Giuseppe Perta

1009. Testimoni di un'apocalisse

1. «Mundi termino appropinquante»

Persuaso che la caduta dell'Impero Romano rappresentasse il primo atto dell'Apocalisse, Agostino individuò nell'Incarnazione l'inizio di quel regno messianico[1] cui il testo del Nuovo Testamento assegna la durata di mille anni[2].

I monaci del decimo e dell'undicesimo secolo prestarono attenzione a questa cronografia, si dissero turbati[3], così pervasi da incubi e allucinazioni da far sostenere a Bloch che «nessuno psicanalista ha mai scrutato i propri sogni con più ardore di loro»[4]. Il fondatore degli *Annales* pensava, tra gli altri, ad Ademaro di Chabannes, che nelle notti di Saint-Martial di Limoges aveva patito tutte le angosce del proprio tempo. Ademaro raccontò di aver visto tra le alture celesti un crocefisso invermigliato di fuoco e di sangue col Cristo gemente in un fiume di lacrime. La narrazione di quella visione che Ademaro, temendo di sentirsi incompreso, tenne inizialmente per sé, fu così accorata da far presa sull'animo di un monaco del Duecento:

Ademarus, monacus Sancti Eparchii et Sancti Marcialis, qui scripsit multos sermones de beato Marciali, cum esset in monasterio prefati Sancti Marcialis, expergefactus in tempesta noctis, dum foris astra aspiceret, vidit contra austrum in altitudine celi magnum crucifixum in celo quasi confixum, et Domini figuram in cruce pendentem multo flumine lacrimarum plorantem. Qui autem hoc vidit adtonitus nichil aliud potuit agere quam lacrimas ab oculis profundere: vidit

1 Agostino, *De Civitate Dei,* XX, 8.
2 *Apocalisse*, 20, 1-6.
3 É. GEBHART, *L'état d'âme d'un moine de l'an mil*, in «Revue des Deux Mondes», CVIII (1891), pp. 600-628.
4 M. BLOCH, *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1999, p. 91.

vero tam ipsam crucem quam figuram crucifixi colore igneo nimis sanguineo totam per dimidiam noctis horam, quousque celo se se clauderet, et quod vidit, semper in corde celavit quousque hoc inscripsit, testisque est Dominus quod hoc vidit[5].

I turbamenti dell'epoca erano associati a prospettive escatologiche e a un timore palesato da un'espressione nient'affatto inconsueta: «*mundi termino appropinquante*»[6]. Nel 998 Abbone, futuro abate di Fleury, sentì il bisogno di confutare quanto, da giovane, aveva sentito predicare in una chiesa di Parigi, e cioè che l'Anticristo sarebbe giunto dopo mille anni:

De fine quoque mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adolescentulus audivi, quod statim finito mille annorum numero Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale iudicium succederet: cui praedicationi ex Evangeliis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui virtute, restiti[7].

Implicitamente, la fonte rivela la diffusione della credenza, anche se non accenna a un termine definito e neanche prossimo, né è ben chiaro quando fosse da collocare l'inizio di quel ciclo millenario. Su questo punto, anche l'abate di Montier-en-Der Adsone mostrava incertezza: perché - scrive in un'epistola alla regina Gerberga - il giorno del Giudizio non verrà subito, né subito verrà il Signore, che concederà quaranta giorni di penitenza, dopo i quali nessuno sa quando Egli tornerà a giudicare[8].

5 BERNARDI ITERII ARMARII MONASTERII S. MARCIALIS *Chronicon*, in *Chroniques de Saint Martial de Limoges* (Société de l'Histoire de France), ed. H. Duplès-Agier, Paris, Renouard, 1874, pp. 27-129, a p. 47.

6 *Le testament de Géraud dit d'Aurillac*, ed. S. Fray, in «Le Moyen Age», CXXII/2 (2016), pp. 261-274. H. FOCILLON, *L'anno Mille*, Milano, SE, 2010, p. 60 e ss., a p. 66: «a metà del decimo secolo e per tutto il corso dell'undicesimo abbiamo prove categoriche o tracce importanti delle credenza della fine del mondo». Cfr. anche J. ROY, *L'an mil. Formation de la légende de l'an mil,* Paris, Hachette, 1885.

7 SANCTI ABBONIS FLORIAGENSIS ABBATIS *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum, in Patrologiae cursus completus, series latina [d'ora in avanti* PL], ed. J. P. Migne, Parisiis, apud Garnrier fratres, 1844-1855, CXXXIX, coll. 461-472, alla col. 471.

8 ADSO DERVENSIS *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt,*

Eppure, negli anni più vicini al 1000 poco o nulla traspare dalle cronache, e men che meno dagli atti ufficiali. I rari accenni risultano tutt'altro che espliciti, come nel caso, spesso richiamato dalla medievistica[9], di Sigeberto di Gembloux:

Anno Iesu Christi millesimo secundum supputationem Dionisii multa prodigia visa sunt. Terraemotus factus est permaximus, cometes [sic] apparuit...[10].

La leggenda dell'anno Mille, e cioè di un diffuso terrore legato alla credenza della fine del mondo, nasce piuttosto nel Cinquecento, quando gli Annali di Hirsau aggiungono al testo di Sigeberto una postilla:

...quemadmodum ante plures annos a quibusdam fuerat falsa aestimatione delusis praedictum, quod mundus iste visibilis anno Christi millesimo esset finiendus[11].

Da quel momento, prima che fosse spazzata via dalla storiografia contemporanea, l'idea di un popolo angosciato dall'attesa della fine dei tempi - alla pari di altri luoghi comuni sul Medioevo: credulone, tenebroso e arretrato - sedimentò[12]. Sul tema, Giosué Carducci scrisse pagine memorabili e, a un tempo, emblematiche:

V'immaginate il levar del sole nel primo giorno dell'anno Mille? Questo fatto di tutte le mattine ricordate che fu quasi un miracolo, fu promessa di vita nuova, per le generazioni uscenti dal secolo decimo? ... Tutti insieme questi terrori, come nubi diverse che aggroppandosi fan temporale, confluirono su'l finire del millennio cristiano in una sola e immane paura - Mille e non più mille - aveva,

---

ed. D. Verhelst (Corpus Christianorum, Series Latina, Continuatio Mediaevalis, 45), Turnhout 1976, pp. 22-29, cfr. anche M. RANGHIERI, *La "Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi" di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti*, in «Studi Medievali», XIV (1973), pp. 677-732.

9 G. DUBY, *L'anno Mille*, Torino, Einaudi, 1976, p. 23 e ss.

10 SIGEBERTI GEMBLACENSIS *Chronica,* in PL, CLX, coll. 57-546, qui alla col. 198.

11 JOANNIS TRITHEMIJ *Annales Hirsaugienses*, Typis ejusdem Monasterij S. Galli 1690, p. 143.

12 G. DUBY, *Il Medioevo da Ugo Capeto a Giovanna d'Arco*, 987-1460, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 51.

secondo la tradizione, detto Gesù: dopo mille anni leggevasi nell'Apocalipsi, Satana sarà disciolto ... E già voci correvano tra la gente di nascite mostruose, di grandi battaglie combattute nel cielo da guerrieri ignoti a cavalcione di draghi. Per ciò tutto niun secolo al mondo fu torpido, sciaurato, codardo siccome il decimo... Battezzarsi e prepararsi alla morte, era tutta la vita. Alcuni, a dir vero moveansi; cercavano peregrini la valle di Giosafat, per ivi aspettar più da presso il primo squillo della tomba suprema. E che stupore di gioia e che grido salì al cielo dalle turbe raccolte in gruppi silenziosi intorno a' manieri feudali, accasciate e singhiozzanti nelle chiese tenebrose e nei chiostri, sparse con pallidi volti e sommessi mormorii per le piazze e alla campagna, quando il sole, eterno fonte di luce e di vita, si levò trionfale la mattina dell'anno Mille![13].

Questo tipo di rappresentazione non è frutto di semplice inventiva[14]. Traumatizzato dalla cronicità delle scorrerie, alla metà del decimo secolo un vescovo di Verdun chiese a un monaco di Auxerre se i Magiari non fossero quei Gog e Magog che nelle Scritture giungono a castigare i cristiani. I Vandali, gli Àvari, gli Arabo-Barberi e i Normanni non suscitarono paure dissimili. Già i Longobardi, la "razza crudele" ritenuta responsabile dello spopolamento delle città, della desertificazione delle campagne e della distruzione di molte chiese[15], avevano convinto Gregorio Magno dell'imminenza della fine, dell'approssimarsi del tempo dell'Anticristo e della grande apostasia[16]. Molti secoli dopo, la cultura mistica iberica interpretata ai suoi massimi

13 G. CARDUCCI, *Dello svolgimento della letteratura nazionale. Discorso primo, Livorno*, Francesco Vigo Editore, 1874, pp. 3-5.

14 M. GABRIELE, *This time. Maybe this time. Biblical commentary, monastic historiography, and Lost Cause-ism at the turn of the first millennium, in Apocalypse and Reform from Late Antiquity to the Middle Ages*, a cura di M. Gabriele - J. T. Palmer, London - New York, Routledge, 2019, pp. 193-214, a p. 194 mette in rilievo, con riferimento al passaggio tra X e XI secolo, il nesso tra quadro socio-politico di riferimento e attese apocalittiche: «*With the Frankish empire gone, the new Israel suffering another captivity, the historical moment became contingent, unstable. Events repeated, the cycle of sacred history continued, but those events' ultimate significance could change*».

