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent. Et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia reseruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant*»: GREGORIUS I Romanus, *Registrum*, XI, 56, ed. D. NORBERG, Brepols, Turnholti 1982 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL], CXL, A), pp. 961-962.

divina alle orecchie di una sorda regione»⁷ e non a caso l'aggressione ai tre martiri avvenne al mattino, quando – secondo le parole di Vigilio di Trento a Giovanni Crisostomo – avevano appena cantato con i fedeli l'*hymnum matutinum*⁸. Al di là del valore semantico che in questo contesto assume il termine *hymnum* (l'uso sinonimico di *hymnus* e *psalmus* trova precisa documentazione in Ambrogio⁹, come in Egeria¹⁰), si trattava con ogni evidenza del culto di lode, innalzato regolarmente al mattino e alla sera nel piccolo sacello (e Vigilio nella lettera al suo metropolita Simpliciano significativamente definisce questo edificio, con evidente riferimento al luogo di preghiera dell'antico Israele, 'la Tenda della Chiesa': *ecclesiae tabernaculum*¹¹). Va ricordato come la celebrazione matutina e vespertina dell'ufficiatura fosse allora momento doveroso di culto per tutti i fedeli (come attestano anche le parole di Ambrogio: "alla mattina affrettati alla chiesa, récavi le primizie di una pia, interiore offerta, e successivamente, se un dovere ti richiama nel mondo, non tralasciare di dire: I miei occhi per prima cosa al mattino sono venuti a meditare la tua Legge"¹²).

Sappiamo che quella di Anaunia era una comunità di asceti, ma – come s'è detto – si trattava di asceti impegnati nel ministero sacro e integrati nel clero facente capo alla cattedra episcopale di Trento; e la loro ufficiatura – stante l'esplicito riferimento di Vigilio all'*hymnum matutinum* – sembra assumere i tratti dell'ufficiatura ecclesiale, ossia di un'ufficiatura caratterizzata dall'uso di testi specifici in connessione alle specifiche circostanze celebrative, e non – come avveniva nel monachesimo egiziano – di un'ufficiatura consistente nella recitazione indifferenziata del Salterio¹³.

In rapporto alle considerazioni fin qui svolte, appare non poco significativo il fatto che pure la motivazione immediata del martirio risulti di carattere culturale: la proibizione fatta ai neofiti della valle di contribuire con propri animali ai sacrifici in occasione di un rito, che il contemporaneo Massimo di Torino designa col termine di *lustrum*¹⁴.

Gli scritti di Vigilio relativi ai 'suoi' martiri attestano, dunque, già alla fine del IV secolo, la presenza in area italiciana di un'incipiente organizzazione ecclesiastica rurale, caratterizzata da piccoli edifici di culto e da ecclesiastici che in essi officiavano.

Sicché le esortazioni che dopo il 398, o 399, il vescovo di Torino, Massimo, rivolgeva ai proprietari urbani di *latifundia*, perché si preoccupassero della evangelizzazione delle popolazioni insediate nei loro possedimenti¹⁵, sembrerebbe mirare a questo tipo di organizzazione¹⁶: ossia all'edificazione di basilichette e all'insediamento di ministri, che garantissero in esse la celebrazione del culto, a cominciare dall'ufficiatura.

⁷ VIGILIUS Tridentinus, *Epistula ad Simplicianum Mediolanensem*, ed. E. M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente: i santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia*, Edizioni della Basilica, Sanzeno 1989, p. 82. 29-30.

⁸ VIGILIUS Tridentinus, *Epistula ad Iohannem Constantinopolitanum*, ed. E. M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente* (cit. nota 7), p. 98. 78.

⁹ "Titulus autem psalmi Alleluia est, hoc est 'laus Deo'. In his enim hymnis uere Deus laudatur": AMBROSIUS, *Expositio Psalmi CXVIII*, Prologus, 3, ed. M. PETSCHENIG, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1913 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], LXII), p. 4.

¹⁰ Cfr. EGERIA, *Itinerarium*, XXIV, 1, ed. P. MARAVAL, Éd. du Cerf, Paris 2002² (Sources Chrétiennes [= SCh], CCXCVI), pp. 234-236.

¹¹ VIGILIUS Tridentinus, *Epistula ad Simplicianum Mediolanensem*, ed. SIRONI, p. 84. 49-50.

