



SOTTO IL VESSILLO DI SANT'ÓLÁFR: LEGITTIMAZIONE E SACRALIZZAZIONE DELLA GUERRA NELLA NORVEGIA DEL XII SECOLO

Francesco D'Angelo

Abstract:

Rispetto al resto della *Christianitas* occidentale, nella Norvegia del XII secolo il processo di sacralizzazione della guerra mostra dei tratti peculiari. Sebbene anche qui fattori quali il culto dei santi militari o guerrieri, la difesa della giustizia, della *patria* e della Chiesa conducessero alla valorizzazione o sacralizzazione di taluni tipi di guerre, il contesto norvegese si distingue per la centralità attribuita a re Óláfr Haraldsson il Santo (†1030), patrono nazionale. Óláfr è infatti un santo che non solo fornisce aiuto in battaglia ai suoi successori, ma in un'epoca di guerre civili è anche invocato come *dux* e comandante da Magnús Erlingsson, sovrano legittimo, e dal suo rivale Sverrir Sigurðarson, che si dichiarano rispettivamente *miles* e vessillifero (*merkismaðr*) del santo. In ultima analisi, entrambe le parti in lotta rivendicano un legame speciale con il *rex perpetuus Norvegiæ* quale fonte di legittimazione, giustificazione e sacralizzazione della propria causa.

[Santi guerrieri; Guerra santa; Norvegia; sant'Olaf; vessilli sacri]

Compared to the rest of Western *Christianitas*, the process of sacralization of war in twelfth-century Norway shows some peculiar features. Although here too factors such as the cult of military or warrior saints, the defence of justice, of the *patria* and the Church led to the sacralization of certain types of wars, the Norwegian context differs in the centrality attributed to King Óláfr Haraldsson the Saint († 1030), national patron. Óláfr is indeed a saint who not only provides aid in battle to his successors, but in an age of civil wars is also invoked as *dux* and commander by Magnús Erlingsson, the legitimate ruler, and by his rival Sverrir Sigurðarson, who declare themselves to be *miles* and standard bearer (*merkismaðr*) of the saint, respectively. Ultimately, both parties claimed a special bond with the *rex perpetuus Norwagie* as a source of legitimation, justification and sacralization of their own cause.

[Warrior saints; holy war; Norway; saint Olaf; holy banners]

doi: <https://doi.org/10.6092/issn.2533-2325/12930>

SOTTO IL VESSILLO DI SANT'ÓLÁFR: LEGITTIMAZIONE E
SACRALIZZAZIONE DELLA GUERRA NELLA NORVEGIA DEL XII SECOLO*

FRANCESCO D'ANGELO

1. La sacralizzazione della guerra nella cristianità occidentale

Per il cristianesimo la questione della guerra e della sua possibile liceità ha rappresentato sin dalle origini un problema di non facile soluzione. Se infatti, sulla base della legge mosaica e dei precetti evangelici, la Chiesa primitiva condannava fermamente l'omicidio, il suo atteggiamento verso il servizio militare non fu invece univoco. A destare scandalo era soprattutto la partecipazione obbligata a cerimonie legate al paganesimo, quali il culto imperiale o il servizio di guardia ai templi, che metteva i soldati cristiani dinanzi a due obblighi - l'uno civico, l'altro religioso - diversi e confliggenti tra loro: compiere il proprio dovere verso l'Impero, e quindi cadere nell'idolatria, oppure rifiutarsi di farlo e, di conseguenza, incorrere nel *crimen laesae maiestatis*¹. All'inizio del IV secolo la svolta costantiniana, che fece del cristianesimo una *religio licita*, e il conseguente miglioramento dei rapporti con l'autorità civile determinarono nella Chiesa un mutato atteggiamento verso il servizio militare, che si tradusse in una più netta distinzione dei chierici dai laici: se i primi furono esonerati del tutto, i secondi furono invece incoraggiati a partecipare attivamente alla difesa dell'Impero².

* L'articolo è una versione ampliata e aggiornata dell'intervento tenuto in occasione del convegno *Religioni e violenza: ideologie, riti, conflitti*, Museo delle Religioni «Raffaello Pettazzoni» (Velletri, 13-17 giugno 2017). Tutte le traduzioni sono mie.

¹ Nel corso del III secolo, in particolare, si delinearono due tendenze: l'una, più intransigente, reputava la milizia parte di un più generale quadro civile e sociale pagano con il quale non ci si doveva compromettere; l'altra, più moderata, riteneva semmai problematici quegli aspetti dell'attività militare - *in primis* il ricorso alla violenza - che contrastavano con l'etica del Vangelo. Esponente di questa seconda tendenza fu ad esempio Origene di Alessandria (†254), che, ritenendo la guerra un fatto naturale, auspicava l'esenzione dal servizio militare per i cristiani, i quali, da leali cittadini, avrebbero comunque pregato Dio per la vittoria dell'imperatore e dei suoi eserciti. Sulle varie posizioni espresse dagli autori cristiani dei secoli I-IV cfr. A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, pp. 3-83; A. von Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*; F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, pp. 321-351.

² J. Flori, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, pp. 40-41.

Con Agostino di Ippona (†430) nel pensiero cristiano si fa strada il concetto di *bellum iustum*, di derivazione ciceroniana, ma opportunamente modificato nella direzione di guerra "moralmente giusta". Difatti Agostino, che vive in un periodo storico in cui la chiesa è minacciata da nemici interni (gli eretici) e l'Impero da nemici esterni (i barbari), legittima l'uso della forza contro entrambi: la guerra talvolta è un male necessario per scongiurare uno maggiore, per riparare a un'ingiustizia e ristabilire la pace. Una guerra, inoltre, può essere anche santa se è voluta da Dio, e chi combatte ai suoi ordini non è assolutamente colpevole di omicidio, come illustrano gli esempi dell'Antico Testamento; nel presente, tuttavia, Dio non governa più direttamente il suo popolo, e pertanto non è più possibile parlare propriamente di guerra santa. Sebbene l'Ipponate non abbia espresso una visione sistematica della "guerra giusta", la sua riflessione – che introduce il volere divino come suprema giustificazione del conflitto armato – segna l'avvio del graduale passaggio dalla legittimazione giuridica della guerra a quella etica e contiene diversi elementi che avrebbero in seguito contribuito alla formulazione di una dottrina simile³.

Dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente e la nascita dei cosiddetti regni romano-barbarici, la cristianizzazione delle popolazioni germaniche comportò per la Chiesa la necessità di scendere a compromessi con alcuni dei loro valori, anche a rischio di contaminare i propri: essa «cristianizza i "barbari" germanici tramite i suoi riti, ma in compenso anche i germani "barbarizzano" la Chiesa nella dottrina e soprattutto nella pratica»⁴. In questo processo di acculturazione, tra le maggiori difficoltà incontrate dai missionari vi fu quella di far accettare il messaggio cristiano di umiltà e di rinuncia alla violenza a popoli che attribuivano invece una valenza sacrale alla guerra e vedevano una perfetta equivalenza tra l'essere guerriero e l'essere un uomo libero. Tale operazione fu compiuta disciplinando il

³ Secondo sant'Agostino, perché sia giusta una guerra deve essere dichiarata da un'autorità pubblica legittima e deve avere come scopo il ristabilimento della giustizia, la difesa della patria o il recupero di terre o beni ingiustamente spogliati. Sul pensiero dell'Ipponate cfr. in particolare R.A. Markus, *Saint Augustine's Views on the "Just War"*, pp. 1-13; A. Calore, *Agostino e la teoria della "guerra giusta" (A proposito di Qu. 6,10)*, pp. 13-24; F. Cardini, *Alle radici della cavalleria*, cit., pp. 359-367; A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano*, cit., pp. 95-120.