15 GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, a cura di A. de Vogüé, trad. P. Antin, 3 voll. (Sources chretiennes, 265), Paris, Les Éditions du Cerf, 1978-80, III, 38, 3, p. 430.

16 R. MANSELLI, *L'escatologismo di Gregorio Magno, in Atti del primo congresso internazionale di studi longobardi*, Spoleto, CISAM, 1952, alle pp. 383-388. Cfr. anche M. IADANZA, *Il Console di Dio. Pensiero e azione sociale nel Registrum epistolarum di Gregorio Magno,* Napoli, Editoriale Scientifica, 2003, p. 8 e ss.

livelli da Raimondo Lullo, prese spunto dalla Guerra del Vespro per ipotizzare che fosse anche in quel caso assai prossimo il momento in cui Dio sarebbe giunto a giudicare popoli e regnanti[17].

Il millenarismo, inteso come speculazione sulla fine dei tempi legata a un'attesa del regno di Cristo prima del Giudizio, non è esclusiva dei secoli decimo e undecimo. Peraltro, sforzarsi di dimostrare che un anno scivolasse via come quello precedente e non diversamente da quello successivo ha poco senso in una società del tutto indifferente all'acribia peculiare dell'indagine scientifica *stricto sensu*[18]. Il tempo era ed è percepito dall'uomo in modo soggettivo. Sarà piuttosto il clima e la cultura delle diverse epoche a incoraggiare l'intermittente rifiorire del millenarismo che, come spiega Gurevic, è «un aspetto del Medioevo dal quale non si può prescindere, una forma peculiare di atteggiamento verso il futuro»[19]. Era forgiato da un senso d'inquietudine che si associava a eventi nefasti (invasioni, saccheggi, carestie, impoverimenti) di cui nessuna epoca poteva dirsi scevra.

2. L'Anticristo in persona

Poco dopo il Mille, qualcosa di dirompente scosse le coscienze. Il califfo fatimide[20] del Cairo al-Hakim-bi-amr-Allah, nato e cresciuto in un ambiente che includeva a corte molti cristiani, tra cui alcuni familiari non consanguinei, ordinò la distruzione del Santo Sepolcro di Gerusalemme (1009). Secondo Guglielmo Godel, chiunque ne apprendesse la notizia, pensò che quell'evento preannunciasse la fine

17 D. ABULAFIA, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio,* Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 102-103.

18 A seconda delle cancellerie, la data d'inizio dell'anno mille si distribuì nell'arco di dodici mesi a partire dal 31 marzo 999.

19 A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 149.

20 I Fatimidi sono ismailiti sciiti. Inizialmente non riconoscono alcun califfo, bensì un imam (guida o capo della umma). In Ifriqyia si adeguano alla maggioranza sunnita della popolazione assumendo il titolo di califfo (lett. "vicario", "successore"), che nello stesso periodo è rivendicato anche a Bagdad e a Cordova.

del mondo[21]. In tempi non sospetti (al-Hakim sarebbe salito al potere nell'anno 1000), il già citato Adsone (†992) fornì una rappresentazione dell'Anticristo come "il contrario di Cristo", che, dal popolo ebraico, sarebbe nato a Babilonia e giunto a Gerusalemme. Chi in quegli anni evocava la fine dei tempi mentre parlava delle devastazioni causate dalla follia del re di Babilonia al-Hakim e delle sue trame con gli ebrei poté appoggiarsi a interpretazioni come quelle di Adsone[22].

Nell'asprezza di quei tempi, al-Hakim, che regnava sull'Egitto e sulla Palestina, decise di non accontentarsi della *jizya*, il tributo annuo *pro capite* versato dai *dhimmi* ("genti sotto patto di protezione") nei territori soggetti alla legge del Profeta (*dar al-islam*). Ne sortì un decreto califfale emanato da un cancelliere cristiano sotto un visir cristiano[23]. Fu il turco Yaruk, luogotenente di Siria, ad eseguire gli ordini[24]. Cancellò molti simboli cristiani, tra cui croci, statue e icone, disperse le reliquie e gli arredi sacri, confiscò i tesori, scacciò i chierici. Poi distrusse gli edifici di culto, tra i quali la chiesa di Santa Maria dei Latini fondata da Carlo Magno; il monastero delle religiose nei pressi del Santo Sepolcro; un altro di difficile identificazione chiamato al-Sari; la chiesa di San Giorgio - una tra quella di Gerusalemme presso l'ospizio vicino alla torre di Davide e quella di Ramla -, che nessun saraceno aveva mai osato profanare fino ad allora, venne distrutta assieme a numerosi altri santuari e, «*peccatis nostris promerentibus*», anche la chiesa del Santo Sepolcro venne colpita. Secondo Ademaro il santuario fu raso al suolo («*usque ad solum diruta*»), anche se, nel tentativo di distruggere la tomba (*lapidem*) del Salvatore, i musulmani vi appiccarono il fuoco, ma

21 Citato da J. ROY, *L'an mil*, cit. p. 180. Cfr. *Chronique dite de Guillaume Godel, de la création à l'an 1173*, in A. MOLINIER, *Les Sources de l'Histoire de France: des origines aux guerres d'Italie, 1494. II. Époque féodale, les Capétiens jusqu'en 1180*, II/6, Paris, Picard, 1902, n. 2203.

22 Nea Babylon è il nome antico di al-Fustat, ribattezzata al-Qahira ("la vittoriosa") dai Fatimidi alla conquista dell'Egitto (969).

23 Prima di avviare una fase di politica «accesamente ostile», al-Hakim aveva confermato la nomina di tanti ebrei e cristiani a *wasita* e visir, cfr. C. Lo JACONO, *Il Vicino Oriente da Muhammad alla fine del sultanato mamelucco*, in ID., *Storia del mondo islamico*, vol. I, Torino, Einaudi, 2003, p. 288.

24 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle*, 3 voll., Paris, E. de Boccard, 1896-1905, II, pp. 442-444; L. BREHIER, *L'Église et l'Orient au Moyen Âge: les Croisades,* Paris, Lecoffre, 1928, p. 36 e ss.

quella restò «*immobilis et solidus*»[25]. Rodolfo rileva come gli uomini di al-Hakim, giunti sul luogo per eseguire i suoi ordini, cercarono senza successo di distruggere la Rotonda con martelli di ferro («*ferri tuditibus*»)[26].

La persecuzione non si limitò alla Palestina, coinvolse i copti e finanche alcune comunità musulmane. L'efficacia dell'azione si misurò con la calca davanti agli uffici deputati ad accogliere le abiure, con gli apostati così numerosi che finirono soffocati tra gli spintoni[27]. Eccetto il patriarca, non ci fu nessuno pronto a morire in nome di Cristo. Con lui due chierici germanici ancora adolescenti che vivevano in Egitto: decapitati, si distinsero per miracoli.

Nelle premesse agli eventi del 1009, Rodolfo il Glabro e Ademaro di Chabannes puntano il dito contro gli ebrei, chiamati in causa già per il 614, quando i Persiani devastarono le regioni attorno a Gerusalemme. In quell'occasione gli uomini di Cosroe II avevano risparmiato solo la chiesa della Natività di Betlemme, dove si conservava un mosaico con i re magi in abiti persiani. Per evitare spargimenti di sangue, l'allora patriarca Zaccaria si disse pronto a consegnare le chiavi della città, ma i suoi correligionari non lo assecondarono. Corse voce che gli assedianti fossero stati aiutati dagli ebrei che si trovavano *intra moenia*. Era il cinque maggio quando le truppe del generale Shahrbaraz penetrarono nella Città Santa. Fu una tempesta, spazzò via tutto. I Persiani si abbandonarono al saccheggio e a violenze efferate. I danni furono ingenti ma tornò la quiete quando Eraclio, crociato *ante litteram*, vinse a Ninive (627) e ricondusse la Vera Croce a Gerusalemme. Quella pagina di storia gerosolimitana alimentò un'acredine che riaffiorava ogni qual volta le disgrazie, che non potevano essere imputate né a Dio né alla

25 Non sappiamo se ADEMARI CABANNENSIS *Chronicon*, edd. P. Bourgain - R. Landes - G. Pon, Turnhout, Brepols, 2003 [d'ora in avanti AC], III, 47, p. 167 voglia riferirsi al blocco di pietra custodito sotto l'edicola o a tutta l'edicola. Dal racconto, si direbbe che dell'Anastasis rimanesse poco. Secondo G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, cit. II, p. 443, i musulmani «distrussero il santuario senza cancellare le sottostrutture».

26 RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo - G. Orlandi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori 1989 [d'ora in avanti RG], III, 24, p. 154.

27 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, cit., II, p. 444.

superiorità del nemico, esigevano un capro espiatorio.

Nell'ottica di Rodolfo, gli ebrei erano così invidiosi da non poter accettare il successo del pellegrinaggio cristiano:

Cum enim de toto terrarum orbe ob insigne dominicum memoriale plurima fidelium multitudo Hierosolimam visitaturi pergerent, rursus coepit invidus diabolus per assuetam sibi Iudeorum gentem verae fidei cultoribus venenum suae nequitiae propinare[28].

