

Eredi di Roma o nuovo Popolo eletto?
La vicenda imperiale dei Franchi (VI-IX secolo)

di
Stefano Gasparri

Nell'anno 507 il re franco Clodoveo si recò nel sud della Gallia per completare la conquista di quelle terre, ancora in parte occupate dai Visigoti di confessione ariana. Narra Gregorio di Tours, vescovo e cronista del regno dei Franchi merovingi, che, una volta che Clodoveo fu giunto ad Angoulême, “a lui il Signore diede tanta grazia, che le mura della città alla sua vista crollarono spontaneamente”.¹ Il paragone biblico con le mura di Gerico che crollano davanti a Giosuè è evidente ed è utile per introdurre una considerazione preliminare, ovvia forse ma necessaria. Il linguaggio politico dell'alto medioevo si esprime costantemente tramite un vocabolario, delle immagini, dei paragoni presi dall'Antico Testamento. Ciò vale per testi narrativi come la Storia dei Franchi di Gregorio, ma anche per le epistole che si scambiavano fra di loro e con l'imperatore gli intellettuali della corte di Carlo Magno, oppure per gli inni sacri cantati nelle chiese, in specie alla vigilia delle battaglie, o anche per i rituali dell'unzione regia.

Lo stretto legame fra Antico Testamento e rappresentazione della politica e del potere nell'alto medioevo rende molto difficile capire quanto tutto questo rinvii direttamente al concetto del Popolo Eletto. Quindi, nonostante in apparenza quest'ultimo concetto sembrerebbe aver trovato nei secoli altomedievali un momento molto favorevole alla sua affermazione, in realtà forse le cose non stanno esattamente in questi termini.

Questo saggio vede i Franchi come protagonisti, e un primo motivo risiede senza dubbio nel fatto che l'idea di Popolo Eletto è stata accostata molto frequentemente ai Franchi dagli studiosi. Un secondo motivo consiste nell'obiettivo importanza dei Franchi nell'alto medioevo, un'epoca che li vide addirittura costruire un impero. Tuttavia la questione non può essere trattata solo in riferimento alla *gens Francorum*, perché siamo di fronte ad una tematica che è molto più ampia. L'idea dell'elezione divina di un popolo, infatti, è un elemento che rientra nella costruzione stessa della sua identità; e questa riflessione è particolarmente importante in relazione alle *gentes* barbariche, in quanto oggi siamo consapevoli del fatto che tali popoli non erano semplici raggruppamenti tribali di lontana formazione preistorica, dotati di una solida identità etnica ancorata ad ancestrali miti pagani. Al contrario, Goti, Burgundi, Franchi, Longobardi, erano, anche se in misura diversa, tutti popoli di formazione recente, costituitisi ai margini dei confini romani in un lasso di tempo compreso fra il III e il VI secolo;² si tratta dunque di capire in che modo, nel complesso scenario politico dei secoli successivi al dissolvimento dello stato romano in occidente, i popoli barbarici, che stabilirono dei regni all'interno delle antiche regioni romane, individuaronο un posto per se stessi nella storia. E, almeno in alcuni casi, l'idea dell'elezione divina li poté forse aiutare in tale compito.

¹ Gregorius episcopus Turonensis, *Historiae Francorum libri decem*, in *MGH, Scriptores rerum Merovingicarum*, I, ed. B. Krusch, Hannoverae 1937, II, 30-31.

² W. Pohl, *Introduction: Strategies of distinction*, e *Telling the difference: Signs of ethnic identity*, in W. Pohl and H. Reimitz (hg.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 1-15 e 17-69; per un inquadramento generale, S. Gasparri – C. La Rocca, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma 2012, pp. 63-92. V. anche W. Pohl, *Archaeology of identity: introduction*, in W. Pohl and M. Mehofer (hg.), *Archaeology of identity - Archäologie der Identität*, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17, Wien 2010, pp. 9-23.

I popoli barbarici, tutti con alle spalle una storia più o meno lunga di collaborazione con Roma in qualità di federati, erano raggruppamenti di origine militare coagulatisi intorno alla figura di un capo guerriero in grado di realizzare la massima aspirazione di questi guerrieri, installarsi nelle antiche province romane. Nacquero così i regni barbarici successori dell'impero; ma le sfide che i gruppi barbarici dovettero affrontare nel nuovo ambiente erano molto più alte che in passato. Tali sfide erano dovute alla concorrenza sia di altri gruppi simili – di solito i barbari combattevano fra loro, non con i Romani –, sia a quella di ex-reparti imperiali resisi autonomi, in un contesto sociale molto più complesso di quello sperimentato in passato dai barbari in periferia, lungo il *limes* danubiano o renano. Tutto questo si traduceva in una competizione politico-militare sempre più aspra, che si sviluppava anche all'interno degli stessi popoli invasori, avendo come posta il potere. In altri termini, la legittimazione del dominio di un popolo sulla regione da esso controllata andava di pari passo con la legittimazione del potere del leader – il re – all'interno del popolo.³ Tutto questo ha lasciato tracce evidenti nelle fonti scritte, che ci tramandano le opere degli ecclesiastici che operavano in sintonia con, o addirittura presso, le corti dei sovrani barbarici. I sovrani, e con loro i popoli da essi guidati, infatti erano cristiani: i residui di paganesimo al loro interno, se c'erano, erano trascurabili, e dunque il linguaggio in cui furono espresse le idee politiche che circolavano all'interno delle élites era appunto, in larga prevalenza, ispirato al Vecchio Testamento.