⁴ J. Flori, *La guerra santa*, cit., p. 45.

culto e l'uso della forza, ma al tempo stesso riconoscendo la validità intrinseca di certe esperienze pagane: non potendo sradicare completamente i valori sacri associati alla guerra, la Chiesa li adattò alla propria dottrina ammettendo pratiche liturgiche come, per esempio, la benedizione delle armi e dei vessilli⁵.

In questo contesto il concetto di guerra santa inizia a farsi strada in un Occidente in cui, nel frattempo, l'autorità del papa si era lentamente sostituita a quella imperiale come principale elemento di unità, ora non più politica bensì religiosa. L'incoronazione di Carlo Magno nell'anno 800 e la rinascita – perlomeno interpretata così dai contemporanei – dell'Impero segnano un altro passo avanti in questo percorso ideologico: le guerre dell'imperatore franco sono ora considerate giuste e, quando condotte in difesa della Chiesa e del papa, assumono anche una connotazione religiosa, benché non siano ancora propriamente sante⁶. È però attorno alla metà del IX secolo – quando il papato si scopre più vulnerabile dinanzi alla nuova minaccia rappresentata dai pirati saraceni – che l'aspetto sacrale della guerra, o meglio di alcune guerre, viene accentuato. Così, in seguito a una incursione che aveva portato i saraceni fin sotto la città, attorno all'853 papa Leone IV (847-855) esortò l'esercito franco ad accorrere in battaglia per la difesa di Roma, promettendo l'ingresso nei *regna caelestia*: «Novit enim omnipotens, si quilibet vestrorum morietur, quod pro veritate fidei, et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo praetitulatum premium consequetur»⁷. Si tratta dunque di un combattimento sacralizzato che garantirebbe la salvezza eterna a chi vi trova la morte, benché ancora non si accenni alla remissione dei peccati o all'indulgenza per i guerrieri che sopravvivono, uno sviluppo, quest'ultimo, molto più tardo⁸. Per quanto queste guerre potessero essere meritorie, il divieto per i chierici di portare le armi continuava però a essere valido, perlomeno in teoria, così come veniva ribadita – ad esempio da papa Niccolò I (858-867) – la distinzione di principio tra

⁵ F. Cardini, *Alle radici della cavalleria*, cit., pp. 259-260, 264-268.

⁶ J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 47-48,

⁷ «Sa infatti l'Onnipotente che se uno di voi morisse, sarebbe morto per la verità della fede, la salvezza della patria e la difesa dei cristiani, e per questo otterrà da Lui il predetto premio [i.e. il regno dei cieli]»: Leone IV, *Ep. I*, «*ad exercitum Francorum*», p. 457.

⁸ J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 53-54.

i «soldati di Cristo» (*milites Christi*), cioè il clero, e i «soldati del secolo» (*milites saeculi*), cioè i laici⁹.

Altro momento fondamentale nell'evoluzione dell'idea di guerra santa fu il pontificato di Gregorio VII (1073-1085), per il quale la forza armata è legittima e santa quando il suo obiettivo è la *libertas ecclesiae*, cioè la liberazione della Chiesa (che nel discorso del pontefice viene a coincidere con il papato) da ogni genere di controllo da parte del mondo laico¹⁰.

L'ultima fase di questo secolare percorso è rappresentata dall'appello di papa Urbano II (1088-1099) al concilio di Clermont (1095), con il quale il pontefice mobilitò le folle cristiane per la liberazione di Gerusalemme dal dominio musulmano: è l'inizio del movimento crociato, che si strutturerà e si istituzionalizzerà nel corso dei decenni successivi¹¹. Accanto ad alcune caratteristiche già incontrate in precedenza (la difesa dei cristiani, il valore penitenziale dell'impresa e le ricompense celesti per i partecipanti¹²), la crociata ne ha però altre che la differenziano, ovvero una marcata componente apocalittico-escatologica e soprattutto un obiettivo, la liberazione della Città Santa, «eredità di Cristo», che la avvicina a un pellegrinaggio armato e fa di essa «la guerra santa per eccellenza»¹³.

⁹ Sul clero e la guerra nell'alto medioevo, cfr. F. Prinz, *Clero e guerra nel medioevo*; C. Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, pp. 18-19; J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 62-65. L'uso di un linguaggio e di metafore ispirate alla vita militare, ma riferite in senso spirituale ai cristiani, risale a san Paolo, che usa anche l'espressione *miles Christi* (II Tm 2, 3); tra I e II secolo matura quindi l'idea dei cristiani come *militia Christi*: F. Cardini, *Alle radici della cavalleria*, cit., pp. 323-326.

¹⁰ J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 207-245. Sul pontificato di Gregorio VII si veda in generale G.M. Cantarella, *Gregorio VII*.

¹¹ Sull'appello di Clermont si veda J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 15-22, 334-336. La bibliografia sul movimento crociato è sterminata. Qui si rimanda a J. Phillips, *Sacri guerrieri. La straordinaria storia delle crociate*; C. Tyerman, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*; L. Russo, *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia (1095-1291)*; F. Cardini, A. Musarra, *Il grande racconto delle crociate*.

¹² Nelle fonti sulla prima crociata e nel discorso di Urbano II si parla spesso di remissione dei peccati e redenzione delle anime per chi partecipa alla spedizione armata in Terrasanta, ma non compare ancora il concetto di indulgenza, cioè non più il perdono dei peccati confessati, bensì la remissione (parziale o totale) dei peccati e la cancellazione delle pene ultramondane; questo secondo concetto sarà precisato solamente nel corso del XII secolo: J. Richard, *L'indulgence de croisade et le pèlerinages en Terre Sainte*, in *Il concilio di Piacenza e le crociate*, pp. 213-233.

¹³ J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 342-345, 374-379; cfr. anche P. Rousset, *Les origines et les caractères de la Première Croisade*. Sul nesso tra guerra santa, crociata e pellegrinaggio, cfr.

Anche la canonistica, infine, dimostra di aver recepito questi sviluppi dottrinali: difatti sia Ivo di Chartres (fine XI secolo) che Graziano (1140 circa), nelle loro compilazioni note entrambe con il nome di *Decretum*, riprendono l'affermazione di papa Leone IV secondo cui coloro che muoiono per la fede, la salvezza della patria e la difesa dei cristiani otterranno il regno dei cieli¹⁴.