Alcuni di loro, più biliosi degli altri, avrebbero corrotto un girovago di nome Roberto, servo del monastero di Sainte-Marie de Meilleraye, in Bretagna, che andava vagabondando «*sub peregrino habitu*»[29]. E non è un caso che tra i responsabili venisse inserita nel racconto, a scopo didascalico, la figura di un cristiano corrotto. Questi sarebbe giunto al Cairo con una missiva scritta in ebraico, ben legata al suo bordone mediante bande metalliche. La lettera era infarcita di menzogne finalizzate a spiegare che, se Hakim non fosse intervenuto, i cristiani avrebbero invaso il suo regno[30]. Per quanto inverosimile, la ricostruzione inquadra gli eventi in un inizio secolo caratterizzato dal trionfo del viaggio devozionale cristiano, successo tale da far ritenere che potesse suscitare gelosia tra ebrei e musulmani.

La calunnia antisemita venne giudicata attendibile dai contemporanei («*post paululum manifeste claruit quoniam Iudeorum nequitia tantum sit nefas patratum. Utque divulgatum per orbem universum...*»[31]) e scatenò un'ondata persecutrice attestata da diverse fonti[32]. Un decreto dei vescovi francesi proibì ai cristiani di associarsi agli ebrei negli affari. Molti furono uccisi, tanti costretti ad abiurare. Anche se si convertirono, per convenienza e non per convinzione - sottolinea Rodolfo -, dopo qualche tempo tornavano alla loro fede. Le rappresaglie furono così feroci che quando quel Roberto, corrotto

28 RG, III, 24, p. 152.
29 *Ibidem*.
30 *Ivi*, pp. 152-154.
31 RG, III, 24, p. 154.
32 R. BLUMENKRANZ, *Histoire des Juifs en France*, Toulouse, Privat, 1972, p. 34.

dagli ebrei di Orléans, rincasò, ne ritrovò pochissimi. Con quei pochi ricominciò a intrattenersi fino a quando un pellegrino che aveva fatto il viaggio d'andata con lui lo riconobbe e rivelò pubblicamente le sue malefatte, assicurandogli il rogo. Al di là degli elementi ingegnosi e funzionali interposti nella cronaca, due aspetti appaiono centrali: il fatto che agli occhi degli autori coevi fosse concepibile un *ordo peregrinorum* costituito da viandanti e pellegrini che potevano incontrarsi e rincontrarsi; la vasta risonanza degli eventi del 1009, ancorché associati a un coinvolgimento giudaico e a un ritratto semplificato di al-Hakim.

Nella sua cronaca, Ademaro prende le mosse da un parallelo tra Eraclio, il quale chiese a Dagoberto di costringere tutti gli ebrei al battesimo e il vescovo Ilduino di Limoges (992-1012), che li obbligò a convertirsi o a lasciare la città[33]. L'ondata antisemitica non si limitò al Limosino, né alle dispute tra i teologi. Una fonte ebraica anonima del 1007 ricorda le persecuzioni ai tempi di Roberto di Francia[34]. Avrebbe caratterizzato tutto il secolo, fino a porsi tra i *Leitmotive* della Prima Crociata. L'operazione ebbe efficacia parziale, perché gli ebrei risultarono refrattari alle costrizioni. Pochi si convertirono, tutti gli altri s'affrettarono a rifugiarsi altrove. Nel rimarcarne la riluttanza, Ademaro racconta come nel 1010 ci fu addirittura chi, pur di non cedere, arrivò a tagliarsi la testa con la propria spada[35]. La sua narrazione ci sbalza d'improvviso da Limoges a Gerusalemme, come a spiegare un susseguirsi di cause ed effetti:

Ipso anno sepulchrum Domini Hierosolimis confranctum est a Judeis et Sarracenis IIIo kalendas octobris millesimo Xo anno ab incarnatione eius[36].

Diversamente da Rodolfo, il monaco di Chabannes antepone i fatti di Limoges alla distruzione del Santo Sepolcro. Eppure, anche le fonti arabe confermano come quest'evento sia da collocare al 28 settembre

33 AC, I, 41, p. 57.
34 R. LANDES, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge Mass., Harvard University Press,1995, p. 42, n. 106.
35 AC, III, 47, p. 166: «*seipsos ferro jugulaverunt*».
36 *Ivi*, p. 166.

1009[37]. Doveva esserne a conoscenza lo stesso Ademaro, perché se ne trova menzione nelle Tavole pasquali di Limoges[38]. Ma lo posticipò volutamente per stabilire una conseguenzialità («*Ipso anno...*») tra l'ondata antisemitica in Francia, il supposto desiderio giudaico di vendetta e la cospirazione presso il califfo[39]. Infatti - prosegue Ademaro - gli ebrei d'Occidente e di Spagna inviarono in Egitto alcune lettere per accusare i cristiani di programmare una mobilitazione contro i saraceni. Si narra che il califfo, convinto dalla menzogna, assumesse a pretesto dell'offensiva il fatto che il miracolo del Fuoco Sacro - celebre in Occidente - si basasse su un trucco[40].

Sulle conseguenze di quanto si è sinora riportato, il racconto di Ademaro non si discosta da quello di Rodolfo. Colui al quale il cronista assegnava l'appellativo di "Nabucodonosor di Babilonia", distruttore del Tempio, ma che in realtà - così specifica - si chiamava "emiro", portato alla collera dai consigli dei pagani (gli ebrei), minacciò i cristiani che avrebbe confiscato i loro beni e persino ammazzato chi tra loro non si sarebbe convertito.

In continuità con i cronachisti dell'Età di Mezzo, la medievistica moderna, da Bréhier a Schlumberger, ha per lungo tempo ricondotto i fatti del 1009 alla furia distruttrice di al-Hakim, definito di volta in volta «principe odioso e stravagante»[41], «folle coronato»[42], «Nerone d'Egitto»[43]. Anche nelle pubblicazioni più recenti risuona l'eco delle

37 M. CANARD, *La destruction de l'Église de la Résurrection par le Calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré*, in «Byzantion», XXXV (1965), pp. 16-43.

38 Bibliothèque Nationale de France, lat. 5239, f. 19*r*.

39 R. LANDES, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History*, cit. pp. 44-45.

40 J.M.F. Van REETH, *Al-Qumāma et le Qā'im de 400H.: le trucage de la lampe sur le tombeau du Christ, in Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubbid and Mamluk Eras* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 140), a cura di U. Vermeulen - D. De Smet (Proceedings of the 11th, 12th, 13th International Colloquium organised at the Katholiek Universiteit Leuven in May 2001, 2002, 2003), II, Leuven, Peeters Publishers, 2007, p. 171-190.

41 L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient*, cit., p. 36, che rincara la dose giudicandolo: «celebre per la crudele stravaganza dei suoi editti».

42 L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient,* cit., p. 36.

43 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, cit., II, p. 442, prima che lo stesso imperatore romano fosse riabilitato dalla storiografia. Più avanti, III, p. 128, rincara la dose: «*dément*», «*insensé*».

cronache occidentali del Medioevo[44]. Ma gli studi specialistici sui Fatimidi fanno emergere una figura a molte sfaccettature, più accorta e calcolatrice di quanto non si tendesse a pensare fino a qualche tempo fa in Europa[45] e, dietro la distruzione del Santo Sepolcro, motivazioni profonde[46]. I predecessori di al-Hakim non avevano mai oltraggiato quel santuario, né pensarono di farlo i suoi successori. Ma la rilettura drusa della rivoluzione coranica - impregnata di un'escatologica attesa di salvezza - finì per proporre proprio nel califfo una sorta di proiezione divina. E lui, intrigato da quella che Van Ess definisce la "tentazione della divinità"[47], approfittò degli agitatori per favorire l'omogeneizzazione alla maggioranza sunnita della popolazione.

Va ricostruito, preliminarmente, il contesto geopolitico vicino-orientale, nel quadro degli scontri che sulla frontiera siriano-anatolica avevano visto opporsi Fatimidi e Bizantini. La distruzione di Apamea (998), nell'alta Siria, aveva allertato Basilio II. In quell'occasione, il comandante musulmano Djeicg-ibn-Samsan rincorse i fuggitivi fino alle mura di Antiochia. Desistette, non avendo macchine d'assedio ma - come racconta Barebreo - assieme ai prigionieri riportò al Cairo diecimila teste cristiane[48]. Yahya di Antiochia, che ripercorre il susseguirsi degli eventi dalla prospettiva orientale, spiega perché a Basilio, che doveva guardarsi anche dal fronte bulgaro, convenisse trattare. Al-Hakim non la pensava allo stesso modo, anzi imprigionò uno dei suoi legati e ne mandò indietro un altro in compagnia del patriarca melchita Oreste di Gerusalemme, suo parente. Oreste era fratello di quella Maria che era stata concubina e favorita, poi presumibilmente anche sposa di al-Aziz

44 C. TYERMAN, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino, Einaudi, 2017, p. 1073: «folle califfo d'Egitto».

45 Vedi, per la revisione del personaggio, il nuovo orientamento promosso a Tubinga da H. HALM, *I Fatimidi, in Storia del mondo arabo*, a cura di U. Haarmann, Torino, Einaudi, 2013, pp. 175-193, alle pp. 187-188.