Non dobbiamo stupirci, quindi, se il racconto delle antiche migrazioni dei popoli barbarici – quei testi premessi, a mo' di prologo, a molte cronache dei regni di età più recente –, a un esame attento, pur presentandoci talvolta del materiale anche molto antico (dunque genuinamente "barbarico"), in realtà nel loro complesso seguano il modello biblico.⁴ L'esempio più evidente, ma non certo l'unico, è la saga longobarda narrata da Paolo Diacono in età carolingia. Il racconto della partenza dei Longobardi dalla Scandinavia e poi della loro lunga peregrinazione è infarcito di battaglie, duelli, interventi di dei, e al tempo stesso anche di reminiscenze classiche, come ad esempio la battaglia contro le Amazzoni. Siamo di fronte a un prodotto complesso, frutto della cultura del suo autore, che mescola elementi diversi per produrre un racconto identitario, un *text of identity* da proporre alle élites longobarde. Ma quando, al momento dell'ingresso in Italia, nel Friuli, Paolo Diacono ci mostra il re longobardo Alboino che sale su un alto monte e da lì contempla il paese che si appresta a invadere, dove la secolare migrazione del suo popolo avrà termine, allora lo schema che sottende a questa come agli altri racconti analoghi è evidente: è lo schema biblico della peregrinazione di Israele prima di raggiungere la Terra Promessa, e Alboino è come Mosè, perché anche lui, come il condottiero di Israele, contempla un paese di cui non potrà godere i frutti, giacché verrà ucciso quasi subito.⁵

Ciò non basta però per sostenere che nell'Italia longobarda, al termine della sua storia indipendente, quando cioè scrive Paolo Diacono, si fosse formata un'idea dei Longobardi come Popolo Eletto. L'unico vaghissimo accenno a quest'idea lo si

³ Tutti questi temi sono ampiamente trattati in G. Halsall, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, London-New York 2003.

⁴ H. Wolfram, *Origo et Religio. Ethnic Traditions in Early Medieval Texts*, in "Early Medieval Europe", 3/1, 1994, pp. 19-38; W. Pohl, *Ethnicity, Theory and Tradition: A Response*, in A. Gillet (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Studies in the Early Middle Ages 4, Turnhout 2002, pp. 221-240.

⁵ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1878, II, 8.

trova in un'iscrizione proveniente dalla chiesa di S. Anastasio a Corte Olona, fondata dal re Liutprando intorno alla fine degli anni venti dell'VIII secolo. In questo testo si fa riferimento al fatto che ormai i Bizantini erano in preda all'eresia – l'accento è all'eresia iconoclasta – e dunque l'unica speranza del *catholicus ordo* era rappresentata dal re longobardo.⁶ In questa sua missione di difesa dei cattolici contro gli eretici, continua il testo dell'iscrizione, il re chiede a Dio che la chiesa così fondata costituisca un pegno fra lui e Dio, paragonabile al pegno che il Tempio di Salomone aveva rappresentato per gli Ebrei.⁷

Siamo di fronte a un accenno fugace che non trova riscontro in altri testi. C'è, inoltre, anche un'altra difficoltà. L'idea che vi sia stata una lunga resistenza dei Longobardi alla conversione al cristianesimo è oggi superata e, anche quando si parla – come ha fatto qualche anno fa Walter Pohl – di una “deliberate ambiguity” del processo di cristianizzazione nell'Italia longobarda, non si allude ad una presunta inaffidabilità cristiana dei Longobardi, bensì si vuole esprimere semplicemente la complessità di una situazione come quella italiana, nella quale residui di paganesimo (longobardo o italico) convissero a lungo, più o meno pacificamente, con ben tre differenti tipi di confessioni cristiane (cattolica, tricapolina, ariana).⁸ Lo stesso rapporto del regno longobardo con il papato non fu affatto sempre conflittuale. Tuttavia è indubbio che troppo forte fu la polemica antilongobarda da parte papale, nei decenni immediatamente successivi al regno di Liutprando, quando ad esempio papa Stefano III giunse a paragonare i Longobardi – suoi avversari politici – a un popolo di lebbrosi, perché un'idea degli stessi come Popolo Eletto potesse davvero affermarsi; anzi, quella che si affermò fu proprio l'idea opposta, quella dei Longobardi come nemici e persecutori della chiesa di Roma.⁹ Nel caso dell'iscrizione di S. Anastasio, siamo dunque in presenza di una semplice manifestazione di retorica politica espressa con un linguaggio biblico; del resto, il vero santuario nazionale dei Longobardi fu S. Giovanni di Monza, e lì di paragoni biblici non c'è traccia alcuna.¹⁰

Come abbiamo già detto, le fonti che abbiamo a disposizione per indagare la diffusione dell'idea del Popolo Eletto sono tutte scritte da ecclesiastici, e dunque il linguaggio che esse impiegano rappresenta il punto di vista solo di una parte delle élites altomedievali. Difficile, se non impossibile, cogliere l'atteggiamento dell'aristocrazia militare. Però possiamo dire con sicurezza che l'ideologia politica elaborata dai chierici, anche rispetto all'elezione divina del proprio popolo, fu almeno in parte condivisa da strati più ampi della popolazione, e in particolare dalle élites laiche, tramite la messa in scena dei rituali, sia liturgici, sia relativi all'inaugurazione regia.¹¹

⁶ S. Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Roma-Bari 2012, pp. 85-99.

⁷ *In ecclesia beati Anastasii (Tituli saec. VIII)*, in MGH, *Poetae latini Aevi Carolini*, ed. E. Dümmler, I, Berolini 1881, pp. 105-106; i versi più significativi sono: “Dei filii, pro plebe fideli, qui regis angelicos coetus, qui cuncta gubernas, / fac, precor, ut crescat mecum catholicus ordo / et tempo concede isti ut Salomone locutus”.

⁸ W. Pohl, *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, in G. Armstrong, I. N. Wood (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Leeds 2002, pp. 47-58.

⁹ Gasparri, *Italia longobarda*, pp. 143-178.

¹⁰ Il ruolo di S. Giovanni è chiarito bene in Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, V, 6; v. W. Pohl, *Gens ipsa peribit: Kingdom and identity after the end of Lombard rule*, in S. Gasparri (ed.), *774. Ipotesi su una transizione*, Seminari del Centro SAAME, 1, Turnhout 2008, pp. 67-78.

¹¹ Sono entrambe osservazioni di J. L. Nelson, *Inauguration rituals*, in P. H. Sawyer and I. N. Wood (eds.), *Early Medieval Kingship*, Leeds 1977, pp. 50-71.

Quest'ultima cerimonia a partire dal VII secolo assume un carattere particolare, dapprima nel regno visigoto di Spagna. E' qui che il vescovo Giuliano di Toledo, raccontandoci la presa del potere di Wamba, eletto re nel 672, ci mostra l'esecuzione di un rituale mai testimoniato prima in occidente.¹² Alla morte del re Recesvinto, scrive Giuliano, tutto il popolo si gettò ai piedi di Wamba supplicandolo di accettare la designazione a re. Dopo molte esitazioni Wamba accettò, ma ritardò di ben diciannove giorni, rispetto alla designazione popolare, il rituale che riteneva decisivo per l'assunzione della regalità, finché cioè non entrò nella capitale Toledo: qui, nella chiesa dei S. Pietro e Paolo egli, pronunciato un solenne giuramento davanti al popolo, ricevette "sanctae unctionis vexilla", le insegne della sacra unzione, quando, inginocchiatosi davanti al vescovo Quirico, gli fu versato sulla testa l'*oleum benedictionis*.