2. I santi e la guerra

Tra i tanti elementi che hanno influito sulla genesi dell'idea di guerra santa, Jean Flori ha evidenziato quello rappresentato dal «progressivo avvicinamento di due condizioni, due modelli di vita a lungo considerati antitetici: quello del santo e quello del guerriero»¹⁵. Secondo lo storico francese, nell'Alto Medioevo tale avvicinamento è riscontrabile in una serie di indizi: la popolarità crescente dei santi militari; la sacralizzazione – mediante la liturgia – dell'azione guerriera dei re in qualità di difensori della "patria" e delle chiese; la benedizione delle armi, dei vessilli e di altri simboli guerrieri; la comparsa del concetto di martirio per chi muore combattendo per la giusta causa e persino l'intervento diretto dei santi (o il soccorso delle armate celesti) in battaglia¹⁶. Per quanto riguarda i santi e i martiri militari, tali figure,

inoltre G. Perta, *La vigilia della crociata. Christianitas e Terra Santa (1009-1095)*. Nonostante questa estrema sacralizzazione, al clero continuò comunque a essere proibita la partecipazione alle operazioni militari anche durante le crociate: Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 336-337.

¹⁴ Ivo di Chartres, *Decretum*, cap. 87, p. 720; E. Friedberg (ed.), *Decretum Gratiani*, p. II, c. XXIII, q. VIII, cap. 9, in *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, p. 955. In Graziano l'affermazione è inserita nel più ampio discorso sul *bellum iustum*: poggiando sull'autorità di sant'Agostino, sulle decisioni dei papi e sui decreti conciliari, Graziano sostiene infatti che, affinché sia giusta, una guerra deve essere dichiarata dall'autorità pubblica legittima, deve mirare al ristabilimento della pace e deve avere come motivazione il recupero di beni o terre illegittimamente sottratte e la difesa della patria, del diritto o dei costumi. Sulla guerra santa in Graziano cfr. F.H. Russell, *The just war in the Middle Ages*, pp. 55-85.

¹⁵ J. Flori, *La guerra santa*, cit., p. 137; cfr. anche J. Flori, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la Chevalerie*. Sul culto dei santi si rimanda in generale a P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*; A. Vauchez, *La santità nel medioevo*.

¹⁶ J. Flori, *La guerra santa*, cit., p. 137. Un altro genere di "sacra violenza dei santi", anch'esso antichissimo, è quello che li vede ricorrere alla forza per difendere i fedeli o le proprietà ecclesiastiche da attacchi e abusi. Difatti, poiché il santo è il patrono di una comunità religiosa, una chiesa o un monastero, qualunque attacco alle persone o ai beni di quella comunità è un attacco a lui e un insulto al suo onore. Si vedano alcuni esempi in *ibidem*, pp. 111-135.

in verità, appaiono già in alcune delle più antiche Passioni, che però «tendono per lo più a sottolineare l'incompatibilità tra la fede cristiana e l'uso delle armi»¹⁷: i loro protagonisti, infatti, vengono beatificati non per aver combattuto bensì per essersi rifiutati di farlo, venendo per questo uccisi. A partire dal IV-V secolo, tuttavia, la visione negativa della professione militare comincia ad attenuarsi fino ad arrivare, in età carolingia, alla manifestazione più avanzata del modello del santo guerriero¹⁸, mentre già dal VII secolo troviamo casi di re santificati perché hanno combattuto – o hanno perso la vita combattendo – contro i pagani o presunti tali, una tipologia di guerra ormai sacralizzata¹⁹.

L'esigenza di difendere la Chiesa e i cristiani porta dunque a valorizzare la protezione armata delle chiese. Emblematico in questo senso è l'uso di portare in battaglia la croce, le reliquie e le insegne dei santi: queste ultime, oltre a simboleggiare la protezione celeste accordata ai guerrieri che vi si schierano dietro, servono anche ad affermare legami di obbedienza o di servizio di quei guerrieri nei confronti di quei santi e, quindi, delle chiese o dei monasteri a loro intitolati che concedono le insegne²⁰. Uno degli esempi più noti è quello del *vexillum sancti Petri*, attestato dalla metà dell'XI secolo circa, concesso dai papi in diverse occasioni in segno di legittimazione di una particolare causa o battaglia, ma che poteva altresì implicare una subordinazione, o in taluni casi persino un vassallaggio, nei confronti della Santa Sede²¹. Quest'ultimo aspetto emerge soprattutto con

¹⁷ A. Barbero, *Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale*, p. 125.

¹⁸ Un modello privo «di ogni connotazione cavalleresca, ma inteso piuttosto in connessione con l'esaltazione del potere regio»: *ibidem*, p. 136. Sul culto dei santi militari o guerrieri si veda anche A.M. Orselli, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei romani (secoli VI-X)*; G. Boni, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa: linee ricostruttive di una ricerca*, pp. 325-348.

¹⁹ Sui santi re martiri della fede, cfr. R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI-XIII^e siècles)*, pp. 45-54. La demonizzazione dell'avversario, specialmente dei pagani, concorre a valorizzare e a sacralizzare la difesa armata della Chiesa e dei cristiani: J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 247-281.

²⁰ *Ibidem*, pp. 159-166; C. Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, cit., pp. 37-55.

²¹ Nel 1066, ad esempio, fu concesso da Alessandro II (1061-1073) ai patarini, in lotta contro il clero simoniacco di Milano, e a Guglielmo duca di Normandia, in procinto di imbarcarsi per l'Inghilterra per contendere il trono a re Harold II Godwinsson. Su questi e altri casi di concessione del *vexillum sancti Petri* si veda J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 175-205; C. Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, cit., pp. 181-200. Per quanto riguarda

Gregorio VII, il quale, nel concedere il patrocinio di san Pietro – che comportava promesse di protezione materiale in questa vita e di retribuzione spirituale nell'altra – a principi e signori laici, chiedeva loro in cambio un *servitium* che, a seconda delle circostanze, poteva tradursi in una richiesta di obbedienza, di fedeltà, di vassallaggio oppure di un contributo armato²². In un simile contesto, inoltre, la valorizzazione della guerra è testimoniata dagli appellativi di *miles sancti Petri* e *miles Christi* attribuiti a chi combatteva per la causa del papato, con il secondo appellativo che per la prima volta viene riferito anche a dei guerrieri e non più solamente al clero in senso metaforico²³. Si tratta di una evoluzione ideologica che, alcuni anni dopo, trova riscontro nel sermone di Urbano II a Clermont, in cui i partecipanti alla prima crociata (i *crucesignati*, appunto) sono chiamati *militēs Christi*²⁴, e che vede forse la sua forma più compiuta nel XII secolo, con la nascita degli ordini monastico-cavallereschi in generale e dei Templari in particolare²⁵. Difatti nel *De laude novae militiae* (o *Liber ad milites Templi*, 1128/1136), opera esortatoria di Bernardo di Clairvaux dedicata proprio a Ugo di Payns, maestro dei Cavalieri del Tempio, non solo l'ordine è definito *nova militia* ma ora l'antico dualismo tra *militēs Dei* e *militēs saeculi* viene riproposto in una forma nuova: se al tempo di Niccolò I i due termini indicavano, rispettivamente, il clero e i laici, per Bernardo i Templari – difensori dei Luoghi Santi sotto la guida di Cristo *dux militum* – costituiscono la *militia Dei* contrapposta alla *militia saeculi*, cioè la cavalleria profana²⁶. Se la crociata era la massima espressione di

Guglielmo il Conquistatore si veda H.E.J. Cowdrey, *Bishop Ermenfrid of Sion and the Penitential Ordinance following the Battle of Hastings*, pp. 225-242.