¹² AMBROSIUS, *Expositio Psalmi CXVIII*, XIX, 32, ed. M. PETSCHENIG, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1913 (CSEL, LXII), p. 438; cfr. U. MONACHINO, *Sant'Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1973, p. 141.

¹³ Cfr. R. TAFT, *The liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville (USA); trad. it. con alcuni interventi: *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988 [Testi di teologia, IV], pp. 87 ss.

¹⁴ VIGILIUS Tridentinus: *Epistula ad Simplicianum Mediolanensem*, ed. SIRONI, p. 86. 51-53; *Epistula ad Iohannem Constantinopolitanum*, ed. SIRONI, p. 96. 53-61. Per il termine *lustrum*: MAXIMUS Taurinensis, *Sermo CVI*, ed. A. MUTZENBECHER, Brepols, Turnholt 1962 (CCL, XXIII), p. 417.

¹⁵ MAXIMUS Taurinensis, *Sermones: CVI, CVII, CVIII*, ed. MUTZENBECHER, pp. 417-425. Cfr. Ch. DE FILIPPIS CAPPAL, *Società e Cristianesimo a Torino al tempo di Massimo*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino. Torino, 13-14 marzo 1998*, cur. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Sezione di Torino) - Facoltà Teologica della Pontificia Università Salesiana (Sezione di Torino), Elledici, Torino 1999 («Archivio Teologico Torinese», anno IV, nr. 2, 1999), pp. 54-56.

¹⁶ Un diretto riferimento di Massimo ai martiri anauniensi in *Sermones: CV; CVI*, pp. 414-418.

In area milanese, a Garlate, trova attestazione una cappella funeraria gentilizia risalente al V secolo, divenuta successivamente chiesa battesimale e documentata quale pieve in età medioevale¹⁷.

Ma il caso anauniense conferma, per l'area italiciana, un ulteriore aspetto esplicitamente documentato anche nell'organizzazione ecclesiastica rurale di altre regioni: l'affidamento di questi nuovi insediamenti cristiani a ministri dell'ordine diaconale.

Alla fine del IV secolo attesta tale prassi il can. 77 del cosiddetto Concilio di Elvira (in realtà un raccolta gallicana di canoni diversi, di cui soltanto i primissimi appartengono alla sinodo tenutasi nell'antica Elvira, la Granada attuale): «*Si quis diaconus regens plebem ... aliquos baptidiaverit ...*»¹⁸.

Gli fa eco Gerolamo nella *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, dove si parla di battezzati «*in villulis, aut in castellis, aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos*», e si precisa che «da ciò è derivato il fatto che senza Crisma e mandato del vescovo né prete, né diacono abbiano la potestà di battezzare (*jus baptizandi*)»¹⁹.

Lo *jus baptizandi* del diacono sarebbe stato confermato, ancora dopo più di un secolo, da un concilio svoltosi nel 511 a Orléans nelle Gallie²⁰.

Si faceva, dunque, obbligo al ministro battezzante, fosse esso prete o diacono, di portare a compimento l'iniziazione attraverso il rito della Crismazione, ossia mediante l'unzione col Crisma consacrato dal vescovo. Esplicito al riguardo il can. 2 del concilio di Orange del 441: «Nessun ministro, che riceva il compito di battezzare, in alcun modo deve procedere senza il Crisma»²¹.

Si ponga attenzione al fatto che la Crismazione, di cui qui si parla, è il solenne rito dell'unzione postbattesimale, dal quale nell'omiletica mistagogica dei Padri è visto derivare ai neofiti il nome di 'cristiani', in quanto unti col Crisma e conformati al Cristo²².

Altra cosa è la Confermazione episcopale, che solo a Roma comportava una seconda unzione, ignota alle Chiese dell'Italia settentrionale e delle Gallie, le quali ultime espressamente la proibirono nella citata sinodo di Orange, che la permise in occasione della *Confirmatio* episcopale soltanto nel caso in cui indebitamente fosse stata omessa al momento del lavacro nel fonte²³.