46 Per M. BRETT, *The Fatimid Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 130, il suo percorso riflette il passaggio da una lunga fase di conflitti che aveva caratterizzato la minorità e la giovinezza di Hakim - con rivalità di corte e nell'esercito legate ad una successione difficile - a quella di un «middle-aged ascetic who may have enjoyed his freedom to wander away from society».

47 Cfr. J. VAN ESS, *L'alba della teologia musulmana*, Torino, Einaudi, 2008.

48 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine,* cit., II, p. 111.

Bi'llah[49]. Un altro fratello di Maria, Arsenio, fu metropolita del Cairo e nel 1000 divenne patriarca di Alessandria[50]. Quando Oreste partì per Costantinopoli, Arsenio assunse *pro tempore* la guida della chiesa di Gerusalemme, cumulando, di fatto, le due cariche patriarcali. Oreste e Arsenio sembravano le persone più adatte a favorire una mediazione: parenti del califfo, erano cristiani. L'intesa del 1001 procurò una tregua decennale, interrotta solo da saltuari scontri tra le truppe alla frontiera, che consentì al *basileus* di dedicarsi ai Bulgari negli anni 1002-1005. Oreste rimase a Costantinopoli quattro anni, fino alla propria morte (1005)[51]. La memoria del martirio di Oreste pervase l'Europa, che ancora ne commemora il *dies natalis* nel mese di maggio e va letta nel contesto di una *damnatio memoriae* tesa a suscitare l'indignazione, e una reazione, nell'uditorio. Tra i cronachisti, il melchita Yahya è tra i responsabili della *black legend* di al-Hakim e della diffusione di quella diagnosi di schizofrenia che l'antiochese attribuiva a un medico di corte conosciuto al Cairo, dove era vissuto fino al 1014[52].

Giungevano le testimonianze dei pellegrini di ritorno dalla Terra Santa e dei cristiani d'Oriente in fuga. Ademaro ascolta e riporta quella del vescovo di Périgueux:

Eo anno Radulfus Petrugoricensis episcopus ab Iherosolimis rediens retulit que viderat ibi infanda[53].

Un monaco di nome Simone era giunto ad Angoulême dal

49 Greco di Sicilia, autore dell'*Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*, ed. G. COZZA-LUZI, Roma 1893, nel 969 giunse assieme ai fratelli in Egitto al seguito dei Fatimidi di Mahdia. M. F. VAN REETH, *Al-Qumâna et le Qâ'im de 400 AH,* pp. 171-190, ipotizza che il padre fosse quell'Eugenio «*praepotens dux Abellinae*» di cui parla il *Chronicon Salernitanum*.

50 C. CAHEN, *L'islamismo: dalle origini all'inizio dell'Impero Ottomano* (Storia universale, IV), Milano, Feltrinelli, 1969, p. 263.

51 YAHYA IBN SA'ID D'ANTIOCHE, *Continuation de Sa'id Ibn Bitriq,* edd. A. Vasiliev - I. Kratchkowsky, I: *Patrologia Orientalis*, XVIII, Turhout, Brepols, 1924, 1932, 1997. YAHYĀ AL-ANTĀKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*, a cura di B. Pirone, Milano, Jaca Book, 1998.

52 Cfr. S. LANE POOLE, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London, Methuen 1901, pp. 125-134. M. BRETT, *The Fatimid Empire*, cit., p. 130.

53 AC, III, 47, p. 167.

monastero di Santa Caterina sul Sinai, attaccato da diecimila saraceni preparati al saccheggio e alla carneficina. In parti del testo in cui la cronaca cede il passo alla narrazione, si racconta di come gli assalitori scorgessero tra le fiamme che circondavano il monte strutture e persone miracolosamente illese. Venuto a conoscenza dell'accaduto, al-Hakim se ne sarebbe pentito al punto da emanare immediatamente un editto per ricostruire tutto ciò che aveva distrutto[54]. Il racconto di Ademaro non sfugge allo schema del Disegno: a quei terribili momenti ne seguirono altri difficili per i saraceni, con una carestia che durò tre anni e finì per mietere molte vittime, al punto che i deserti si riempirono di cadaveri che diventarono cibo per avvoltoi e altre bestie selvagge; i sopravvissuti passarono a fil di spada!

Tra alti e bassi, la caccia ai *dhimmi* durò per più di un decennio (1009-1020). In una di queste persecuzioni (1019) fu martirizzato Giovanni, monaco ateniese stabilitosi sul Sinai di ritorno dalla Terra Santa. Ne era diventato egumeno (999) e volle al Cairo un'icona della Vergine d'Atene che ancora si conserva nell'oratorio dei Quaranta Martiri annesso al convento di San Giorgio a Cairo Vecchia (Fustat)[55].

Poi, quella che ai contemporanei, e a molti anche in seguito, sembrò un'inspiegabile furia persecutrice si placò. L'atteggiamento del califfo non cambiò per capriccio, come pure è stato sostenuto[56]. Sul piano politico ed economico, fu un calcolo teso da un lato a fronteggiare l'opposizione interna[57], dall'altro a ristabilire fruttuose relazioni con i mercanti bizantini e occidentali. Nel 1013 al-Hakim aveva acconsentito alla richiesta del *basileus* di permettere ad alcune comunità cristiane di emigrare. Quest'ultimo però contava su un alleato, l'emiro di Aleppo Mansur, che gli chiese ospitalità e truppe nel tentativo di riguadagnare il suo Stato ai danni dei Fatimidi. In seguito agli scontri negli anni 1014-15 e a ulteriori atti anticristiani, Basilio bloccò le relazioni commerciali. Lo stato di guerra impattava duramente sull'economia degli uni e

54 *Ivi*, p. 167.
55 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, cit., II, pp. 441-442.
56 L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient*, cit., p. 37.
57 M. BRETT, *The Fatimid Empire*, cit., p. 125 e ss.

degli altri, con ricadute dirette e negative sulle popolazioni frontaliere dell'Alta Siria, da tempo incaricate di far da tramite. Al-Hakim dovette cambiare atteggiamento.

Sul piano religioso, gli intenti di al-Hakim si rivelarono nel 1016, anno in cui si data la sua pubblica autoproclamazione a divinità[58]. L'evemerismo ebbe, tra gli effetti pratici, quello di sostituire il suo nome a quello di Allah nelle preghiere delle moschee. Quando i sudditi si ribellarono alla blasfemia, egli garantì ai *dhimmi* la libertà di culto, abolendo l'obbligo delle vesti distintive, e proibì ai musulmani il Ramadan e il pellegrinaggio alla Mecca. A partire dal 1020, il cambio di rotta fu evidente: respinse le denunce contro i cristiani di Siria e cominciò a prediligerli; accolse pure la richiesta di restituire parte dei beni confiscati; avallò l'affidamento del patriarcato di Gerusalemme al prete Niceforo. Tuttavia il suo potere andava sradicandosi, provocando reazioni che si placarono soltanto dopo la sua morte (1021), favorita dalla sorella[59]. I drusi, che presero il nome da Darazi, fondatore, amico e consigliere del califfo che fu costretto a rifugiarsi in Libano, portarono avanti il culto di al-Hakim nell'attesa di un ritorno. Delle rese dei conti si vociferò in Europa senza che se ne potesse cogliere l'essenza. Ademaro racconta che gli "arabi" s'impadronirono del re di Babilonia, orgoglioso al punto da mettersi contro il suo Dio. Non è chiaro in questo caso se il cronista, che spesso usa indistintamente i termini "saraceni", "agareni", "mauri", "ismaeliti", voglia riferirsi esplicitamente ai musulmani della Penisola, oppositori del califfo. Chiunque fossero, a loro il monaco addebita una violenza che rispecchia l'acredine, tutta occidentale, verso chi aveva osato profanare quanto di più prezioso. Al-Hakim finì sviscerato. Il suo ventre, imbottito di pietre, venne ricucito e, con tutto il corpo, caricato a piombo, inabissato:

Captus est ab eis rex Babilonius, qui se contra Deum erexerat in superbiam,

58 Nel 1013, il "manifesto di Bagdad", stilato dagli sciiti duodecimani su impulso del califfo abbasside, asseriva che al-Hakim non era discendente di Alì.

59 P. E. WALKER, *Caliph of Cairo: Al-Hakim Bi-Amr Allah, 996-1021*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2009, studia la crisi del regno di al-Hakim discutendo le diverse posizioni storiografiche.

et vivus, ventro dissecto visceribusque extractis, impiam animam ad baratrum projecit. Venter ejus, lapidibus oppletus, consutus est, et cadaver, ligato plumbo ad collum, in mare demersum est[60].

Nell'ottica medievale accusare un nemico di essere idolatra, scismatico, o comunque non ortodosso in materia di fede era la peggiore delle offese[61]. Quando, tra i seminatori di discordia, Dante incontra Maometto, usa immagini simili, identica durezza e ponderata trivialità, descrivendolo:

> *rotto dal mento infin dove si trulla*
> *Tra le gambe pendevan le minugia;*
> *la corata pareva e 'l tristo sacco*
> *che merda fa di quel che si trangugia*[62].