²² Tramite la concessione del *patrocinium sancti Petri* e facendo leva sulla falsa donazione di Costantino, Gregorio cercò (con alterne fortune) di estendere l'autorità pontificia su diverse regioni d'Europa, tra cui l'Inghilterra, l'Ungheria e i regni iberici: J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 216-231. Sulla donazione di Costantino, composta in area romana a metà dell'VIII secolo, si rimanda allo studio di G. M. Vian, *La donazione di Costantino*.

²³ J. Flori, *La guerra santa*, cit., pp. 232-236.

²⁴ *Ibidem*, pp. 359-360. Sulla terminologia e sul lessico impiegato da Urbano II cfr. V. Sibilio, *Le parole della prima Crociata*.

²⁵ Sugli ordini monastico-cavallereschi si rimanda a A. Demurger, *I cavalieri di Cristo. Gli ordini religioso-militari del Medioevo*.

²⁶ Bernardo di Clairvaux, *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, a cura di C.D. Fonseca, in *Opere di san Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, I: *Trattati*, pp. 425-483. Cfr. C.D. Fonseca, *Il "corpus normativum" dei Cavalieri del Tempio*, in G. Andenna, C.D. Fonseca, E. Filippini (a cura di), *I Templari. Grandezza e caduta della "militia Christi"*, pp. 27-35: pp. 28-29, 31.

guerra santificata, allora i Cavalieri Templari, che andavano in battaglia con la croce cucita sulle loro vesti, potevano giustamente essere definiti i «soldati/cavalieri di Dio» per eccellenza²⁷.

3. Sant'Óláfr e la sacralizzazione della guerra in Norvegia

Fin qui abbiamo sommariamente ricostruito il processo di sacralizzazione della guerra nel cristianesimo occidentale, e più precisamente nell'Europa mediterranea, ma tale evoluzione si manifestò ovunque allo stesso modo? Quali forme assunse in una regione periferica come fu, nel medioevo, la Norvegia? Oltre a essere geograficamente lontano dal cuore della *Christianitas*, nel XII secolo il regno scandinavo era da poco uscito dalla sua fase missionaria: l'evangelizzazione, infatti, era stata opera dei due re Óláfr Tryggvason (995-999/1000) e soprattutto Óláfr Haraldsson (1015-1030), entrambi battezzati all'estero durante le loro scorrerie come capi vichinghi²⁸. Nonostante la nuova fede fosse una pianta relativamente giovane, i Norvegesi dettero prova di zelo religioso già nel 1096 mettendosi in marcia verso Gerusalemme, spronati dall'appello di Urbano II a Clermont²⁹, mentre alcuni anni dopo un re norvegese, Sigurðr Magnússon detto *Jórsalafari* ovvero "il Gerosolimitano" (1103-1130), fu il primo sovrano cristiano a visitare Gerusalemme dopo la conquista

²⁷ Tale evoluzione ideologica è confermata dalla bolla *Militia Dei* (1145) di papa Eugenio III (1145-1153), in cui i Templari non sono più *milites Templi* bensì *milites Dei*: G. Andenna, *Il papato e i Templari: intrecci tra approvazione canonica di regole ed esenzioni*, pp. 51-62: pp. 53-54. La parola *miles*, che anticamente designava sia i soldati sia, genericamente, qualsiasi funzionario pubblico subordinato, nel corso del tempo aveva subito un'evoluzione semantica e dalla fine dell'XI secolo era ormai sinonimo di *eques*, cavaliere: F. Cardini, *Alle radici della cavalleria*, cit., pp. 520-530.

²⁸ Sulla conversione della Norvegia si veda C. Del Zotto, *Dalla religione all'identità nazionale: i popoli del Nord*, pp. 453-468: pp. 458-460; Ead., *Óláfr Tryggvason: Il re vichingo, Apostolo della Norvegia*; G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura della Scandinavia. Uomini e mondi del Nord*, pp. 250-257. Sul battesimo di Óláfr Haraldsson si veda in particolare F. D'Angelo, «*Mutatus est in alium virum*»: il battesimo di Óláfr Haraldsson nelle saghe e nelle fonti latine, pp. 480-490.

²⁹ La presenza di *crucesignati* norvegesi è riportata dall'inglese Guglielmo di Malmesbury, che scrisse attorno al 1125, e confermata da alcuni annali islandesi della metà del XIV secolo. Dalla Norvegia i crociati continuarono a partire per tutto il XII secolo, ma il loro numero decrebbe sensibilmente nel secolo seguente. Sul movimento crociato in Norvegia si veda in particolare F. D'Angelo, *Da «rudes in fide» a devoti cristiani. Aspetti della devozione popolare in Norvegia nei secoli XI-XIII*, pp. 165-172.

crociata³⁰. Sappiamo poi che nel XII secolo una certa "teologia della crociata" aveva raggiunto anche queste latitudini, come conferma la *Historia de Profectione Danorum in Hierosolymam* (1200 circa), opera norvegese che racconta il viaggio compiuto da un gruppo di *crucesignati* dano-norvegesi nel 1190-1191 e che include gli elementi tipici della letteratura crociata contemporanea³¹.

In Norvegia come altrove, la crociata era la manifestazione forse più visibile di guerra sacralizzata, ma non l'unica. Per individuarne altre forme bisogna rivolgere l'attenzione ancora una volta al culto dei santi e di uno in particolare, quel re Óláfr Haraldsson che nell'XI secolo aveva portato a termine la conversione della Norvegia ma che – per i metodi duri e la volontà di unificare il regno e accentrare il potere a scapito dei magnati locali – si era alienato le simpatie di molti: in seguito a una estesa ribellione, nel 1028 egli era fuggito in Russia abbandonando il regno nelle mani di Canuto il Grande (†1035), già re di Danimarca e Inghilterra³²; quindi, nel tentativo di riconquistare la corona, era caduto in battaglia il 29 luglio 1030 a Stiklarstaðir (oggi Stiklestad). Un anno dopo, il 3 agosto 1031, in virtù dei numerosi miracoli verificatisi nei pressi della sua sepoltura, il vescovo Grimkell ne proclamò la santità, trasladando la salma nella città di Nidaros (Trondheim): da quel momento il culto di Óláfr – ora detto "il Santo" (*inn helgi*) – si diffuse con una rapidità e una popolarità tali da fare di lui il patrono della Norvegia e uno dei santi più venerati in tutto il nord Europa³³.

³⁰ Partito nel 1107 con una flotta di sessanta navi da guerra, Sigurðr giunse a Gerusalemme nell'autunno del 1110. Sulla sua spedizione si veda F. D'Angelo, *Il primo re crociato. La spedizione di Sigurd in Terrasanta*.