La fondamentale importanza e l'alto significato sacramentale della Crismazione, che l'hanno resa inseparabile dal lavacro battesimale, nonché la diffusione in area rurale dei centri di iniziazione cristiana hanno determinato un'ulteriore aspetto nella vita ecclesiale delle campagne, su cui merita soffermare l'attenzione, anche perché la prassi conseguente è divenuta modello pure per l'iniziazione cristiana che si svolgeva nelle città episcopali. In effetti, in area italiciana nel secolo VI

¹⁷ *Testimonianze archeologiche a S. Stefano di Garlate*, cur. G. P. Brogiolo - G. Bellosi - L. Vigo Doratiotto, Parrocchia di S. Stefano, Garlate 2002; cfr. G. P. BROGIOLO - A. CHAVARRÍA, *Chiese e insediamenti tra V e VI secolo: Italia settentrionale, Gallia Meridionale, e Hispania*, in *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo. 9° Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo. Garlate, 26-28 settembre 2002*, cur. G. P. Brogiolo, Società Archeologica Padana, Mantova 2003, pp. 9-37.

¹⁸ Ed. J. VIVES (- T. MARÍN MARTÍNEZ - G. MARTÍNEZ DíEZ), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, Barcelona-Madrid 1963, p. 15; per la datazione del canone alla fine del IV secolo e la sua appartenenza all'area gallicana: R. GRYSO, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Reflexion sur les publications des années 1970-1979*, «Revue Théologique de Louvain», XI, 1980, pp. 161 ss. con riferimento all'analisi filologica di M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», LXX, 1975, pp. 361-387.

¹⁹ HIERONYMUS, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, IX: PL, XXIII, col. 173.

²⁰ *Concilia Galliae. A. 511 - A. 695*, ed. Ch. DE CLERCQ, Brepols, Turnholti (CCL, CXLVIII, A), p. 8.

²¹ Testo del canone alla nota 23.

²² «*Ergo quia genus sacerdotale sumus, ideo post lauacrum unguimur ut Christi nomine censeamur*» sintetizza all'inizio del VII secolo ISIDORUS Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, II, 26, 1-2, ed. Ch. M. LAWSON, Brepols, Turnholti 1989 (CCL, CXIII), p. 106. Cfr. C. ALZATI, *Prassi sacramentale e 'militia Christi'*, «Aevum», LXVI, 1993, pp. 321-322.

²³ «*Nullum ministrorum, qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptisate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio*»: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. Ch. MUNIER, Brepols, Turnholti 1963 (CCL, CXLVIII), p. 78.

e nelle Gallie attraverso i libri di culto del VII-VIII secolo, trova attestazione un fenomeno analogo a quello che nell'area palestinese è documentato alla fine del IV secolo dall'omiletica mistagogica di Giovanni di Gerusalemme. L'unica unzione postbattesimale è vista assumere valore ad un tempo cristologico e pneumatologico, significando l'incorporazione a Cristo ma pure l'unzione dello Spirito, sicché con tale Crismazione è visto compiersi l'itinerario iniziatico, che prepara alla partecipazione al Mistero eucaristico. In tal modo veniva meno l'esigenza di una *Confirmatio* episcopale, mostrandosi sufficiente la Crismazione compiuta dai presbiteri (ed eventualmente – in Occidente – dai diaconi).

Così era a Gerusalemme²⁴ ed è tuttora nelle Chiese di tradizione costantinopolitana²⁵ (non a caso il legato papale Girolamo d'Ascoli (futuro papa Niccolò IV) giunto a Costantinopoli nel 1274 scriveva a Gregorio X in riferimento ai Greci: «*non habent sacramentum confirmationis*»²⁶); così è stato nelle Gallie precaroline²⁷, così è stato in ambito ambrosiano fino al XIII secolo²⁸.

Con l'instaurarsi di tale disciplina, non soltanto i rustici non ebbero più necessità di raggiungere le città episcopali per completare la propria iniziazione, ma anche i riti delle cattedrali non prevedero più una specifica *Confirmatio* prima dell'Eucaristia, come ben attesta l'anonimo mistagogo italiciano del secolo VI, le cui omelie ci sono giunte attraverso un codice veronese²⁹.

Questo riferimento all'ambito ambrosiano ci porta a considerare un ennesimo aspetto della realtà ecclesiale che caratterizzò i territori rurali dell'area italiciana.