A deformare l'immagine di al-Hakim concorreva la credenza che avesse madre e zii cristiani. Persino suo padre al-Aziz, secondo Rodolfo il Glabro, si sarebbe convertito al cristianesimo:

...mater ipsius principis, videlicet Ammirati Babilonis, mulier christianissima, nomine Maria ... Nam et vir ipsius, quasi alter Nichodemus, pater huius scilicet de quo presens est sermo habitus, occulte Christianus dicitur fuisse[63].

Guglielmo di Tiro (†1186) fa un passo ulteriore. Ritiene all'origine della distruzione del Santo Sepolcro il fatto che il califfo avvertisse come una colpa l' essere nato da una cristiana:

Praeerat vero ea tempestate eidem ecclesiae [Hierosolymitanae] vir venerabilis Orestus nomine, ejusdem nequissimi regis avunculus, matris ejusdem frater. Hoc autem ideo fecisse dicitur, ut suae perfidiae populis infidelibus daret argumentum. Objiciebatur enim ei Christianitatis titulus, eo quod ex matre Christiana natus

60 AC, III, 47, p. 167.
61 A. VANOLI, *Idolatria. I falsi dèi del nemico*, Roma, Salerno, 2018, p. 73 e ss.
62 DANTE, *Inferno*, Canto XXVIII, vv. 24-27. Non diversamente, il califfo Alì gli appare «fesso nel volto dal mento al ciuffetto», *ibid.*, v. 33.
63 RG, III, 25, p. 156.

esset; quam quasi crimen a se volens depellere, praedictum facinus ausus est perpetrare, nihil arbitratus superesse calumniae, quod in ejus personam impingi posset, quodque ejus aemulis pateret ad morsum, ex quo religionis fontem Christianae, fidei catholicae cunabula dejecisset[64].

Al-Aziz, successore di al-Mu'izz e quinto califfo fatimide, ebbe almeno due consorti. La prima fu una schiava (*umm al-walad*, lett. "madre del fanciullo") che poi divenne sua moglie (*zawya*) e che è conosciuta come al-Sayyida al-Aziziyya o semplicemente al-Aziza; morì al Cairo nel 995. Nel 996 Al-Aziz sposò una cugina - le fonti non menzionano il nome del padre - della quale sappiamo che portò in dote duecentomila dinari d'oro. Ma Halm ipotizza che al-Aziz avesse una terza moglie, cristiana, madre di al-Hakim[65]. I drusi, nel tentativo di esaltare il carisma del Fatimide legandolo ad un membro della sua stessa famiglia, identificarono la madre di al-Hakim in una figlia di Abd-Allah, fratello di al-Aziz. In realtà Amina, soprannominata Ruqayya, fu consorte di al-Hakim e madre del suo successore al-Zahir. Sulla base di Maqrizi, si può ritenere, tuttavia, che fosse proprio al-Aziza la melchita i cui fratelli, Oreste e Arsenio, furono scelti come patriarchi rispettivamente delle chiese di Gerusalemme e di Alessandria. Il padre di questi tre era stato legato del califfo in Sicilia. Al-Aziza sarebbe dunque la madre di Sitt al-Mulk, sorellastra maggiore di al-Hakim e «*one of the most famous woman in the whole history of Islam*»[66], la cui autorità si basò non solo sui legami col fratello ma anche sul proprio carisma e la fermezza con cui riteneva di dover far valere le prerogative dinastiche. Al-Hakim era invece figlio della cugina di al-Aziz, musulmana come lui, fatto confermato dalla tradizione islamica evocata in un passo di al-Maqrizi, basato a sua volta su al-Mussabihi. Vi si racconta di un giurista

64 WILLELMI TYRENSIS ARCHIEPISCOPI *Chronicon*, ed. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum, Series Latina, Continuatio Mediaevalis, 63 - 63A), Turnhout, Brepols, 1986, I, 4-5.

65 H. HALM, *Prinzen, Prinzessinnen, Konkubinen und Eunuchen am fatimidischen Hof*, in *The heritage of Arabo-Islamic learning: studies presented to Wadad Kadi*, a cura di M. A. Pomerantz - A. A. Shahin, Leiden, Brill, 2015, pp. 91-110, a p. 100.

66 D. CORTESE - S. CALDERINI, *Women and Fatimids in the World of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 52-53.

di origini andaluse, tale Ibn al-Washa, che venne imprigionato da al-Hakim. Poiché il califfo cadde improvvisamente malato, sua madre chiese a Ibn al-Washa di pregare per lui. Questi non si limitò a farlo; trascrisse l'intero Corano su una damigiana di vetro, usando come inchiostro un miscuglio di muschio e zafferano e disse alla madre di riempirla con l'acqua sacra dello Zamzam. La soluzione avrebbe guarito miracolosamente il califfo.

Il dibattito sulle origini e sull'ortodossia di al-Hakim ha suscitato interesse, perché mette in discussione i racconti di Rodolfo il Glabro, di Ademaro di Chabannes e di Guglielmo di Tiro. Ai cronisti e ai pellegrini occidentali bastava che il sovrano del Cairo si fosse macchiato del crimine più sacrilego che l'umanità potesse concepire: oltraggiare la tomba del Signore. Tutto il resto era marginale alla sua denigrazione. Nell'immediato, la distruzione del Santo Sepolcro scoraggiò il pellegrinaggio degli Occidentali a Gerusalemme[67]. Tra il 1010 e il 1020 contiamo una quindicina di riferimenti sui pellegrinaggi in Terra Santa, in calo rispetto al decennio precedente. Si registra una ripresa nei decenni successivi 1020-1030 e 1030-1040 anche contestualmente all'inizio della ristrutturazione dell'Anastasis e delle altre chiese danneggiate[68]. L'onda lunga del risentimento mista all'orgoglio e alla voglia di riappropriarsi dei luoghi-teatro della vita e della passione di Cristo riaprì la strada per la Terra Santa.

67 In rapporto ai numeri del decennio precedente: D. JACOBY, *Bishop Gunther of Bamberg, Byzantium and Christian pilgrimage to the Holy Land in the eleventh century*, in ID., *Travellers, merchants and settlers in the Eastern Mediterranean, 11th-14th centuries*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 267-285, a p. 269: «*The first decade of the eleventh century witnessed an upsurge of Western pilgrimage to Jerusalem, related to the millennium of Christ's birth*».

68 G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, cit., II, p. 442 e ss. e C. CLERMONT-GANNEAU, *La déstruction du Saint Sépulcre par le khalife Hakem et l'inscription cufique de la basilique de Constantin*, in ID. *Recueil d'archéologie orientale*, IV, Paris, E. Leroux, 1901, pp. 283-287, che attribuisce ad al-Hakim un'iscrizione ancora esistente ostile ai Cristiani. Secondo M. BIDDLE, *Il mistero della tomba di Cristo*, Roma, Newton Compton, p. 92, il Santo Sepolcro venne completato negli anni di Romano II (1028-34).

3. Segni celesti

Il 1009 avrebbe contribuito ad alimentare il senso di attesa messianica soprattutto in chi, come Rodolfo, precisò che la scadenza millenaristica di cui parlavano le Scritture dovesse intendersi «*a Domini passione*»[69]. Non è un caso che alla vigilia del 1033 Ademaro di Chabannes[70] partisse per Gerusalemme, dove morirà l'anno successivo:

Anno gracie MXXXIIII obiit Ademarus monacus, qui iussit fieri vitam sancti Marcialis cum litteris aureis, et multos alios libros, et in Iherusalem migravit ad Christum[71].

Il tema del millenarismo torna d'attualità nel decennio che precede il 1033, lasso di tempo che sembra predisposto ad accogliere eventi straordinari, come quella carestia causata da un eccesso di precipitazioni in primavera che si protrae per tre anni a partire dal 1030. Nelle cronache è il diario di una crisi. In crisi è la Chiesa, lacerata dai mali del tempo, simonia e nicolaismo, e dalla cupidigia di chi aveva il dovere di predicare la carità. Non fa eccezione l'economia, colpita dalla recessione in una società appena uscita da una fase di espansione demografica, che «non sapeva produrre, non sapeva immagazzinare, non sapeva trasportare»[72], con conseguenze negative da cui sembrano scaturire alcune esasperazioni di cui riferisce il Glabro, tra cui la vendita degli arredi sacri e persino episodi di cannibalismo.

Poi traspare la sensazione che dopo il 1033 il cielo si schiarisca e arretrino "le forze del male":

Anno a passione Domini millesimo, memorate cladis penurias subsequente, sedatis

69 RG, IV, 14, p. 220.
70 Cfr. D. F. CALLAHAN, *Jerusalem and the cross in the life and writings of Ademar of Chabannes*, Boston-Leiden, Brill, 2016.
71 BERNARDI ITERII *Chronicon*, cit., p. 47. Il manoscritto della Cronaca di Leiden, fondo lat. de Vossius, octavo, n. 15, 141v. è corredato di una postilla in cui un amanuense conferma la morte di Ademaro in occasione del pellegrinaggio.
72 G. DUBY, *Il Medioevo*, cit., p. 52.

nimborum imbribus respectu divine bonitatis et misericordie, cepit leta facies celi clarescere congruisque ethereis flare placidaque serenitate magnanimitatem conditoris ostendere; telluris quoque tota superficie amicabiliter virens frugum abundantiam funditus inopiam expellendo portendere[73].