³¹ K. Skovgaard-Petersen, *A journey to the Promised Land. Crusading theology in the "Historia de profectione Danorum in Hierosolymam" (c. 1200)*, pp. 19-63. Secondo l'autore della *Historia*, per esempio, partire per la crociata significa «militare per Dio» (*Deo militare*), un concetto che richiama quello della *militia Christi* o *militia Dei* già espresso da Urbano II e Bernardo di Clairvaux. Peraltro proprio la nuova spiritualità dei Templari, propagandata da Bernardo nel *De laude novae militiae*, potrebbe avere avuto un certo impatto anche in Norvegia nella seconda metà del XII secolo: B. Bandlien, *A new Norse knighthood? The impact of the Templars in late twelfth-century Norway*, pp. 175-184.

³² Sul conflitto tra Óláfr e Canuto si veda in particolare F. D'Angelo, *Il conflitto tra Olaf il Santo e Canuto il Grande nelle cronache e negli annali danesi dei secoli XII-XIV*, pp. 289-316.

³³ Sul culto di sant'Óláfr nel medioevo si veda S. Coviaux, *Saint Olaf. Un saint protecteur norvégien à la fin du Moyen Âge*, pp. 57-72; L. B. Mortensen, *Writing and speaking of St Olaf: national and social integration*, pp. 207-218.

Nonostante la rivolta dei Norvegesi avesse avuto motivazioni prevalentemente politiche, quasi tutte le fonti medievali la dipingono come una reazione pagana e, di conseguenza, fanno di Óláfr – un guerriero che aveva trovato la morte combattendo con le armi in pugno – un martire della fede³⁴. L'azione evangelizzatrice in vita e le circostanze del suo martirio, perciò, ne fecero il protettore ideale contro i pagani, un'ipostasi evidenziata da diversi miracoli in cui il santo libera chi ne è finito prigioniero o – caso per noi più interessante – assiste chi li combatte. Difatti, benché in Norvegia i santi militari fossero conosciuti e venerati sin dall'epoca missionaria³⁵, è specificamente a Óláfr che – in alcune opere del XII secolo – sono attribuiti tre miracoli di questo genere, poi ripresi e rielaborati nelle saghe dei re norvegesi (*konungasögur*) composte nel primo trentennio del XIII secolo³⁶.

Di questo specifico gruppo di fonti, la più antica è il poema *Geisli* («Raggio di sole») dello scaldo islandese Einarr Skúlason, recitato nel 1152/1153 in occasione dell'istituzione dell'arcidiocesi di Nidaros³⁷:

³⁴ Il lato guerriero di Óláfr emerge soprattutto in alcuni poemi scaldici dell'XI secolo, mentre nelle fonti del XII secolo si afferma la versione secondo cui, nel mezzo della battaglia, il re avrebbe gettato le armi e avrebbe subito il martirio senza opporre resistenza. Sarà solamente nelle saghe dei re del XIII secolo che l'aspetto politico della rivolta sarà messo in evidenza accanto a quello religioso, che rimane comunque presente: C. Del Zotto, *Paradigmi agiografici nella storiografia medievale sulla conversione della Scandinavia*, pp. 361-384; pp. 369-376; S. Bagge, *Warrior, King, and Saint. The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson*, pp. 281-321.

³⁵ La letteratura agiografica ha tramandato alcune traduzioni in norreno (quasi tutte in manoscritti islandesi) delle vite di santi militari; tra tutti, il più popolare e venerato fu san Michele arcangelo: S. Coviaux, *Saint Michel en Scandinavie au Moyen Age*, pp. 63-80. Sul culto dei santi in Norvegia si veda più specificamente Å. Ommundsen, *The cult of saints in Norway before 1200*, pp. 67-93; F. D'Angelo, *Da «rudes in fide» a devoti cristiani*, cit., pp. 139-148.

³⁶ L'assistenza miracolosa in battaglia è attribuita anche ad altri due santi scandinavi, entrambi di estrazione aristocratica: secondo la *Knýtlinga saga*, una saga dei re di Danimarca del 1260 circa, nella seconda metà del XII secolo san Canuto Lavard, principe danese e duca di Schleswig (†1131), avrebbe garantito la vittoria di suo figlio Valdimar I, re di Danimarca (1146-1182), contro i pagani Vendi; secondo tradizioni tardomedievali, san Magnús Erlendsson, già conte delle Orcadi (†1115), sarebbe intervenuto in Scozia nella battaglia di Bannockburn (1314) e nelle Orcadi in quella di Summerdale (1529). Il miracolo compiuto da san Canuto Lavard, però, è modellato proprio su uno di quelli attribuiti a Óláfr. Su questi episodi si veda il commentario di C. Phelpstead (ed.), *A history of Norway and The passion and miracles of the Blessed Óláfr*, p. 113.

³⁷ Sugli avvenimenti che portarono alla fondazione dell'arcidiocesi, la cui giurisdizione si estendeva anche su Islanda, Groenlandia, Orcadi e l'isola di Man, si veda F. D'Angelo,

esso celebra le gloriose imprese di Óláfr insieme ai suoi miracoli *post mortem*, intrecciando gli stilemi e le figure retoriche tradizionali della poesia scaldica (poesia encomiastica di corte) con i temi tipici dell'agiografia cristiana. Tra i tanti epiteti del santo vi troviamo quello di *Guðs ríðari*, «cavaliere di Dio», che ben si accorda con l'atmosfera militare e guerriera evocata dal poeta³⁸: si tratta infatti di un calco del latino *miles Dei/miles Christi* e in questo caso, pur mantenendo l'originario senso paolino, spirituale (Óláfr è pur sempre un santo), sottintende verosimilmente anche quello letterale, che nel XII secolo era oramai comunemente riferito a chi, come i crociati o i Templari, combatteva per la difesa della cristianità³⁹. Dei miracoli che qui ci interessano, il primo riguarda Magnús detto "il Buono", figlio di Óláfr e re di Norvegia (1035-1047) e di Danimarca (1042-1047), che nel 1043 a Hlýrskógshéiðr – oggi Lürschau nella regione tedesca dello Schleswig-Holstein, nel Medioevo sotto il dominio danese – respinse una incursione dei Vendi, un popolo pagano: Einarr narra dapprima come, alla vigilia della battaglia, il santo fosse apparso in sogno a Magnús promettendogli il suo aiuto; quindi prosegue descrivendo l'esito dello scontro, che per i pagani si risolse in una disfatta e in una carneficina; infine loda il «principe coraggioso in battaglia» (Óláfr), che ha dato la

«In extremo orbe terrarum». *Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII*, pp. 107-111.

³⁸ «Guðs ríðari má greitt léttá gunnum stríðum» («Il cavaliere di Dio può facilmente alleviare le sofferenze degli uomini»): M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli. A critical edition*, stt. 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, 42, 45. Il poema paragona Óláfr a un raggio di luce (da cui il titolo) che si irradia dal Cristo-Sole: a entrambi sono associate elaborate metafore (*kenningar*) marziali, mentre il rapporto tra i due è descritto alla stregua di quello tra un re o capo militare (Cristo) e un guerriero del suo seguito (Óláfr), legati da reciproca fedeltà: R.E. Cheadle, *Representations of Christ in Christian skaldic poetry*, pp. 56-59; I. Terranova, *Il Geisli tra agiografia ed encomio*, pp. 175-200.