La convergenza delle singole sedi episcopali con la propria metropoli quanto all'ordinamento culturale fu un principio a più riprese ribadito nell'Occidente d'età tardo antica. In tal senso s'esprime, già tra il 416 e il 418, una sinodo bizacena riproposta nella prima metà del VI secolo dalla *Breviatio canonum* di Ferrando³⁰; analogamente si pronunciarono nelle Gallie la sinodo di Vannes tra il 461 e il 491³¹, e quella di Yenne del 517 (“*Ad celebranda divina officia ordenem, quem metropolitani tenent, provincialis eorum observare debebunt*” [così il can. 27])³²; in quello

²⁴ CYRILLUS (IOHANNES) Hierosolymitanus, *Catechesis XXI (Mystagogica III)*, ed. A. PIÉDAGNEL, Éd. du Cerf, Paris 1988² (Sch, CXXVI bis). Per il complesso problema dell'attribuzione delle catechesi mistagogiche (a Cirillo [c. 350-387] o a Giovanni [387-417]), si rinvia all'*Introduction* di Piédagnel.

²⁵ Cfr. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Javarina, Venetiis 1730² (1647); ried an.: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1960, p. 291.

²⁶ HIERONYMUS Ascolanus, *Litterae ad concilium transmissae de errore Graecorum*, ed. B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lion (1274)*, Röhrscheid, Bonn 1964, p. 230.

²⁷ Cfr. M. C. VANHENGEL, *Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VII^e siècle d'après les Sacramentaires gallicans*, «*Sacris Erudiri*», XXI, 1972-1973, pp. 161-222; J. L. LEVESQUE, *The Theology of the Postbaptismal Rites in the Seventh and Eighth Century Gallican Church*, «*Ephemerides Liturgicae*», XCV, 1981, pp. 3-43. Cfr. anche J. D. C. FISHER, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West*, SPCK, London 1965 (Alcuin Club Collections, XLVII), pp. 53-57.

²⁸ Cfr. C. ALZATI, “*Baptizatus et confirmatus*”. *Considerazioni sull'iniziazione Cristiana a Milano tra tarda antichità e alto medioevo*, in *Studi in onore di Mons. Angelo Majo per il suo 70^o compleanno*, cur. F. Ruggeri, NED (Nuove Edizioni Duomo), Milano 1996 (Archivio Ambrosiano, LXXII), pp. 23-37.

²⁹ G. SOBRERO, ANONIMO VERONESE. *Omelie mistagogiche e catechetiche. Edizione critica e studio*, Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1992 (Bibliotheca «*Ephemerides Liturgicae*». Subsidia, LXVI: Monumenta Italiae Liturgica, I).

³⁰ «*Vt una sit in sacramentis per omne Byzacium disciplina*» [220]: *Concilia Africae. A. 345 - A. 525*, ed. Ch. MUNIER, Brepols, Turnholti 1974 (CCL, CXLIX), pp. XXXVII, 305.

³¹ Can. 15: «*Vt vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo*»: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. MUNIER, p. 155.

³² *Concilia Galliae. A. 511 - A. 695*, ed. DE CLERCQ, p. 30.

stesso 517 in modo consonante avrebbe deliberato la sinodo tarraconense di Gerona³³ e nel 633 la IV sinodo Toletana³⁴.

Le note marginali negli evangelitari tardo antichi italici confermano tali legami quanto all'ordinamento delle letture.

Pertanto fino all'età carolingia e alla sua politica ecclesiastica di rigorosa romanizzazione, quando si pensa alla prassi culturale delle aree rurali italiche si deve far riferimento alla tradizione ambrosiana e, col V secolo per la Venetia et Histria (con l'esclusione di Brescia e Cremona), agli usi aquileiesi.

Nel caso specifico di Leno, la stessa dedicazione santorale della basilichetta assume al riguardo un'immediata eloquenza.

Quanto al clero, che in area rurale officiava, va segnalato come nella tarda antichità vigesse una rigorosa normativa volta a legare strettamente i singoli ministri alle istituzioni e ai luoghi di culto per cui erano stati ordinati e dai quali era fatto loro obbligo di non allontanarsi³⁵.

Anche per questo tra clero rurale e clero urbano della sede episcopale si venne instaurando una netta distinzione: «*Presbiteri ruris in ecclesia civitatis, episcopo praesente vel presbiteris eiusdem urbis, offerre non possunt nec Panem sanctificatum dare Calicemque porrigere*»³⁶. A Milano la distinzione può essere colta ancora in età medioevale, dato che l'articolazione in clero “*de ordine*” (ossia, i *cardinales* presieduti dal loro arciprete) e preti *decumani* (presieduti dal proprio primicerio) risulta essere esclusiva del clero urbano, cui sono riservate le grandi celebrazioni cittadine³⁷.