E' la prima narrazione di una consacrazione di un re tramite l'unzione, anche se non era affatto la prima volta che ciò accadeva, perché dal comportamento di Wamba si capisce che egli vuole attendere di essere consacrato re per poterlo fare là dove questa cerimonia tradizionalmente avveniva, il *locum sedis antiquae*. Quanto indietro potesse risalire questa cerimonia è impossibile dirlo con certezza, certo però non poteva risalire al di là del III Concilio di Toledo (589), dove il re Recaredo si convertì al cattolicesimo imitato da tutti i grandi visigoti. E' possibile tuttavia restringere ancora di più l'intervallo temporale, perché Isidoro di Siviglia, nelle sue *Etymologiae* (circa 630), quando paragona l'elezione dei re dei suoi tempi con quella dei re dell'Antico Testamento, contrappone l'*indumentum purpurae*, da lui indicato come segno della dignità regia a lui contemporanea, all'unzione che invece contraddistingueva gli antichi re d'Israele: da questo si deduce con ragionevole certezza che nel 630 i re visigoti non passavano ancora il rituale dell'unzione.¹³

In realtà ci sono molte questioni in sospeso intorno al racconto di Giuliano di Toledo. Di recente è stato messo in luce come lo scopo principale della *Historia Wambae regis* fosse soprattutto quello di accreditare il ruolo dell'arcivescovo di Toledo come primate della chiesa visigota, attribuendogli la funzione esclusiva di legittimare i sovrani tramite l'unzione. L'unzione stessa appare nel racconto di Giuliano perché al centro di esso c'è lo scontro tra Wamba e il ribelle duca Paolo, uno scontro che è presentato nella forma di un giudizio di Dio, in cui il favore divino va a Wamba, sovrano legittimo appunto grazie alla sua unzione.

Giuliano si sarebbe schierato con Wamba contro Paolo perché questi, che si era rivelato un rivale pericolosissimo, se avesse avuto successo avrebbe potuto porre fine all'unità stessa del regno visigoto, provocando la secessione della sua parte nordorientale, a sud e a nord dei Pirenei. Ma d'altra parte, in uno dei testi che nella tradizione vanno insieme alla *Historia* – ma che sono di origine differente –, una lettera con la quale provocava il rivale allo scontro, Paolo si definisce *unctus rex orientalis*: ciò vuol dire che anche lui era stato unto, per affermare la sua legittimità come re? I dubbi come si vede sono molti. Non si può però dubitare della realtà dell'unzione regia visigota, in quanto anche il successivo concilio di Toledo del 681 ribadì l'importanza della cerimonia dell'unzione, che fu conferita a Ervig, il nuovo re successo a Wamba in circostanze poco chiare: circostanze che dimostrano

¹² Julianus Toletanus, *Historia Wambae regis*, in *MGH, Scriptores rerum Merovingicarum*, V, ed. W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910, pp. 486-535, ristampato in *Corpus Christianorum*, 115, pp. 218-244, dove il passo che interessa è alle pp. 118-120. Su Giuliano, v. R. Collins, *Julian of Toledo and the Royal Succession in Late Seventh-Century Spain*, in Saywer and Wood (eds.), *Early Medieval Kingship*, pp. 30-49.

¹³ Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, 7, 2, 2, ed. W. Martin Lindsay, Oxford 1911.

comunque la debolezza del re visigoto, nonostante che l'unzione lo avesse proiettato, almeno teoricamente, in una dimensione sacrale.¹⁴

Molto tempo fa, Marc Bloch definì con chiarezza l'unzione. Egli scriveva infatti ne *I re taumaturghi* che l'unzione “occupava un posto di prim'ordine in tutto il cerimoniale ebraico; costituiva la procedura normale per trasferire un uomo o un oggetto dalla categoria del profano alla categoria del sacro. In questa applicazione generale, i cristiani la mutuarono dall'Antica Legge. Ben presto essa rappresentò una parte importante nel rituale del nuovo culto, soprattutto in Occidente [...].L'idea di riprendere, nella loro integrità, le vecchie costumanze israelitiche, di passare dall'unzione catecumenica o sacerdotale all'unzione reale doveva sorgere naturalmente nelle menti; l'esempio di David e di Salomone permetteva di restituire ai re, cristianamente, il loro carattere sacro.”¹⁵

Poiché si ricollegava alla consacrazione dei re d'Israele, l'unzione regia poteva effettivamente diffondere l'idea di un'equazione fra il popolo, il cui re era unto, e Israele. Essa rappresenta quindi un passaggio decisivo nella diffusione dell'idea del Popolo Eletto. Tuttavia l'unzione riguardava il re, non il popolo; bisogna quindi vedere se ci sono altri indizi che consentano di estendere il paragone con Israele all'intero popolo. In ambito visigoto non sembra che ve ne siano. L'enfasi nelle fonti, in particolare negli atti del IV concilio di Toledo del 633, è messa piuttosto sull'unione di regno, popolo e patria: il ruolo storico del regno visigoto è in quest'unificazione, avvenuta sotto il segno del cattolicesimo.¹⁶ Isidoro di Siviglia, dal canto suo, nell'*Historia Gothorum* descrive i successi militari dei Visigoti: discendenti di Magog, parenti degli Sciti, terrore di tutte le genti d'Europa, essi si affermano per le virtù fisiche e guerriere, che permettono loro di sottomettere Roma, un tempo vincitrice di tutti i popoli ma poi sottoposta al giogo dei Goti; passando di vittoria in vittoria, questi ultimi giungono nella penisola iberica e li vincono Vandali, Alani e Svevi; all'età di Isidoro – la prima metà del VII secolo, l'età del IV concilio – il loro regno è giunto a tale felicità che essi dominano non solo le terre ma anche il mare, e la Spagna vede bene come il *Romanus miles*, al quale un tempo tante genti servivano, è ormai loro servitore.¹⁷

E' un ritratto, questo fatto dal vescovo di Siviglia, che nulla ha del Popolo Eletto. Disegna piuttosto i tratti di un popolo guerriero dalle fosche origini, che con la forza abbatte il dominio di Roma, antica signora del mondo, e che di essa si pone come erede in terra di Spagna, la “patria” di cui parla il IV concilio.