³⁹ Finora l'attenzione degli studiosi si è concentrata soprattutto sul vocabolo *ríðari* (o *riddari*), dal medio basso tedesco *ridder* («cavaliere»), di cui il *Geisli* rappresenta una delle più antiche attestazioni in norreno: dietro tale prestito linguistico si intravede, infatti, l'influenza della cultura cortese europea e degli ideali cavallereschi: R.E. Cheadle, *Representations of Christ*, cit., pp. 60-61. Questo e altri prestiti linguistici furono favoriti anche dall'ascesa delle città anseatiche, che dal XII secolo strinsero relazioni commerciali sempre più strette con le città nordiche. Le influenze linguistiche maggiori si registrano soprattutto a partire dal XIII secolo: K. Boden, *A re-examination of Middle Low German-Scandinavian language contact*, pp. 292-306; H. Omdal, *Special languages and their social and functional dimensions I: socially dependent varieties*, pp. 1933-1934.

vittoria al re suo figlio⁴⁰. Gli eventi bellici di Hlýrskógsheiðr sono narrati anche da due opere prosastiche che ripercorrono la storia della Norvegia dalla metà del IX secolo al 1130 circa: una, in latino, è la *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, composta tra il 1177 e il 1188 dal norvegese Teodorico e dedicata all'arcivescovo di Nidaros Eysteinn Erlendsson (1161-1188); l'altra, in norreno, è l'anonimo *Ágrip af Nóregs konunga sögum* («Compendio delle saghe dei re di Norvegia») del 1200 circa, anch'esso riconducibile all'ambiente letterario di Nidaros⁴¹. Secondo Teodorico, la notte prima della battaglia contro i Vendi («gens pagana et Deo inimica») Óláfr apparve a Magnús esortandolo a riporre la sua fede in Dio, perché la vittoria non gli sarebbe stata negata: l'indomani, così rincorato, il re marciò coraggiosamente in guerra «subsequens vexillum, quod patris eius fuerat, tenens manu bipennem eiusdem»⁴², infliggendo gravissime perdite ai nemici e mettendoli infine in rotta. La versione dell'*Ágrip*, meno dettagliata su questo punto, riferisce semplicemente che in sogno Óláfr, oltre a rassicurare Magnús, gli diede istruzioni determinanti sulla disposizione delle truppe in campo e sul momento opportuno in cui sferrare l'attacco⁴³.

⁴⁰ M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli*, cit., stt. 28-30, pp. 78-80. Nella stanza 28 Óláfr è chiamato *vald foldar*, «forza della [sua] terra»; secondo Martin Chase, tale *kenning* potrebbe essere stata costruita a imitazione di passi biblici come quello di *Ps* 27, 8, in cui Dio è definito «fortitudo plebis suae»: M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli*, cit., p. 146.

⁴¹ Per le loro corrispondenze tematiche e in alcuni casi linguistiche, i due testi hanno ricevuto dagli studiosi l'appellativo di «sinottici norvegesi». Sui rapporti tra i due testi si veda T.M. Andersson, *Kings' Sagas (Konungasögur)*, pp. 201-211.

⁴² «Seguendo il vessillo che era stato di suo padre e tenendo in mano la sua [scil. di Óláfr] ascia bipenne»: Theodoricus, *De antiquitate regum Norwagiensium*, ed. E. Kraggerud, cap. 24, p. 92.

⁴³ M.J. Driscoll (ed.), *Ágrip af Nóregskonungasögum*, cap. 38, pp. 50-51. Il sogno di Magnús e la battaglia di Hlýrskógsheiðr sono narrati anche nelle duecentesche saghe dei re: la *Morkinskinna* o «Pergamena scura» (*Morkinskinna*, ed. Þ Þórður I. Gudjónsson, Ármann Jakobsson, 2 voll., II, cap.6, pp. 55-69) del 1220 circa, la *Fagrskinna* o «Pergamena chiara» (B. Einarsson (ed.), *Fagrskinna: Nóregs konunga tal*, cap. 50, pp. 221-222) del 1225 circa e la *Heimskringla* o «Orbe terrestre» (*Magnúss saga ins góða*, capp. 26-28, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. B. Aðalbjarnarson, 3 voll., II, pp. 41-45) del 1235 circa. Nella versione della *Morkinskinna*, che è l'unica saga a menzionare lo stendardo (*merki*) di Óláfr, ad avere il sogno non fu soltanto Magnús ma anche un contadino, che lo raccontò poi al re. A parte questa differenza, le tre versioni concordano sul fatto che Magnús combatté con l'ascia di suo padre, chiamata Hel, e aggiungono un ulteriore particolare: la battaglia si svolse alla vigilia della festa di un santo militare, san Michele arcangelo (29 settembre). Sulla

Gli altri due miracoli sono testimoniati dal *Geisli* e dalla *Passio et miracula beati Olavi*, una leggenda agiografica del 1175 circa la cui redazione è probabilmente da ascrivere al clero della cattedrale di Nidaros guidato dal suddetto arcivescovo Eysteinn Erlendsson⁴⁴. Rispetto al poema scaldico, nella *Passio Olavi* il santo perde i connotati del guerriero vichingo e diventa il perfetto sovrano cristiano: difende la giustizia e la fede, non desidera il conflitto ma vi è costretto dai suoi nemici, per mano dei quali subisce il martirio; secondo i canoni dell'agiografia cristiana, il re dunque è un *athleta Christi* e un *agonista Dei* che è caduto «pro fidei defensione», «feliciter de castris ad eterna regis palatia, de bello migrans ad pacem»⁴⁵. Ciononostante, egli interviene attivamente in battaglia per dare la vittoria a coloro che lo invocano con devozione. Protagonista della prima storia, databile forse al 1061, è il capo irlandese Guthormr, figlio della sorella di Óláfr il Santo, che dopo aver compiuto una razzia insieme a un certo Margodus, re di Dublino (forse Murchad mac Diarmata, †1070), fu da questi attaccato per impadronirsi del bottino. In un susseguirsi di *kenningar* (epiteti formulari), Einarr Skúlason racconta come Guthormr pregasse il «re felice in battaglia» (*sóknþýðr jöfurr*), cioè Óláfr, il quale gli assicurò la vittoria nonostante una evidente disparità di forze; in segno di riconoscimento, l'irlandese donò poi alla chiesa di Nidaros un prezioso crocifisso, ornato con oro e argento, che si trovava ancora lì al tempo di Einarr⁴⁶. La *Passio Olavi* sostanzialmente conferma questo resoconto, con qualche dettaglio aggiuntivo: anzitutto qualifica esplicitamente il re di Dublino come traditore, poiché ha infranto il reciproco giuramento di alleanza stretto in precedenza con Guthormr⁴⁷;

tradizione relativa a questo miracolo si veda F. D'Angelo, *Un miracolo problematico. La battaglia di Hlýrskógsheiðr e la tradizione agiografica su Óláfr inn helgi*, pp. 141-174.