Rodolfo e Ademaro intersecano realtà fisica e soprannaturale, esternano meditazioni, angosce e attese di una società panica. I testimoni dell'anno Mille guardano al Sacro piuttosto che ai cambiamenti d'ordine sociale, demografico, culturale ed economico: «per essi le vere strutture della storia sono spirituali»[74]. Raccontano gli avvenimenti e ne rintracciano le cause a partire dai signa (comete, terremoti, carestie), quelle manifestazioni naturali della volontà divina cui tutto si ricollega. Per l'esperienza personale e per il suo modo di esporre le cose, Rodolfo il Glabro resta l'osservatore più emblematico del suo tempo. Si sposta di monastero in monastero, percorre le vie dove s'incontrano i pellegrini. Trascorre gli anni giovanili a Saint-Germain di Auxerre poi, dopo un breve soggiorno a Saint-Léger di Champeux, giunge a Moûtiers Saint-Jean. Da Saint-Benigne di Digione, dove sta sotto la guida di Guglielmo da Volpiano, che nel 1028 lo porta con sé in Italia, si reca a Bèze e a Suze, poi va a Cluny mentre è abate Odilone. Ritorna ad Auxerre ma conclude i suoi giorni a Moûtiers-en-Puisaye[75]. Animo tormentato, pervaso da fosche visioni, Rodolfo era dotato di un carattere tutt'altro che conciliante che lo portò a scontrarsi con confratelli e superiori e che lui stesso legava al fatto di essere stato concepito nel peccato[76], al pari dell'alopecia, che lo faceva sentire diverso, sia d'aspetto che interiormente. Nella sua opera il tema del Giudizio si lega all'urgenza della penitenza[77]. Le angosce e i turbamenti, che s'intensificano con l'approssimarsi del 1033, sono quelli

73 RG, IV, 14, pp. 220-222.
74 G. DUBY, *L'anno Mille*, cit., p. 171.
75 La biografia di Rodolfo è ricostruita da: J. HAVET, *Note sur Raoul Glaber*, in «Revue Historique», XL (1889), pp. 41-48; H. KUYPERS, *Studien uber Rudolf den Kalhen (Rodulfus Glaber)*, Goch 1891; E. PETIT, *Raoul Glaber*, in «Revue Historique», XLVIII (1892), pp. 283-299; C. ARPINI, *Radulfo Glaber e la Historia suorum temporum*, in «Atti della Accademia degli Arcadi», 9-10 (1932), pp. 109-158; P. ROUSSET, *Raoul Glaber interprète de la pensée commune ai XIe siècle*, in «Revue d'Histoire de l'Église en France», XXXVI (1950), pp. 5-24.
76 G. CAVALLO, nell'*Introduzione* a RG, p. XII, ipotizza fosse figlio di un religioso.
77 *Ivi*, p. XLVI e ss.

suoi personali e di un'intera società.

Sia Rodolfo che Ademaro accennano a una cometa che dal 1014, per tre anni, abbagliò i cieli di Francia. Entrambi la collegarono ad eventi negativi e, in particolare, a un incendio che poco dopo distrusse molti castelli e chiese, tra cui l'abbazia di Mont-Saint-Michel in Normandia «*constituta in quodam promuntorio litoris Oceani maris*»[78]. In quei tempi, scrive Ademaro, apparvero altri segni nel cielo: eclissi di sole e di luna, poi diposizioni astrali ad annunciare siccità e inondazioni, epidemie e carestie, caldi torridi e freddi rigidissimi[79]. Nel 1023 lo stesso cronachista ricollega l'incontro tra due stelle «*inter se pugnantes*» ad una sequela di delitti e alle morti di Benedetto VIII, di Basilio II e di Enrico II[80]. L'eclisse del 1033 convinse Rodolfo dell'imminenza di una calamità che avrebbe coinvolto l'umanità intera. Nello stesso anno Giovanni Scilitze e Giovanni Cedreno riferiscono di un terremoto protrattosi quaranta giorni, che demolì edifici civili e religiosi uccidendo centinaia di persone a Gerusalemme[81]. Non si tratta di digressioni. Sono episodi che spiegano la concatenazione degli eventi. Nella cronaca di Ademaro introducono le vicende legate agli ebrei e il loro appello ad al-Hakim. Non era pensabile una visione delle cose che prescindesse dal binomio naturale-soprannaturale.

Come Rodolfo, Ademaro lega la sua visione delle cose al clima dell'epoca e all'esperienza personale. Entrato giovanissimo a Saint-Cybard, si perfezionò a Saint-Martial con suo zio Ruggero, «celebre» cantore e maestro, negli anni 1007-1010. Di quel periodo, «*mortuo Josfredo abbate Sancti Marcialis et succedente pro eo Adalbaldo*»[82] (998-1007) riferisce, com'era d'uso, attraverso episodi di cui fu diretto

78 RG, III, 9-10, pp. 126-128.

79 AC, III, 46, p. 165. Cfr. anche H. TAVIANI-CAROZZI, *An Mil et millénarisme: le Chronicon d'Adémar de Chabannes,* in *Gerberto d'Aurillac da abate di Bobbio a papa dell'anno 1000* (Atti del congresso internazionale, Bobbio, Auditorium di S. Chiara, 28 - 30 settembre 2000), a cura di F. G. Nuvolone, Bobbio 2001, pp. 779-822.

80 AC, III, 62, p. 182.

81 IOANNES SCYLITZES, *Synopsis historiarum*, ed. J. THURN, *Corpus fontium historiae Byzantinae*, V, Berlin - New York 1973, p. 386; GEORGIUS CEDRENUS, *Synopsis historiarum*, ed. I. Bekker, I-II, Bonn 1838-39, II, p. 500.

82 AC, III, 40, p. 160.

testimone e di fatti particolarmente meritevoli ancorché non vissuti direttamente come per esempio quelli narratigli dal vescovo Ilduino di Limoges, dal visconte Guido e da suo fratello, che erano appena tornati da Gerusalemme[83]. Ademaro manifesta una certa propensione al miracolistico a partire dal racconto degli eventi straordinari che a quel tempo si verificarono nella sua regione, quando la tomba di Cibardo si caratterizzò per miracoli ancor più numerosi del solito[84]. Ne era stato testimone diretto: una visione mostrò all'abate Fulcherio e ai monaci di Saint-Charroux che sarebbe stato necessario trasportare ad Angoulême la locale reliquia della Vera Croce, cosa che avvenne nel corso di una cerimonia solenne[85].

La cronaca della crisi è funzionale a spiegare il progresso che segue, l'una e l'altro nell'ottica del Disegno. Racconta il rinnovamento al quale sono chiamati a partecipare, in prima fila, nobili e clero, che devono guidare il popolo di Dio. Se reagiscono, si guadagnano il favore divino. Il vescovo di Orléans, ad esempio, decide di ricostruire la cattedrale nonostante la penuria dei fondi; Dio gli risponde benevolmente e, durante i lavori, riemerge un tesoro nascosto[86]. Gli effetti della rinascita sono immediatamente percepibili: fioriscono le campagne, si vivificano le città, *inventiones* di reliquie; migliorano anche le condizioni climatiche e si allenta la morsa della pirateria. I saraceni arretrano in Spagna e in Italia meridionale, i loro campi trincerati sono smantellati.

4. Penitenze e pellegrinaggi

In quest'ottica appariva evidente la concatenazione tra comportamenti, peccati e penitenze. Idee come quella della fine del mondo impattavano sulla psicologia di uomini terrorizzati dai prodigi, scossi dalle coincidenze. Chiunque, per scetticismo, rifiutasse questo

83 Prima del 1007 perché i fatti sono contestualizzati durante l'abbaziato di Adalbaud.
84 AC, III, 40, p. 160.
85 *Ibidem*.
86 RG, II, 9, pp. 76-78.

inquadramento, si ricredeva di fronte al pericolo, allora invocava la misericordia e l'aiuto di Dio per un miracolo, magari attraverso l'intermediazione dei santi. I monaci propagandarono l'idea che bisognasse redimersi cercando consolazione nelle vie della fede: «Per gli storici che si misero all'opera all'indomani del millenario della Passione - scrive Duby -, i giuramenti di pace, i pellegrinaggi, tutte le misure di purificazione collettiva avevano raggiunto il loro scopo»[87].

La prospettiva escatologica ebbe un impatto decisivo sullo sviluppo dei pellegrinaggi e sull'idea di crociata[88]. I documenti registrano un picco dei viaggi penitenziali nel quarto, nel nono e nell'ultimo decennio del secolo[89]. Il pellegrinaggio in Terra Santa non è più, come era stato nell'Alto Medioevo, un fenomeno elitario. Ademaro documenta viaggi cui partecipano sì vescovi, abati, conti, castellani, ma anche *mediocres* e *pauperes*[90]. Tra 1026 e 1027 partono in settecento al seguito di Guglielmo di Angoulême e dell'abate Riccardo di Saint-Vanne[91].