Dunque l'unzione regia non porta necessariamente al Popolo Eletto. La stessa considerazione sembra di poter fare sulla base dell'unica testimonianza anglosassone: la *Anglo-Saxon Chronicle*, all'anno 787, annota che Ecgferth, figlio di Offa di Mercia, “fu consacrato re”; e questo è stato interpretato da alcuni come la prima menzione di un'unzione regia in Inghilterra.¹⁸ Anche qui il rapporto con il

¹⁴C. Dartmann, *Die Sakralisierung König Wambas. Zur Debatte um frühmittelalterliche Sakralherrschaft*, in “Frühmittelalterliche Studien”, 44 (2010), pp. 39-57; l'autore esamina anche la struttura dell'intera opera storica nota come *Historia Wambae regis*, che in realtà è composta di quattro parti distinte.

¹⁵M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961, pp. 67-68 (I ediz. 1924).

¹⁶J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, España cristiana, Textos, 1, Barcelona-Madrid 1963, pp. 217-221.

¹⁷Isidorus iunior episcopus Hispalensis, *Historia Gothorum*, in *MGH, Auctores Antiquissimi*, XI, *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, ed. T. Mommsen, Berolini 1894, pp. 267-295.

¹⁸*Anglo-Saxon Chronicle*, anno 785 (*recte* 787), ed. B. Thorpe, Roll Series, London 1861, pp. 96-97; Nelson, *Inauguration rituals*, p. 52, non esclude la possibilità che i re in Inghilterra potessero essere stati unti, anche regolarmente, prima del 787.

Popolo Eletto non c'è: piuttosto c'è un evidente legame con il regno franco, con il quale all'età di Carlo Magno i rapporti della Mercia erano intensi.¹⁹ E' dunque il momento di rivolgersi alle fonti franche.

Il quadro che emerge dalle fonti franche è molto più ricco. Già in età merovingia erano presenti nelle fonti degli accenni a un paragone fra i re franchi e i re di Israele, che però non costituivano gli elementi di un sistema coerente, sul quale si potesse costruire la particolare identità franca. Tanto più che le allusioni al Vecchio Testamento erano affiancate da idee ben diverse sull'origine e l'identità dei Franchi. Tralasciamo qui la discussione sul racconto, fatto da Fredegario (che scrive intorno al 660), relativo all'origine semi-divina, e dunque pagana, della stirpe dei Merovingi, che sarebbero nati dall'unione fra la moglie di Clodio e una bestia marina, il *Quinotaurus*: potrebbe trattarsi di uno di quei *texts of identity* di cui si parlava prima, oppure di una semplice narrazione erudita; in ogni caso, il suo valore come testimonianza di un persistente valore pagano della regalità merovingia è oggi fortemente svalutato.²⁰ Al contrario, si mette sempre più in evidenza come ci sia una notevole continuità fra il periodo merovingio e quello carolingio, proprio sul piano della cristianizzazione del potere regio. Gli stessi lunghi capelli dei Merovingi sono stati interpretati in modo plausibile – almeno nel significato da essi assunto dopo la conversione – come un'imitazione dei lunghi capelli di Sansone, giudice di Israele. I *reges criniti* non erano quindi degli attardati seguaci del dio Wotan, bensì erano i capi del popolo di Dio.²¹

Ben più importante della storia del Quinotauro era un'altra storia, sempre raccontata da Fredegario, e che riguardava tutti i Franchi:

Dei re franchi, chi essi erano un tempo, scrisse il beato Girolamo ciò che prima narra la storia del poeta Virgilio: che avevano avuto dapprima come re Priamo; quando Troia era stata presa con la frode da Ulisse, da lì ne erano usciti; poi ebbero come re Friga; dopo una divisione in due parti, una parte di loro era entrata in Macedonia; gli altri con Friga, detti Frigi, vagando per l'Asia, si erano stanziati sulle rive del fiume Danubio e del mare Oceano; di nuovo con una divisione in due una metà di essi con il loro re Francione era entrata in Europa.

Vagando per l'Europa, occuparono la riva del Reno con moglie e figli, e non lontano dal Reno cercarono di costruire una città a somiglianza di Troia. La restante parte di loro, che era rimasta sulla riva del Danubio, elesse come proprio re uno di nome Torcoth, per il quale da lì furono chiamati Turchi; e per Francione questi altri furono chiamati Franchi.²²

¹⁹ C. Wickham, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, London 2009, pp. 163-164.

²⁰ I. N. Wood, *Defining the Franks: Frankish Origins in Early Medieval Historiography*, in S. Forde, L. Johnson and A. V. Murray (eds.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds 1995, pp. 47-57.

²¹ E. Goosman, *The long-haired kings of the Franks: 'like so many Samsons?'*, in "Early Medieval Europe", 20/3 (2012), pp. 233-259. Secondo la sua interpretazione, il colpo di stato compiuto dai Pipinidi nel 751 poteva essere giustificato sulla base sempre del Vecchio Testamento. Il nuovo capitolo della storia franca che essi aprirono sarebbe stato infatti in perfetto parallelismo con l'evoluzione della storia di Israele, dove "the Book of Judges is followed by the Books of Kings", così come i Merovingi-giudici erano stati sostituiti dai Pipinidi-re (p. 256). Mentre i primi si erano distinti per i loro lunghi capelli, i secondi invece ricavarono la loro distinzione dall'unzione; ma i metodi di legittimazione di entrambe le dinastie sarebbero stati radicati nel Vecchio Testamento.

²² Fredegarius Scholasticus, *Chronicarum libri quattuor cum continuationibus*, in *MGH, Scriptorum rerum Merovingicarum*, II, ed. B. Krusch, Hannoverae 1888, III; 2: "De Francorum

Dunque per Fredegario i Franchi discendevano dai Troiani; dopo innumerevoli peripezie, e varie suddivisioni del popolo originario, che era fuggito da Troia al momento della sua distruzione, i Franchi sarebbero giunti sul Reno, entrando così in contatto con i Romani. A questo punto la leggenda lascia progressivamente il passo alla storia.