⁴⁴ La leggenda è divisa in due parti – una con la vita (*passio*) e l'altra con i miracoli (quasi tutti *post mortem*) di Óláfr – ed è giunta fino a noi in cinque differenti versioni, in cui varia la lunghezza della *passio* e dell'elenco di miracoli. Alla complessa storia testuale della *Passio Olavi* è dedicato l'intero primo volume di L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der Passio Olavi (mit kritischer edition)*. Sul ruolo dell'arcivescovo Eysteinn nella genesi della *Passio Olavi* si veda invece L. B. Mortensen, *Eysteinn and Passio Olavi: author, editor or project leader?*, pp. 77-85.

⁴⁵ «Felicemente migrando dagli accampamenti [militari] ai palazzi eterni del Re [scil. Cristo], dalla guerra alla pace»: *Passio Olavi*, recensio I, in L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig*, cit., II, p. 29.

⁴⁶ M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli*, cit., stt. 31-34, pp. 81-84.

⁴⁷ *Passio Olavi*, recensio I, in L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig*, cit., II, p. 32.

quindi precisa che Guthormr si votò al santo alla vigilia della sua festa (29 luglio) e ottenne la vittoria «ope Christi et gloriosissimi martiris interventu»⁴⁸.

Il terzo e ultimo episodio è ambientato in territorio bizantino e precisamente in un luogo chiamato Pézínaveilir («Pianure di Pézína»), dove l'esercito imperiale affrontò un'armata pagana (*lið heidíngja*) e stava per essere annientato non fosse stato per l'eroica resistenza della guardia variaga, un corpo scelto di mercenari scandinavi, tra i quali vi erano dei norvegesi (*Norðmenn*): costoro, invocando l'aiuto del «glorioso Óláfr» (*itr Óláfr*), condussero le truppe cristiane alla vittoria⁴⁹. Anche in questa circostanza la versione della *Passio Olavi* è più particolareggiata: vedendo prossima la sconfitta, l'imperatore pregò il beato martire poiché gli era stato detto che questi «pro iusticia pugnantis frequentes adesse»⁵⁰; in cambio, promise di costruire a Costantinopoli una chiesa dedicata a sant'Óláfr e alla Vergine Maria. Allora si verificò uno straordinario miracolo: il martire apparve ad alcuni soldati «et christianam aciem signifer insignis precedit»⁵¹; colta dal terrore, l'orda pagana fu messa in rotta e massacrata dall'esercito imperiale. Ritornato a Costantinopoli, l'imperatore mantenne il suo voto e fece erigere la chiesa che aveva promesso⁵². L'episodio, di datazione incerta, è forse da collocare nel 1040-1041, all'epoca della militanza di Haraldr Sigurðarson "lo Spietato" – fratellastro di Óláfr e futuro re di Norvegia (1047-1066) – come capo della guardia variaga, allorché i Bizantini dovettero affrontare la rivolta dei Bulgari di Pietro Deljan; costoro, però, erano in realtà cristiani: con il trascorrere del

⁴⁸ «Con l'aiuto di Cristo e l'intervento del gloriosissimo martire»: *ibidem*, p. 33. La storia di Guthormr è presente anche nella traduzione norrena della *Passio Olavi*, realizzata attorno al 1200 (G. Indrebø (ed.), *Gamal norsk homiliebok, cod. AM 619 4º*, pp. 112-113) e nelle successive saghe dedicate a sant'Olaf: si veda il commentario di C. Phelpstead (ed.), *A history of Norway*, cit., pp. 109-110.

⁴⁹ M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli*, cit., stt. 51-56, pp. 101-106.

⁵⁰ «Assiste spesso coloro che combattono per la giustizia»: *Passio Olavi*, recensio I, in L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig*, cit., II, p. 35.

⁵¹ «E precedette l'avanguardia cristiana come un illustre vessillifero»: *ibidem*. Il brano è reso abbastanza fedelmente nella traduzione norrena: il «santo di Dio» (*Guðs dýrlingr*) apparve per prestare soccorso all'imperatore «ok gekk hann þegar fram fyri þá kristnu menn með dýrliku merki» («ed egli avanzava immediatamente avanti quei soldati cristiani con uno splendido stendardo»): G. Indrebø (ed.), *Gamal norsk homiliebok*, cit., p. 114.

⁵² *Passio Olavi*, recensio I, in L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig*, cit., II, p. 35.

tempo, evidentemente, la storia subì alterazioni tali da fare dei Bulgari un popolo pagano, con l'inserimento di ulteriori, nuovi particolari⁵³.

Le tre storie di miracoli appena analizzate hanno alcuni elementi comuni: esse poggiano indubbiamente su tradizioni orali più antiche e risalgono, con ogni probabilità, alla metà del secolo XI; i loro protagonisti sono tutti imparentati con Óláfr (suo figlio Magnús, suo nipote Guthormr e - in una versione del terzo miracolo - suo fratello Haraldr) o sono comunque di origine norvegese. Ciononostante, è significativo che gli eventi si svolgano sempre lontano dalla Norvegia e che il santo, in ambito militare, in origine sembri agire più nelle vesti di protettore della dinastia (o della sua famiglia) che in quelle di patrono nazionale⁵⁴. Vi sono poi altre analogie rilevanti: in due battaglie (quelle di Hlýrskógshéiðr e Pézínaveilir) gli avversari sono qualificati negativamente come «pagani»; sempre in due casi abbiamo il motivo dello stendardo del santo (in uno è Magnús che porta lo stendardo del padre, nell'altro è Óláfr stesso il vessillifero dell'esercito cristiano) e quello del ristabilimento della giustizia (storie di Guthormr

⁵³ La ricostruzione dell'episodio è complicata dalle informazioni aggiunte dalle saghe dei re del Duecento. La *Morkinskinna* (cit., cap. 13, pp. 95-99) è la prima a collocare il miracolo al tempo dell'imperatore Michele IV il Paflagone (1034-1041) e della militanza di Haraldr Sigurðarson nella guardia variaga (1033-1045 circa): sarebbe stato proprio Haraldr a fare voto al re santo, promettendo in cambio la costruzione di una chiesa in suo onore; durante la battaglia, inoltre, il re dei pagani, che era cieco (proprio come il bulgaro Pietro Deljan), miracolosamente vide un uomo su un cavallo bianco (Óláfr) precedere i Variaghi. Nella *Heimskringla* (*Hákonar saga herðibreids*, cap. 21, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, cit., III, pp. 371-372), Snorri Sturluson mantiene quest'ultimo dettaglio ma identifica l'imperatore con Kirjalax, cioè Alessio I Comneno (1081-1118), che avrebbe chiesto ai Variaghi di invocare l'aiuto del loro re, sant'Óláfr. Sulle varie versioni si veda il commentario di C. Phelpstead (ed.), *A history of Norway*, cit., pp. 111-113. La datazione del 1040-1041 è stata suggerita da Odd Sandaaker, secondo il quale l'intero episodio, in origine, potrebbe essere stato influenzato dal culto bizantino dei santi militari come Giorgio e Demetrio, ai quali, peraltro, era associato il cavallo bianco: O. Sandaaker, *Mirakelet på Pezina-vollane*, pp. 85-97: p. 92. Sul culto e l'iconografia di san Giorgio, dall'XI secolo patrono degli eserciti bizantini, cfr. anche J. Flori, *La guerra santa*, cit., p. 142; C. Walker, *The origins of the cult of Saint George*, pp. 295-326; G. Didi-Huberman, R. Garbetta, M. Morgaine, *Saint Georges et le dragon: versions d'une légende*.