In merito poi allo stato di vita del clero in area rurale, va osservato che il caso di asceti missionari impegnati nel ministero pastorale (come testimoniato dai martiri anauniensi) è assolutamente singolare e relativo alla fase più antica. Con l'affermarsi della cristianizzazione e lo stabilizzarsi delle istituzioni ecclesiastiche il clero non poté che essere, secondo la norma, clero coniugato. Si noti, peraltro, che la disciplina vigente *escludeva* che chi avesse ricevuto gli ordini maggiori (a partire dal suddiaconato) potesse contrarre matrimonio, mentre prevedeva che a coniugati venissero conferiti gli ordini ministeriali. Peraltro ciò poteva avvenire in un'età per quel tempo non più giovanile: la decretale del romano Siricio a Imerio di Tarragona prevedeva almeno i 30 anni per il diaconato e i 35 per il presbiterato³⁸; nel successivo concilio di Agde, del 506, tali limiti appaiono abbassati di un quinquennio³⁹.

In ogni caso l'ordinazione poteva avvenire soltanto in un contesto di rigorosa monogamia (escludendo quindi vedovi risposati o uomini coniugati con vedove risposate), con la proibizione anche per la consorte di contrarre, in caso di vedovanza, un nuovo legame.

³³ «*De institutione missarum, ut quomodo in metropolitana ecclesia fiunt, ita in Dei nomine in omne Tarraconense prouincia tam ipsius missae ordo quam psallendi uel ministrandi consuetudo seruetur*» [can. 1]: ed. VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 39.

³⁴ «*Hoc enim et antiqui canones decreuerunt ut unaquaque prouincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat*» [can. 2]: ed. VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 188. Cfr. P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Aschendorff, Münster 2001 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LXXXV: Corpus ambrosiano-liturgicum, IV), nota 58, pp. 34-35.

³⁵ Si veda, ad esempio, Concilium Arelatense (a. 314), can 21: «*De presbyteris aut diaconibus qui solent remittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia se transferunt, placuit ut his locis ministrent; quod si relictis locis suis ad alium locum transferre uoluerint, deponantur*» (*Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. MUNIER, p. 13); cfr. la raccolta denominata Concilium Arelatense II (a. 442-506), can. 13 (*Ibidem*, p. 116).

³⁶ Così il can. 13 di Neocesarea nella redazione latina di Dionigi il Piccolo: A. STREWE, *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1931 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, XVI), ripreso in P. P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique (IV^e-IX^e s.)*, I, 2: *Les Canons des Synodes Particuliers*, Tipografia Italo-Orientale “S.Nilo”, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX), p. 81.

³⁷ Cfr. BEROLDUS sive *Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saeculi XII*, ed. M. MAGISTRETTI, Giovanola, Milano 1904.

³⁸ SIRICIUS Romanus, *Epistula ad Himerium Tarraconensem* (2.II.385), IX, 13: PL, XIII, cc. 1142-1143.

³⁹ Concilium Agathense (a. 506), cann. 16, 17: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. MUNIER, p. 201.

Inizialmente per loro, come del resto per tutti i fedeli, vigeva la norma della continenza rituale, ossia dell'astinenza dall'uso del matrimonio in occasione dell'esercizio del culto. Peraltro dalla fine del IV secolo a Roma e in altre grandi Chiese si avviò la consuetudine della celebrazione quotidiana. Questo comportò per il clero l'esigenza d'essere costantemente in condizione d'accedere ai Divini Misteri: ne derivò per i gradi maggiori della gerarchia (diaconato, presbiterato, episcopato) l'impossibilità permanente di usare del matrimonio, con il conseguente passaggio dalla continenza rituale alla continenza assoluta⁴⁰. Alla metà del V secolo a Roma Leone Magno estese tale disciplina anche ai suddiaconi⁴¹. Le resistenze in area rurale, segnalate da Ambrogio, indicano la tendenza a estendere la nuova norma della continenza assoluta anche là dove la celebrazione continuava ad essere soltanto domenicale e festiva⁴².

Si noti che, una volta entrati negli ordini superiori, questi ecclesiastici *dovevano* conservare presso di sé la moglie, mantenendo il legame d'affetto familiare, ma astenendosi dall'uso del matrimonio⁴³.