Spazio per un'idea di Popolo Eletto, nonostante tutti i paragoni biblici, qui non c'è. Forte invece è l'idea di un confronto con i Romani, un'idea che tornerà anche in seguito: essere discendenti dei Troiani rendeva infatti i Franchi parenti dei Romani e li poneva in posizione privilegiata per rivendicarne l'eredità imperiale. Non si trattava solo di una finzione letteraria, perché probabilmente tale idea aveva le sue radici fin nel lontano IV secolo e proveniva dalle file stesse della diplomazia imperiale romana, che in quel tempo aveva cercato la vitale alleanza militare dei Franchi per difendere le province galliche.²³

Il legame con Roma era alla base dell'identità franca in età merovingia. Del resto, lo stesso Clodoveo davanti al quale le mura di Angoulême erano crollate come quelle di Gerico, si era poi vestito da console o imperatore romano per apparire davanti alla folla di Tours, dopo la vittoria decisiva contro i Visigoti del sud della Gallia:

Clodoveo, poi, ricevette dall'imperatore Anastasio i codicilli del consolato e, indossata nella basilica del beato Martino la tunica di porpora e la clamide, si pose in capo il diadema. Salito, quindi, a cavallo, sparse di sua mano alla folla presente oro e argento per tutta la distanza che separa la porta dell'atrio della basilica dalla chiesa cattedrale della città. Egli distribuì con grande generosità e da quel giorno fu chiamato console o Augusto. Uscito poi da Tours, si recò a Parigi e vi stabilì la sede del regno.

Più che Popolo Eletto, i Franchi merovingi aspiravano a essere i successori di Roma.²⁴ La regalità merovingia, e con essa l'identità stessa del popolo dei Franchi in quel periodo, aveva molte radici diverse, e quella biblica era solo una delle tante; anche se, ancora una volta, l'idea della secolare migrazione descritta da Fredegario poteva rinviare alle vicende di Israele, sia pure al di fuori di ogni collegamento diretto con il discorso biblico e per semplice analogia.

Con l'avvento al potere dei Pipinidi-Carolingi, a partire dalla metà circa del secolo VIII, si può cogliere un aumento progressivo del paragone tra i Franchi, i loro re e Israele. Certo, la maggior parte dei testi che sviluppano l'idea dell'elezione divina sono sempre testi dalla circolazione molto ristretta, conosciuti solo all'interno della corte e nell'entourage del re. Da questo punto di vista, più promettente può essere un esame dell'unzione regia. Il fatto che il colpo di stato del 751, che portò

regibus beatus Hieronimus, qui iam olim fuerant, scripsit, quod prius Virgilii poetae narrat historia: Priamum primum habuisse regi; cum Troia fraude Olexe caperetur, exinde fuissent egressi; postea Frigam habuissent regem; befaria divisione partem eorum Macedonia fuisse adgressa; alii cum Friga vocati Frigiis, Asiam pervacantes, litoris Danuvii fluminis et mare Ocianum consedissee; dinuo byfaria devisione Eurupam media ex ipsis pars cum Francionem eorum rege ingressa fuisse. Eurupam pervagantis, cum uxoris et liberis Reni ripam occupant, nec procul a Reno civitatem ad instar Trogiae nominis aedificare conati sunt. Ceptum quidem, sed imperfectum opus remansit. Residua eorum pars, que super litore Danuvii remanserat, elictum a se Torcoth nomen regem, per quem ibique vocati sunt Turchi; et per Francionem hii alii vocati sunt Franci."

²³ Cfr. sopra, nota 20.

²⁴ Gregorius episcopus Turonensis, *Historia Francorum*, II, 38.

Pipino sul trono deponendo l'ultimo sovrano merovingio, sia stato accompagnato dalla cerimonia dell'unzione ha impressionato gli storici, inducendoli a sottolineare il paragone biblico e la ricerca di legittimità della nuova dinastia nell'elezione divina. E' vero che la natura cristiana dei Pipinidi viene messa in luce molto presto come la cifra distintiva dei nuovi re: i Pipinidi sono i protettori dei *pauperes*, coloro che ristabiliscono l'ordine voluto da Dio. Natura di sovrano cristiano e di raddrizzatore di torti e ingiustizie, però, non vuol dire automaticamente elezione divina.²⁵

L'ispirazione alla base dell'unzione provenne probabilmente dal clero più vicino a Pipino e attivo nella regione fra Parigi e Soissons, dove ebbe luogo la cerimonia. Grazie alla sopravvivenza del *Missale Francorum*, scritto nello stesso torno di tempo e nella stessa zona, sappiamo che in questa regione era praticata l'ordinazione dei preti tramite l'unzione, sulla base di un'interpretazione letterale della Sacra Scrittura, inizialmente non condivisa dalla Chiesa di Roma. Questa unzione potrebbe essere stata uno dei meccanismi che portarono all'innovazione nel rituale regio, più che il rapporto con i re di Israele; come ha scritto Janet Nelson, ben diverso era stato, infatti, il comportamento di Davide verso Saul rispetto a quello tenuto da Pipino verso il merovingio Childerico, da lui deposto, per consentire con facilità tale paragone.²⁶ E' indubbio però che la cerimonia collegava fra di loro le due monarchie, la franca e quella di Israele, così come al tempo stesso legava il clero franco riformato al clero di Israele, e per questa duplice via poteva essere proposto anche il paragone fra la *gens Francorum* e il popolo di Israele.²⁷

Come è stato notato sempre dalla Nelson, l'unzione dei re franchi in realtà ebbe luogo con certezza solo tre volte, con Pipino nel 751 e 754 (qui coinvolse anche i figli di Pipino, fra i quali il futuro Carlo Magno) e poi nel 781 con i figli di Carlo Magno. Questa scarsa pratica del rito coincide con una sostanziale indifferenza delle fonti franche nei suoi confronti: l'unzione del 754 effettuata da Stefano II non è da loro menzionata, né riusciamo a sapere se essa fu effettuata di nuovo nel 768 (alla morte di Pipino) o nel 771 (quando Carlo, alla morte del fratello Carlomanno, rimase solo sul trono).²⁸

Il legame tra l'unzione regia e l'unzione sacerdotale non era l'unico possibile, c'era anche quello con la conferma post-battesimale, la cresima. Nella diffusione di tutti questi rituali è stato decisivo il ruolo degli insulari, Irlandesi e Anglosassoni, ai quali si unisce quello della Roma papale: la conferma post-battesimale appare a Roma nel V secolo, poi è attestata in area anglosassone ed è importata nel continente dal monaco anglosassone Bonifacio.²⁹ Infine va sottolineato che nel 754 papa Stefano II avrebbe unto Pipino contemporaneamente re e *patricius Romanorum*, ossia protettore della città di Roma. Si trattava di un titolo dalle

²⁵ P. Fouracre, *The long shadow of the Merovingians*, in J. Story (ed.), *Charlemagne. Empire and Society*, Manchester 2005, pp. 5-21. Per una discussione complessiva sul 751, M. Becher und J. Jarnut (hg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Münster 2004, al cui interno v. in particolare A. Angenendt, *Pippins Königsherebung und Salbung*, pp. 179-209.