Fulco Nerra d'Angiò partì perché terrorizzato dall'idea dell'eterna dannazione («*metu Gehenne territus Sepulchrum Salvatoris Hierosolimorum adiit*»)[92]. In un documento collocabile tra il 1033 e il 1036, Hervé, arcidiacono della Sainte-Croix d'Orléans, ricorda il suo pellegrinaggio penitenziale in Terra Santa, dov'era giunto «*desiderans mea ibi apud sanctissima loca deflere peccata*». Da buon cristiano,

87 G. DUBY, *L'anno Mille*, p. 151.

88 E. R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins de l'Europe des XI et XII siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», I, 1958, pp. 159-169, pp. 339-347; A. DUPRONT, *Il Sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995. Per un quadro introduttivo: O. LIMOR, *Jerusalem and eschatology*, in *Routlledge Handbook of Jerusalem*, a cura di S. A. Mourad - N. Koltum Fromm - B. Der Matossian, London - New York, Routledge, 2019, pp. 351-360.

89 N. JASPERT, *Eleventh-century pilgrimage from Catalonia to Jerusalem: new sources on the foundations of the First Crusade*, in «Crusades», XIV (2005), pp. 1-47, a p. 12.

90 AC, III, 68, p. 189: «*infinita multitudo mediocrium et pauperum ac divitum Iherosolimam tendunt*».

91 AC, III, 65, pp.184-185; HUGONIS MONACHI VIRDUNENSIS ET DIVIONENSIS ABBATIS FLAVINIACENSIS *Chronicon*, ed. G. H. Pertz, in Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Hannover, Impensis Bibliopoli Hahniani [d'ora in avanti MGH, SS], VIII, 1848, pp. 280-503, II, p. 393 e ss.; *Vita Richardi abbatis Sancti Vitoni Virdunensis*, ed. W. Wattenbach, in MGH, SS, XI, 1854, 17-19, pp. 280-290, alle pp. 288-289.

92 RG, II, 4, pp. 64-70, qui a p. 68.

si era persuaso dell'imminenza del Giudizio perché la vita è «*fragilis pariterque dubia*». Trascorse molte notti insonni, tormentato dalla paura di una morte improvvisa fino a quando decide di recarsi, «*plangendo*», a Gerusalemme[93]. Ulrico di Zell, scosso «*de timore gehennalis tormenti*», lascia la Baviera in compagnia di un servo elemosinario, contentandosi di una sola cavalcatura. Non vi fu giorno che montasse a cavallo senza aver recitato i salmi. Di fronte ai Luoghi Santi Ulrico rivisse con trasporto Incarnazione, Passione, Resurrezione, Ascensione. Volle adorarli uno ad uno, inginocchiandosi. Entrò al Santo Sepolcro «*humiliter discalciatus*». E quando gli chiesero perché piangesse continuamente, rispose che si era stancato del lungo viaggio di questa vita essendo ormai desideroso di ricongiungersi a Cristo («*se longae peregrinationis taedere in hoc saeculo*»[94]).

Non erano pochi coloro che dichiaravano di voler morire a Gerusalemme. Sul Monte degli Ulivi Letbaldo pianse prostrato per terra con le braccia a mo' di croce ma, nello stesso momento, si sentì rapito da gioia incommensurabile. Allora protese le mani al cielo e chiese al Signore di prenderlo con sé dal luogo della sua stessa ascensione[95]. Nel 1066 Bonucius, prete e canonico della Cattedrale di Vic, dettò le sue ultime volontà «*quia propter timorem vicine mortis volo ire ultra mare ad Sepulcrum Domini causa orationis*»[96]. Nel 1090 Guglielmo Domenec confessò l'angoscia dell'eterna dannazione: «*pavesco poenas inferni et desidero videre regnum Dei*»[97]. I sermoni esaltavano lo spirito escatologico dei pellegrini, alcuni dei quali, «*audientes predicacione et monita sanctorum*», decidono di portarsi dietro la famiglia, come fa Mir Compan che nel 1090 si accompagna alla moglie Eliardis e ai figli Guglielmo e Adelaide. Consapevoli dei loro peccati («*cognoscentes nos peccati macula honustos*»), i quattro non nascosero il timore del

93 J. DOINEL, *Un pèlerinage à Jérusalem dans la première moitié du XI siècle*, in «Bibliothèque de l'école des Chartes», LI (1890), pp. 204-206.
94 *Vita sancti Udalrici prioris Cellensis*, ed. R. Wilmans, in MGH, SS, XII,1856, pp. 249-267, a p. 252.
95 RG, IV, 18, p. 230.
96 *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI*, ed. R. Ordeig i Mata, Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, 2000, fasc. 3, pp. 595-596, doc. 1297.
97 N. JASPERT, *Eleventh-century pilgrimage*, cit., p. 40, doc. 53.

Giudizio («*timore divino compuncti*») ma, senza perdere la speranza di guadagnarsi il paradiso («*cupimus pervenire ad promissa paradisi gaudia*»), partirono «*ut Deus propicius sit nobis in diem Iudicii*»[98].

Dell'impatto dell'escatologia connessa prima al millenario della Passione e all'idea di Crociata sulla mobilità devozionale si ha traccia non soltanto nei numeri ma nelle testimonianze dirette: alcuni, per spiegare una così grande affluenza a Gerusalemme, risposero che tutto presagiva la venuta dell'Anticristo, perché le tribolazioni annunciavano l'arrivo del Signore, che porrà le sue insegne sul Golgota[99].

5. Luci e ombre da Bamberga

Negli stessi anni la Scuola di Reichenau realizzava un codice «potentemente visionario, di gelida bellezza»[100]. Ornato di cinquantasette miniature, l'*Apocalisse di Bamberga* fu donata da Enrico II alla consorte Cunegonda in occasione della dedicazione di Santo Stefano (1020)[101], chiesa realizzata sul modello dell'omonima romana, a sua volta ispirata ai prototipi dell'architettura paleocristiana: si pensi a Santa Costanza e all'Anastasis gerosolimitana[102]. Quest'ultima è richiamata con la sua Edicola nella miniatura dello stesso codice con *Le pie donne al Sepolcro* (figg. I-II).

98 *Ivi*, p. 40, doc. 54.
99 RG, IV, 21, p. 234.
100 L. CASTELFRANCHI VEGAS, *Il ruolo delle arti minori nel Medioevo*, in *Arti Minori,* a cura di C. Piglione - F. Tasso, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 13-35, a p. 25. Cfr. anche M. BOSCOLO MARCHI, *Le miniature dell'apocalisse di Bamberga. Aspetti formali d'ispirazione tardoantica e bizantina*, in «Rivista di storia della miniatura», VIII (2003/04), pp. 17-28.
101 R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *La storia del manoscritto,* in *L'Apocalisse di Bamberg. Commentario all'edizione in fac-simile*, Roma, Salerno, 2003, a p. 49 sottolinea come questa ipotesi non sia suffragata da fonti scritte.
102 R. KRAUTHEIMER, *Einführung zu einer Ikonographie der mittelalterlichen Architektur*, in *Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte*, Köln, DuMont, 1988, pp. 142-197.



***Fig. I**: Le pie donne al Sepolcro, dall'Apocalisse di Bamberga, Staatsbibliothek, Bamberg, ms. bibl. 140, 69v., c. 1010.*



***Fig. II*:** *Le pie donne al Sepolcro, Metropolitan Museum of Art, New York, X sec.*

Enrico II aveva voluto pure che nella diocesi da lui fondata il duomo di San Pietro s'ispirasse alla basilica del Vaticano: «In questo modo Santo Stefano si rivela come uno dei momenti fondamentali del progetto imperiale di rendere Bamberga, allo stesso tempo, una nuova Roma e una città-immagine di Gerusalemme»[103]. Sulla scia di Carlo Magno[104], il Sassone propone all'attenzione dell'*élite* germanica l'idea di Gerusalemme come centro focale – accanto a Roma – della cristianità universale. Nel 1002 Enrico II sceglie un anacoreta di Bamberga come proprio pellegrino vicario «*dans ei pecuniam quantum sufficeret ad viam*». Gli affida un calice d'oro a due anse, che al suo ritorno sarebbe stato conservato nella chiesa di San Giorgio a Bamberga[105], col compito di immergerlo tre volte nel Giordano.

C'è stato chi, mettendolo in relazione con immagini che potrebbero rappresentare un imberbe Ottone III (morto a 21 anni)[106], ha datato il manoscritto della Staatsbibliothek attorno all'anno 1000 anche perché «il clima da fine millennio sembrerebbe accordarsi con l'interesse per l'Apocalisse»[107]. Ma il commento al testo apocalittico di Beato di Liébana (730-798) esercitò una vasta influenza sulla cultura di tutto Medioevo e le sue miniature mozarabe ebbero grande fama già in età carolingia e ottoniana colpendo l'immaginazione di chi aveva accesso ai codici.

103 R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *La storia del manoscritto*, cit. p. 46. Cfr. S. WEINFURTER. *Heinrich II. (1002-1024). Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg, Pustet, 1999. Il medievista di Heidelberg mette in rilievo l'opera dell'imperatore come propugnatore delle arti in un clima da "fine dei tempi".

104 Oltre ai classici L. BRÉHIER, *Charlemagne et la Palestine*, in «Révue Historique», CLVII (1928), pp. 277-329 e S. RUNCIMAN, *Charlemagne and Palestine*, in «English Historical Review», L (1935), pp. 606-619, rinvio a: G. PERTA, *Carlo Magno e Gerusalemme nelle fonti coeve*, in *Auctor et auctoritas in latinis Medii Aevi litteris. Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, a cura di E. D'Angelo - J. Jolkowski, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 831-846.