Questo valeva per le popolazioni "romane". Le Chiese di Goti e Longobardi conservavano, anche per i vescovi, la disciplina più antica della continenza rituale: ossia dell'astensione dell'uso del matrimonio in occasione dell'esercizio del culto. In questa presenza dell'elemento ecclesiastico germanico è forse da cercare l'origine del sistema disciplinare documentato nel secolo XI nella Chiesa ambrosiana, il cui clero risulta coniugato secondo i canoni antichi con la benedizione dell'arcivescovo, rigorosamente monogamo, e legato alla continenza rituale⁴⁴.

Per tutte le comunità dell'Italia settentrionale, comunque, vincolato alla continenza assoluta o tenuto alla continenza rituale, il clero era in buona parte legittimamente coniugato.

Solo con la riforma ecclesiastica del secolo XI, promossa da movimenti locali quali la Pataria, e inserita in un più generale riordino della vita ecclesiastica perseguito dalla Chiesa romana, s'introdusse definitivamente la norma del celibato⁴⁵.

⁴⁰ Cfr. SIRICIUS Romanus: *Epistola I ad Himerium Tarraconensem*, VI, 10: PL, XIII, cc. 1138-1139; *Epistula V ad episcopos Africae* (6.I.386), 9: *Concilia Africae. A. 345 - A. 525*, ed. Ch. MUNIER, p. 61; INNOCENTIUS I Romanus: *Epistula II ad Victricium Rotomagensem* (15.II. 404), IX, 12: PL, 20, cc. 475-477; *Epistula VI ad Exsuperium Tolosanum* (20.II.405), I, 2-4: PL, 20, cc. 496-498. Quanto ai *Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, II, 5: PL, 13, cc. 1184-1185 (*Clavis Patrum Latinorum*, cur. E DEKKERS, Brepols, Steenbrugis 1995, n° 1632), cfr. R. GRYSO, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Reflexion sur les publications des années 1970-1979*, «Revue Théologique de Louvain», 11 (1980), pp. 165-167. L'origine rituale della disciplina di continenza assoluta impostasi tra il clero latino era già stata segnalata dal citato GRYSO, nella sua classica opera *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Duculot, Gembloux 1970 (Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'Histoire, IV); le conclusioni alle pp. 203-204.

⁴¹ Cfr. G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1977 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIV: 22-28 aprile 1976), pp. 511-512; ora riedito in G. ROSSETTI, *Percorsi di Chiesa nella società medioevale. Il culto dei santi, il patrimonio, i vescovi, il clero, le donne, le voci del tempo, un papa riformatore, un epilogo*, ETS, Pisa 2011 (Piccola Biblioteca GISEM, 25), pp. 323-324.

⁴² Il presule milanese nel *De officiis ministrorum* esplicitamente osserva come la continenza assoluta non fosse recepita nella maggior parte dei territori più periferici (*in plerisque abditioribus locis*), trovando giustificazione nella prassi culturale tradizionale – *usus vetus* egli lo definisce – «secondo cui il Sacrificio veniva offerto a distanza di giorni e, in quell'occasione, anche il popolo osservava la continenza per la durata di due o tre giorni, così d'accostarsi al Sacrificio in condizione di purità rituale (*quando per interualla dierum sacrificium deferebatur, et tamen castificabatur etiam populus per biduum aut triduum, ut ad sacrificium purus accederet*)»: AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, I, L, 249, ed. M. TESTARD, Paris 1984 (CUF), p. 216. L'editore ritiene l'opera successiva alla Primavera del 386, e forse da collocarsi alla fine del 388, se non nel 389: *Ibidem*, pp. 44-49.

⁴³ "... *de carnali fiat spirituale coniugium ... et salva sit charitas connubiorum et cesset opera nuptiarum*": LEO MAGNUS, *Epistula CLXVII*, Inquisitio III: PL, 54, c. 1204.

⁴⁴ Cfr. C. ALZATI, *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, pp. 79-92 [e in *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, NED (Nuove Edizioni Duomo), Milano 1993 (Archivio Ambrosiano, LXV), pp. 207-220].

⁴⁵ In merito cfr. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX*, Giuffrè, Milano 1971.

Questo per la realtà antropologica dei villaggi fu un cambiamento certamente profondo: per il mondo rurale, mondo di analfabeti, legati al proprio orizzonte locale e alle norme di vita consuetudinarie, volle dire il venir meno al proprio interno di un modello di matrimonio animato da profonde istanze spirituali e chiamato a lasciar tralucere in sé la dimensione della trascendenza.