²⁶ Nelson, *Inauguration rituals*, p. 58.

²⁷ Nelson, *The Lords' Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual*, in Id., *The Frankish World 750-900*, London-Rio Grande 1996, pp. 99-131, qui pp. 108-111.

²⁸ Nelson, *Inauguration rituals*, pp. 58-59.

²⁹ Nelson, *The Lords' Anointed* pp. 110-111; M. Garrison, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, in Y. Hen and M. Innes (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, pp. 114-161.

lontane origini romano-bizantine, che però in questa forma fu introdotto esclusivamente per opera dei papi.³⁰ Siamo piuttosto lontani dal Popolo Eletto.

Accanto all'unzione, va considerato anche il nuovo prologo della Legge salica, premesso da Pipino al testo antico della legge nel 763 o 764 e di solito ritenuto espressione primaria della coscienza dell'elezione divina dei Franchi. Il prologo ci presenta un quadro molto forte dei Franchi, che sono descritti con queste parole:

L'illustre popolo dei Franchi, creato da Dio stesso, forte in guerra, costante nei patti di pace, profondo nel giudizio, nel corpo nobile, intatto nel candore, illustre nelle forme, audace, impetuoso e fiero, [da poco] convertito alla fede cattolica, immune dall'eresia [...]. Viva chi ama i Franchi, Cristo custodisca il loro regno, riempia del lume della grazia i loro reggitori, protegga e difenda il loro esercito, rafforzi le difese della fede; il signore Gesù Cristo, che propizia la pietà, conceda [ad essi] pace, felicità e salvezza per un tempo infinito. È questo il popolo che, essendo forte e valoroso, ha scosso combattendo dalle sue spalle il durissimo giogo dei Romani, e dopo il riconoscimento del battesimo ha ornato d'oro e di pietre preziose i corpi dei santi martiri, che i Romani avevano bruciato con il fuoco, mozzato con il ferro o gettato alle fiere perché li lacerassero.³¹

Il prologo sottolinea al massimo grado la purezza della fede cristiana dei Franchi; con accenti fortemente bellicosi e guerreschi, esalta poi le virtù fisiche e militari del popolo franco, invocando la protezione divina sul loro esercito; ma l'idea dell'elezione divina non è sviluppata fino in fondo, c'è piuttosto l'esaltazione al massimo grado della potenza dei Franchi. Inoltre si sottolinea che essi erano migliori dei Romani: ancora una volta, il paragone con questi ultimi svela il concetto di fondo. I Franchi hanno scosso il giogo dei Romani e dunque sono migliori di loro, ne sono i degni eredi. Più ancora che come Popolo Eletto, i Franchi si pongono qui come "popolo imperiale", con un paragone che – tranne che per la dimensione cristiana, li assente – può ricordare quello di Isidoro di Siviglia riferito ai Goti nei confronti dei Romani.³²

La stessa tematica la si ritrova nelle *laudes regiae*, le acclamazioni liturgiche per il re, la sua famiglia, l'esercito stesso dei Franchi. Introdotte per la prima volta nel regno franco tra il 750 e il 770, sono una novità le cui radici possono essere – come al solito – o tardo antiche (dunque romane) o insulari. In esse il legame dei Franchi con Israele e il Vecchio Testamento è poco presente. Le *laudes* infatti sono basate su pressanti invocazioni a Cristo, il quale "vincit, regnat, imperat" e con l'aiuto del quale – e solo con il suo aiuto – la vittoria e il successo può arridere ai Franchi. Però ciò che emerge dalle *laudes*, per citare le parole di Mary Garrison, è "the distinctive Frankish imperial Christianity", più che l'idea dei Franchi come Popolo Eletto.³³

Allo stesso modo va interpretata la continuazione di Fredegario, scritta sempre negli stessi anni. Quando racconta la presa di Avignone, occupata dai Saraceni, da parte di Carlo Martello nel 737, la *continuatio* scrive che i Franchi aggredirono le mura della città e la conquistarono, riconducendola sotto il loro dominio, "*in modum*

³⁰L'unzione del 754 è raccontata nella *Vita Stephani II*, in *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, p. 448; la menzione del conferimento anche del titolo di patrizio è presente invece in un testo più tardo, la *Clausula de unctione Pippini*, edita da A. Stoclet, *La "Clausula de unctione Pippini regis": mises au point et nouvelles hypothèses*, "Francia" 8 (1980), pp. 1-42. Il fatto che i Pipinidi-Carolingi portassero effettivamente questo titolo è comunque confermato da altre fonti: v. ad esempio *infra*, nota 48.

³¹*Lex Salica, Prologus*, in *MGH, Leges*, 15/2, ed. K. A. Eckhardt, Hannoverae 1969, pp. 2 e 6.

³²V. sopra, nota 17.

³³Garrison, *The Franks as the New Israel?*, pp. 140-142, citazione a p. 142.

Hiericho, fra le grida dei nemici e il suono delle tube”.³⁴ La forza del paragone biblico è evidente, pure se anche in questo caso esso si sviluppa in una dimensione più militare che di elezione divina.

Anche con tutte queste riserve, è indubbio che l’età di Pipino ha segnato una tappa importante verso la formazione di un’identità dei Franchi come Popolo Eletto.³⁵ Tramite i rituali ecclesiastici, le *laudes* e le consacrazioni regie (le unzioni), la loro identità come popolo dovette essere forgiata da questo rapporto, politico e al tempo stesso religioso, con il Vecchio Testamento.