105 COSMAE *Chronicon Boemorum*, I, 37, ed. R. Köpke, in MGH, SS, IX,1852, pp. 1-201, a p. 59: «*Tunc sancta Maria accepit aureum calicem magnum de manu sancti Georgii, et concutiens ter caput inquit: "Certe non vester, sed noster est"; et cum magna indignatione proiecit calicem ad parietem ecclesiae, et fracta est una ansa calicis*».

106 Bamberg, Staatsbibliothek, Ms A. II. 42, 59v. Il giovane regnante, fiancheggiato dagli apostoli Pietro e Paolo, tiene con la mano destra lo scettro e con la sinistra un globo sul quale è incisa una croce dorata.

107 R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *La storia del manoscritto*, cit. p. 18.



Fig. III: *Il combattimento escatologico, da BEATUS LIEBANENSIS Commentarius in Apocalypsin (Apocalypse de Saint-Sever), Bibliothèque Nationale de France, Paris, ms. latin 8878, f. 201v., a. a. 1072.*

(fig. III)[108].

Proprio a Bamberga, nel 1064, si radunò - al seguito del vescovo Gunther, dell'arcivescovo Sigrfried di Magonza, di Guglielmo di Utrecht e di Ottone di Ratisbona - un gruppo di pellegrini decisi a raggiungere Gerusalemme per via di terra: avrebbero dovuto attraversare la penisola Balcanica, quella Anatolica, infine costeggiare il litorale siro-palestinese fino alla Palestina. Non s'era mai vista una comitiva di fedeli così numerosa. Gli osservatori stimarono un numero compreso tra le settemila[109] e le dodicimila[110] unità, cifre da esercito in marcia. Alle basi c'era la capacità organizzativa della gerarchia ecclesiastica ma non mancò il supporto, anche economico, dei laici[111]. Cosa spinse così tanti a partire, lasciando casa e affetti con l'eventualità concreta di non ritornare? Spossati dal lungo cammino e dai numerosi attacchi dei briganti, sarebbero rimpatriati solo due o tremila di loro[112]. La *Vita Altmanni* ricollega il grande pellegrinaggio tedesco al clima millenaristico, evidentemente non del tutto consumato dopo la metà del secolo, attribuendo il successo dell'iniziativa a un diffuso sentimento escatologico e al convincimento che il Giudizio sarebbe coinciso con la Pasqua del 1065: quell'anno cadeva il 27 marzo, giorno nel quale i calendari medievali collocavano tradizionalmente la Resurrezione[113]. Se diamo credito all'agiografo, dobbiamo pensare che questa persuasione

108 Sul tema apocalittico nelle arti e nella miniatura cfr.: P. K. KLEIN, *Les cycles de l'Apocalypse du haut Moyen Age (IX-XIII s.)*, in *L'Apocalypse de Jean: traditions exégétiques et iconographiques (IIIe-XIIIe siècles)*, a cura di R. Petraglio, Genève, Droz, 1979, pp. 135-186 e ID., *Medieval apocalypse cycles and eschatological expectations: The so-called "terrors" of the year 1000,* in *L'Apocalisse nel Medioevo* (Atti del Convegno Internazionale di Gargnano sul Garda, 18-20 maggio 2009), a cura di R. E. Guglielmetti, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 267-301.

109 MARIANI SCOTTI *Chronicon*, edd. G. Waitz - P. Kilon, in MGH, SS, V, 1844, pp. 481-568, p. 559.

110 *Annales Altahenses maiores*, ed. E. L. B. von Oefele, in MGH, SS Rer. Germ., IV, Hannover, Impensis Bibliopoli Hahniani, 1891, pp. 1-86, a p. 66: «*Tanta multitudo ... quae videtur excedere numerum duodecim millium*».

111 E. JORANSON, *The Great German pilgrimage of 1064-5,* in *The crusades and other historical essays to D.C. Munro*, a cura di L. J. Paetow, New York, Crofts, 1968, pp. 3-43, a p. 12.

112 *Annales Altahenses maiores*, cit., p. 66; MARIANI SCOTTI *Chronicon*, cit., p. 559.

113 *Vita Altmanni episcopi Pataviensis*, 3, ed. W. Wattenbach, in MGH, SS, XII, 1856, pp. 226-243, a p. 230.

coinvolgesse la gerarchia che aveva coordinato il pellegrinaggio e che quest'ultima animasse, piuttosto che respingere, le attese. In una missiva al pontefice, l'arcivescovo di Magonza dichiarava di voler fare penitenza e venerare i luoghi in cui Gesù visse la sua esperienza terrena[114]. Questo spirito espiatorio aveva un valore inestimabile per l'uomo di quei tempi.

Il secondo pellegrinaggio più numeroso del secolo era stato organizzato dal vescovo di Cambrai (1054-1056). Partirono in tremila alla volta di Gerusalemme, senza giungere alla meta. Dopo una lunga agonia - molti finirono derubati e ammazzati, tanti perirono di fame e di stenti - il vescovo Liberto fu costretto a rinunciare quando giunse a Cipro[115]. Anche a Cambrai si conserva un prezioso manoscritto sull'Apocalisse databile tra la fine del nono e l'inizio del decimo secolo, realizzato a sua volta sul modello di un altro conservato a Treviri[116]. In qualche modo, i manoscritti fuoriuscivano dagli *scriptoria* e trovavano un riflesso negli affreschi delle cattedrali, dove attiravano l'attenzione sia del *litteratus* che dell'analfabeta[117]. Non c'è diretta conseguenzialità tra la diffusione dei codici recanti il testo giovanneo e l'urgenza della penitenza ma l'una e l'altra erano figlie di una lunga attesa messianica che non si consumò in questo o quel momento.

Per l'uomo del Medioevo, il tempo e lo spazio sono quei terreni che stanno tra la vita e la morte, in un sistema di opposizioni tipico della mentalità coeva alla quale appartenevano anche gli antipodi realtà/metafisica, peccato/purezza, causa/conseguenza, inferno/paradiso. Ogni azione, spregevole o virtuosa, generava una conseguenza. Il suo problema non era la fine del mondo ma l'urgenza della salvezza, perché se della fine del mondo si poteva dubitare - se e quanto fosse prossima - non v'era alcun dubbio sulla caducità della vita, in un tempo in cui

114 *Monumenta Bambergensia*, ed. P. Jaffé, Berlin, Weidmann, 1869, pp. 54-55, a p. 54: «*pro remedio delictorum sanctam adire Ierosolimam et sacram dominici corporis venerari et osculari velle sepolturam*».

115 *Vita Lietberti episcopi Cameracensis auctore Rudulfo monacho S. Sepuchri Cameracensi*s, ed. A. Hofmeister, in MGH, SS XXX/2, 1934, pp. 838-868.

116 Cambrai, Médiathèque Municipale, ms. 386. Le altre tre apocalissi "carolingie" si conservano a Treviri (Stadtbibliothek, ms. 31) - da cui deriva probabilmente la prima - Valenciennes (Bibliothèque Municipale, ms. 99) e Parigi (BnF, ms. nouv. acq. lat. 1132).

117 H. FOCILLON, *L'anno Mille*, cit., pp. 54-58.

guerre e malattie erano all'ordine del giorno, la cui durata media era inferiore ai quarant'anni.



Fig. IV*: *L'agnus Dei e la nuova Gerusalemme, dall'Apocalisse di Bamberga, Staatsbibliothek, Bamberg, ms. bibl. 140, 55r., c. 1010.



Fig. V*: *Mappa di Gerusalemme, Bibliothèque municipale, Cambrai, ms. 466, fol. 1r., XII sec.

Gerusalemme, nella sua ambiguità, richiama fisico e metafisico a un tempo (figg. IV-V)[118].

118 W. PULLAN, '*Intermingled until the end of time*': *ambiguity as a central condition of Early*

Non fece mai presa sui pellegrini medievali la polemica *contra peregrinationes* portata avanti, tra gli altri, da Gregorio di Nissa[119], il quale riteneva che gli altari della Palestina non fossero più sacri di quelli della Cappadocia. Chi viaggiava verso la Terra Santa lo faceva senza la certezza ma con la legittima speranza di tendere alla Gerusalemme celeste. Era la strada per la salvezza. Nel clima millenaristico tipico non già di questo o quell'anno ma di un'intera epoca, la distruzione del 1009 scatenò reazioni divergenti, timore e desiderio di rivalsa. E tra le giustificazioni addotte dai propugnatori della Crociata, la riconquista del Santo Sepolcro ebbe sempre un posto preminente[120].

Christian pilgrimage, in *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity,* a cura di J. Elsner - I. Rutherford, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 387-409.

119 GREGORIO DI NISSA, *Epistole*, a cura di R. Criscuolo, Napoli, D'Auria, 1981, pp. 71-76. Per un quadro sulla *polemica contra peregrinationes*: G. CONSTABLE, *Opposition to pilgrimage in the Middle Ages,* in «Studia Gratiana», XIX (1976), pp. 125-146.

120 SS. GREGORIUS VII, *Registrum, Ep.* I, 18, in PL, CXLVIII, coll. 283-644, alla col. 300. Il pontefice si dichiara pronto a mettersi alla testa di un esercito di cinquantamila uomini per liberare il Santo Sepolcro dal giogo dei Turchi e riunire le Chiese d'Oriente e d'Occidente, vedi H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 481 e ss.