Il coniugio divenne elemento distintivo tra clero e laici (*ordo coniugatorum*⁴⁶); il clero fu condotto ad assumere un differente e separato stato di vita; il laico divenne l'uomo carnale contrapposto all'uomo spirituale⁴⁷.

L'amore coniugale perse la sua capacità di sublimarsi in una dimensione di spiritualità. Una tale trasfigurazione fu riservata – paradossalmente – all'amor cortese, non a caso teorizzato nel secolo XII da un ecclesiastico, Andrea Cappellano, che esplicitamente venne contestando quanti intendessero accostare il termine “amore” al legame coniugale⁴⁸. E in effetti a ispirare Dante nella sua contemplazione del trascendente non sarebbe stata Gemma Donati, la moglie che gli diede tre (o forse quattro) figli, ma Beatrice Portinari, la moglie di Simone dei Bardi.

La cristianizzazione (anche in quest'area rurale del Bresciano) ebbe, dunque, attori specifici: gli antichi signori, laici o ecclesiastici, che qui impiantarono i primi luoghi di culto, i chierici che – sostenuti dalle loro famiglie – in tali luoghi di culto compirono fedelmente il proprio ministero, i fedeli che attorno a loro si strinsero sempre più numerosi e, divenendo cristiani, da quel culto si lasciarono plasmare, fino a dar vita a una comunità di uomini e di credenti. Con il loro apporto si formò, attraverso una sedimentazione di secoli, la realtà antropologica e culturale, del cui patrimonio ancor oggi noi viviamo, e che spesso rischiamo – per ideologia in alcuni casi, per superficialità in altri – di far rapidamente dissolvere. Non è il caso di Leno, dove il pieno recupero della basilichetta dei Ss. Nazaro e Celso evidenzia una diretta continuità con la vicenda religiosa e culturale di questo territorio, offrendo a quanti vivono in esso un prezioso strumento di identificazione e un segno tangibile della comune volontà di costruire con consapevolezza e fiducia il proprio futuro.

⁴⁶ Questa definizione, risalente a Gregorio Magno [*In tribus sancta Ecclesia ordinibus constat, coniugatorum uidelicet, continentium, atque rectorum*]: GREGORIUS I, *Moralia in Job*, XXXII, 20. 35, ed. M. ADRIAEN, Brepols, Turnholti 1985 (CCL, 143, B), p. 1656], nel clima della riforma ecclesiastica romana del secolo XI avrebbe assunto un significato nuovo e distintivo [cfr. ANDREAS Strumensis, *Vita et Passio sancti Arialdi*, 10, ed. F. BAETHGEN, Hahn, Hannoverae 1934 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, XXX, 2), p. 1056. 29-30]; cfr. Y. CONGAR, *Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, nonché L. PROSDOCIMI, *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, entrambi in *I laici nella "societas Christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di Studio. Mendola, 21-27 agosto 1965*, Vita e Pensiero, Milano 1968, rispettivamente pp. 83-117 e 56-77.

⁴⁷ “*In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus: duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas Ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi duo in Ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae: spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurisdictionis: divinum jus et humanum*”: STEPHAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. F. VON SCHULTE, Roth, Giessen 1891 [ried. an.: Scientia, Aalen 1965], pp. 1 ss. [PL, 211, cc. 575-576]. Cfr. L. PROSDOCIMI: *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore. 'Duo populi' e 'Duae vitae'*, in *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Sirey, Paris 1965, pp. 673 ss.; *Diritto comune, "utrumque ius" e "ordinatio ad unum"*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'societas Christiana' nei secoli XI e XII. Atti della nona Settimana Internazionale di Studio. Mendola, 28 agosto - 2 settembre 1983*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 227-228.

⁴⁸ «*Vehementer tamen admiror, quod maritalem affectionem quidem, quam quilibet inter se coniugati adinvicem post matrimonii copulam tenentur habere, vos vultis amoris sibi vocabulum usurpare, quum liquide constet inter virum et uxorem amorem sibi locum vindicare non posse*»: ANDREAE CAPPELLANI *De Amore*, ed. E. TROJEL, Libraria Gadiana, Havniae 1892 (ried. an.: Eidos Verlag, München 1964), p. 141. Cfr. F. COLOMBO, *La struttura del "De amore" di Andrea Cappellano*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 1997, pp. 553-624.