A questo punto va considerato come questa identità franca, che tende ormai verso l’immagine del Popolo Eletto, sia stata modificata dal rapporto con il papato. Abbiamo già citato le cerimonie del 754 e del 781; in seguito il rituale dell’unzione fu eseguito dal papa anche in occasione dell’elezione imperiale di Carlo nell’800. Questa unzione non fu rilevata dalle fonti franche, ma solo dal *Liber Pontificalis*, il testo ufficiale delle vite dei papi; un disinteresse che spiega come mai questo rituale non fosse eseguito se non raramente nelle successive cerimonie di inaugurazione imperiale carolingie.³⁶

Il legame dei Franchi con il papato, in relazione alla tematica dell’elezione divina, si sviluppa nelle fonti romane in due fasi ben diverse, corrispondenti all’età di Pipino e a quella di Carlo Magno. All’età di Pipino le lettere papali abbondano di paragoni biblici nei confronti del re franco.³⁷ Questi paragoni sono particolarmente forti e insistiti negli anni nei quali i papi richiedevano da Pipino un deciso intervento armato per frenare l’aggressività dei re longobardi, che minacciavano di estendere il loro dominio su Roma e comunque rifiutavano di consegnare ai papi i territori ex-bizantini da loro occupati. Ad esempio, in una lettera della primavera del 757 Pipino è paragonato da Stefano II a Mosè e a Davide. Lo stesso papa, sempre nel medesimo anno, scrive – anzi, con un artificio non solo retorico, fa scrivere a S. Pietro in persona – che “stimiamo voi Franchi *peculiares inter omnes gentes*”.³⁸ E’ un’affermazione impegnativa, che definisce i Franchi come il “popolo particolare” dell’Apostolo, un concetto vicino, anche se non identico, a quello di Popolo Eletto. Ma è un’eccezione: di solito nelle lettere papali i Franchi non sono il Popolo Eletto. Al contrario compaiono in esse, come autentico popolo di Dio, le popolazioni dell’ex-Italia bizantina, di Roma innanzitutto: tutte genti che sono già sotto il dominio papale o sono in procinto di passarvi. Sono loro il *populus peculiaris*, il ‘popolo particolare’, il gregge di S. Pietro e del papa, avanguardia e metafora al tempo stesso dell’intera *sancta ecclesia Dei*, con la quale spesso sono volutamente confusi nel linguaggio papale. Il linguaggio biblico si riferisce al re, nuovo Mosè al servizio del popolo di Dio; ma quest’ultimo è al tempo stesso il gregge di S. Pietro, il popolo

³⁴Fredegario, *Chronica, continuatio*, 20.

³⁵ Lo sostiene ad esempio con forza Y. Hen, *The Christianisation of Kingship*, in Becher und Jarnut (hg.), *Der Dynastiewechsel von 751*, pp. 176-177.

³⁶*Vita Leonis III*, in *Liber Pontificalis*, II, Paris 1892, p. 7: “Ilico sanctissimus antistes et pontifex unxit oleo sancto Karolo, excellentissimo filio eius, rege, in ipso die Natalis domini nostri Iesu Christi.”

³⁷V. Garrison, *The Franks as the New Israel?*, pp. 143-145; invece di opinione contraria è Nelson, *The Lords’Anointed*, pp. 110-111, che non distingue fra l’età di Pipino e quella di Carlo Magno; secondo la Nelson l’unzione regia dei sovrani franchi viene sempre legata dal papato, nelle lettere contenute nel *Codex Carolinus*, “with the special status of the whole Frankish gens, the new Israel” (p. 111). Le lettere papali sono contenute nel *Codex Carolinus*, in *MGH, Epistolae*, III, *Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, I, ed. W. Gundlach, Hannoverae 1892, pp. 469-657.

³⁸*Codex Carolinus*, n. 10 (febbraio 756).

romano e la chiesa: la *sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum*, la “santa chiesa di Dio dell’impero dei Romani”, come la definisce il papa nella stessa lettera. Di questa chiesa, Pipino è il protettore, come patrizio dei Romani, figlio spirituale di S. Pietro e *compater* dello stesso papa; la sua definizione come nuovo Mosè è senza dubbio significativa, ma a confronto di questi altri concetti perde un po’ del suo valore.³⁹

Anche perché il linguaggio papale è minaccioso e chiaro al tempo stesso. Se il popolo franco non verrà in aiuto del gregge di S. Pietro, affidato al papa, e questo sarà disperso, Dio disperderà i Franchi “*sicut Israheliticus populus dispersus est*”. Il papa, tramite sempre S. Pietro, vuole dai Franchi obbedienza assoluta, giacché, scrive, è stabilito che “fra tutte le genti la vostra gente dei Franchi mi è sottomessa”.⁴⁰ Nonostante l’esplicito paragone con Israele, l’idea di un’elezione dei Franchi fra tutti i popoli si scontra qui con il loro ruolo di strumenti della giustizia divina in favore di quello che può essere considerato, agli occhi dei papi, il vero Popolo Eletto: la chiesa romana (o il popolo romano). Le loro gloriose vittorie, ricorda a Pipino pochi anni dopo un altro papa, Paolo I, sono state concesse da Cristo ai Franchi al solo e unico scopo di liberare la Chiesa dalle mani dei nemici.

Questa situazione contraddittoria nel rapporto con il papato si modifica all’età di Carlo Magno. Ma, prima di vedere come ciò avvenga, bisogna considerare il problema dal punto di vista della corte franca. Anche qui vanno distinti due periodi, caratterizzati dalla prevalenza di gruppi di intellettuali di diversa origine. Fino a tutti gli anni settanta dell’VIII secolo a corte prevalsero gli italiani, arrivati in Francia dopo la conquista del regno longobardo nel 774: Paolo Diacono, Paolino d’Aquileia, Pietro da Pisa. L’idea dei Franchi come popolo eletto non è presente nei loro scritti, dove pure si esaltano le gesta militari e le vittorie di Carlo; talvolta i paragoni biblici ci sono, ma l’idea di elezione divina è assente. Quest’ultima idea invece irrompe pesantemente a partire dagli anni ottanta, quando a corte prevalsero intellettuali di origine diversa, come lo spagnolo Teodulfo o gli insulari, irlandesi e anglosassoni, di cui è ben nota la radicale assunzione del modello veterotestamentario.⁴¹

Il secondo periodo fu segnato dalla promulgazione dell’*Admonitio generalis* nel 789, una legislazione di riforma della chiesa franca fortemente ispirata al Vecchio testamento, nel cui prologo Carlo dice di voler seguire l’esempio di Josiah, il re che allontanò gli Israeliti dal culto degli idoli.⁴² Netta inoltre fu in questa fase la presenza dell’Antico Testamento nella poesia di corte, dove Carlo è quasi sempre indicato come David, soprattutto negli anni novanta. Ma la più chiara prova dell’ormai matura idea dei Franchi come nuovo Israele la si trova in un poema scritto in questo periodo da un tale Hibernicus Exul, dunque un irlandese, che nel celebrare la vittoria di Carlo contro Tassilone, duca di Baviera a lui ribelle, e la sottomissione effettiva di quel paese al dominio franco, dipinge i Franchi – *gens regalis* – senza alcun dubbio come il Popolo Eletto, al quale Dio aveva destinato fin dall’inizio dei tempi le terre della Baviera. Ma Hibernicus Exul aggiunge anche un altro particolare: i Franchi, scrive, erano “usciti fuori”, un tempo, “dalle alte mura di Troia”. L’identità franca non riesce mai a dimenticare, accanto alla sua natura di

³⁹ *Ibid.*, nn. 6-10 (755-febbraio 756).

⁴⁰ V. sopra, nota 38.

⁴¹ Garrison, *The Frank as the New Israel?*, pp. 146-154.

⁴² *Admonitio Generalis*, in *MGH, Capitularia Karolinorum*, I, ed. A. Boretius, Hannoverae 1883, 22, pp. 52-62; Garrison, *The Frank as the New Israel*, pp. 146-147.

nuovo Israele, il suo legame con Roma e la sua storia: le due basi sulle quali era possibile costruire il suo destino imperiale.⁴³

Destino che si compì nell'800, quando si realizzò, ancora una volta con la cerimonia dell'unzione, la nascita di un impero la cui universalità era quella cristiana, e che vedeva come elemento identitario e di appartenenza il rituale del battesimo: i cristiani erano il popolo dell'impero di Carlo Magno, al quale lui si rivolgeva nell'arenga dei suoi diplomi; i pagani erano i nemici che vivevano al di là dei confini dell'impero.⁴⁴ Inizialmente, come ha scritto Mayke De Yong, il nuovo impero sviluppò soprattutto un'idea di se stesso "as a competitive New Israel of the Franks", superiore a ogni altra compagine politica cristiana. Tuttavia la stessa De Yong ha sottolineato come all'età di Ludovico il Pio ciò che prevalse fu un altro concetto: quello dell'impero come comunità che coincideva con l'*ecclesia gentium*.⁴⁵ E il passaggio da una prospettiva veterotestamentaria ad una neotestamentaria (o meglio ancora paolina) rappresenta senza dubbio un mutamento concettuale importante.

Torniamo, per concludere, alla prospettiva del papato. Il rapporto della Chiesa di Roma con il nuovo impero cristiano si sviluppò in termini in parte diversi rispetto al periodo precedente. I papi utilizzarono infatti in molto più moderato che nel passato la terminologia veterotestamentaria nei confronti di Carlo. Stefano III, ad esempio, ricordò a Carlo la sua consacrazione, ma solo per prospettargli la possibilità di perdere il favore divino se non aiuterà la chiesa.⁴⁶

Negli anni successivi all'800, anche i contrasti territoriali sempre più acuti tra Carlo e i papi ebbero un ruolo nel rendere meno enfatici i riferimenti biblici rivolti a Carlo.⁴⁷ Ma c'era qualcosa di più. Non era un caso, del resto, se gli intellettuali italiani alla corte franca non avevano sviluppato l'idea dell'elezione divina dei Franchi. L'ambiente italiano, da cui provenivano, era dominato da un diverso sistema ideologico e di propaganda politica, quello papale. Quest'ultimo, come abbiamo visto, si basava sull'idea del popolo romano come *populus peculiaris*, popolo particolare, prediletto di s. Pietro e affidato al papa; un'idea che s'incrociava con difficoltà con quella franca dell'impero come Nuovo Israele o come *ecclesia gentium*. Non è un caso che al momento dell'assunzione all'impero di Carlo Magno, il re fosse divenuto *imperator Romanorum*, non *imperator Francorum*: e in quanto tale, secondo quanto scrivono gli stessi Annali del regno franco – dunque una fonte a carattere ufficiale –, egli era stato acclamato da tutto il popolo romano: "Carolo augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria!"⁴⁸

⁴³Hibernici Exuli *Carmina*, in *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini*, I, ed. E. Dümmler, Berolini 1881, n. 2, pp. 396-399 (in part. vv. 85-92, p. 398).

⁴⁴ La centralità del battesimo all'interno del mondo carolingio e dunque dell'opposizione cristiani-pagani è particolarmente evidente nella *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in *MGH, Capitularia regum Francorum*, I, 26, pp. 68-70, sul quale si veda in ultimo Y. Hen, *Charlemagne's jihad*, in "Viator", 37 (2006), pp. 33-51 (anche per la datazione del capitulare al 795).

⁴⁵ M. De Yong, *Religion*, in R. McKitterick (ed.), *The Early Middle Ages*, Short Oxford History of Europe, Oxford 2001, pp. 138-139.

⁴⁶*Codex Carolinus*, n. 45 (lettera datata al 770-771).

⁴⁷Anche Garrison, *The Franks as the New Israel*, p. 143, ritiene che alla base del cambiamento da parte dei papi ci fossero essenzialmente motivi politici.

⁴⁸*Annales regni Francorum*, in *MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 6, ed. G. H. Pertz-F. Kurze, Hannoverae 1895, pp. 112-113 (ad annum 801). Gli Annali dicono anche che Carlo in quell'occasione avrebbe abbandonato il titolo di patrizio, che in

Il paradigma politico-ideologico della romanità, nelle due forme che essa aveva assunto in occidente, una più antica – l’eredità dell’antico impero universale – e l’altra più recente – la realtà della chiesa romana –, si rivela così uno degli elementi che impedì di costruire fino in fondo l’idea dei Franchi come popolo Eletto. E’ la prova più evidente del fatto che, pur presente più volte nelle nostre fonti, e quindi senza dubbio circolante nella cultura dell’epoca, questo concetto non riuscì mai ad affermarsi in modo definitivo all’interno delle realtà politiche altomedievali.

precedenza indicava il suo rapporto con Roma, ora sostituito appunto dal titolo imperiale. Sugli Annali, R. McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004, in particolare pp. 101-119.