⁵⁴ Questa interpretazione è supportata da un'affermazione di Snorri Sturluson, secondo il quale, dopo la battaglia contro i Vendi, la storia del miracolo di Óláfr si diffuse in tutto il paese ed era una diceria comune che nessuno avrebbe potuto combattere contro re Magnús, poiché suo padre vegliava su di lui così da vicino che i suoi nemici non avrebbero mai potuto fargli del male: *Magnúss saga ins góða*, cap. 28, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, cit., III, p. 45.

e dell'imperatore bizantino)⁵⁵. Vi ritroviamo dunque quelle componenti – la demonizzazione degli avversari, l'intervento dei santi, la difesa della giustizia – che in gran parte dell'Occidente cristiano caratterizzano il processo di legittimazione e sacralizzazione della guerra.

4. Sant'Óláfr e la difesa della «patria»

Dal 1130 al 1217 la Norvegia fu divisa da lunghe lotte per la corona, che determinarono la costituzione di partiti rivali contrapposti e sfociarono spesso in vere e proprie guerre civili. Nel 1161, in seguito alla vittoria della fazione appoggiata dai vescovi, era stato eletto re Magnús Erlingsson (†1184), la cui autorità era però gravemente indebolita dalla minore età e, soprattutto, dal fatto di discendere da re solamente in linea materna. L'alleanza con la Chiesa fu dunque fondamentale per Magnús, la cui elezione fu legittimata nel 1163/1164 dall'arcivescovo Eysteinn Erlendsson mediante consacrazione e incoronazione⁵⁶; in cambio, nella nuova legge di successione emanata in quella circostanza, Magnús riconobbe al collegio episcopale norvegese il diritto di indicare il candidato più idoneo per il trono nel caso in cui il maggiore tra gli eredi si fosse dimostrato inadeguato⁵⁷.

Il nuovo clima di concordia e di cooperazione tra *regnum* e *sacerdotium* fa da cornice ai *Canones Nidrosienses*, una raccolta di statuti dell'arcidiocesi di Nidaros ispirati ai principî della riforma gregoriana e basati in gran parte sul diritto canonico antecedente; la loro compilazione è forse da attribuire allo stesso Eysteinn insieme al legato papale Stefano di Orvieto, inviato in Scandinavia nel 1163/1164 da

⁵⁵ La protezione dalle ingiustizie è una delle competenze speciali attribuite a sant'Óláfr e deriva dal suo essere stato un re giusto e legislatore: S. Coviaux, *Saint Olaf*, cit.

⁵⁶ Sull'epoca delle guerre civili in Norvegia e sull'incoronazione di Magnús Erlingsson, la prima cerimonia di questo tipo in Scandinavia, si veda G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura della Scandinavia*, cit., pp. 363-367; K. Helle, *The Norwegian Kingdom: Succession Disputes and Consolidation*, pp. 369-391.

⁵⁷ La nuova legge stabilì inoltre il principio della successione agnaticia e decretò che le corone dei re defunti dovessero essere offerte sulla tomba di Óláfr, nella cattedrale di Nidaros, e rimanere lì per sempre in segno di sottomissione al re santo: F. D'Angelo, «*In extremo orbe terrarum*», cit., p. 202; F. D'Angelo, *La fonte di Urðr. La Scandinavia, l'Europa, il Mediterraneo (secoli VIII-XIII)*, pp. 101-102.

papa Alessandro III (1159-1181)⁵⁸. Il canone 2, in particolare, fissa i doveri e le responsabilità degli ecclesiastici qualora il regno sia minacciato da nemici interni o esterni: oltre a ribadire il divieto di impugnare armi e di partecipare attivamente alle spedizioni militari, e a decretare che il re possa chiedere assistenza a vescovi e abati nel caso in cui un esercito pagano invada il paese, il canone afferma anche che il clero deve esortare in ogni modo i fedeli a combattere gli scomunicati e i disturbatori della pace, ricordando loro «quod si pro defensione pacis et salvatione patrie fideliter morientur, regna celestia consequentur»⁵⁹. L'ultima disposizione deriva verosimilmente dal *Decretum* di Graziano, il quale, come detto, cita a sua volta la lettera di Leone IV dell'853⁶⁰; rispetto alle sue fonti, il canone norvegese omette i motivi prettamente spirituali (la *veritas fidei*) ma mantiene quelli che potremmo definire secolari o civili, cioè la *defensio pacis* e la *salvatio patriae*: morire in guerra per la patria, dunque, può condurre direttamente al regno dei cieli⁶¹. Tale decreto costituisce di fatto una forte presa di posizione della Chiesa a favore di Magnús Erlingsson e contro coloro che, dall'interno o dall'esterno, avessero minacciato la pace e l'integrità del regno. Dal canto suo il sovrano, in un diploma emanato a Nidaros tra il 1163 e il 1170 circa, concede diversi privilegi all'arcidiocesi e si dichiara *vicarius* di sant'Óláfr, al quale assegna in perpetuo sé stesso e la Norvegia, definita *possessio hereditaria* del santo⁶²;

⁵⁸ Tra gli studiosi non c'è unanimità sulla datazione dei *Canones*. Per il relativo dibattito storiografico si rimanda a F. D'Angelo, «*In extremo orbe terrarum*», cit., p. 116.

⁵⁹ «Che se moriranno fedelmente per la difesa della pace e la salvezza della patria, otterranno i regni celesti»: E. Vandvik (ed.), *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*, pp. 44.

⁶⁰ H. Antonsson, *Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia*, in "Saga-book of the Viking society for northern research", 28 (2004), pp. 70-94: pp. 79-80. Sul legame tra i *Canones Nidrosienses* e il *Decretum* di Graziano cfr. A. Winroth, *Decretum Gratiani and Eysteinn's Canones Nidrosienses*, pp. 76-84.

⁶¹ H. Antonsson, *Some observations*, cit., pp. 81-84.

⁶² E. Vandvik (ed.), *Latinske dokument*, cit., pp. 58-62. Qui l'espressione *possessio hereditaria* deve verosimilmente tradurre il termine e il concetto di *óðal*, istituto giuridico affine all'allodio germanico che troviamo regolamentato nelle leggi norvegesi del XII secolo. Nello specifico, l'*óðal* (traducibile anche con *terra hereditaria*) era il patrimonio ancestrale posseduto per generazioni da una stessa famiglia, trasmesso di padre in figlio e costituito da beni fondiari detenuti in libero possesso e su cui non gravavano vincoli di alcun genere. In sostanza, la lettera di privilegio fa della Norvegia un *óðal* perpetuo di sant'Óláfr, il quale è quindi l'unico e legittimo proprietario e signore del paese: F. D'Angelo, *La fonte di Urðr*, cit., pp. 113-118.

tra le altre cose Magnús si impegna «pro patria tamquam sancti Olavi possessione tuenda»⁶³ e ad affrontare intrepido in battaglia gli eventuali nemici sotto il comando e la protezione di Óláfr, «tamquam eius miles in suis castris»⁶⁴. Esaminati insieme, i due documenti risultano complementari: da un lato la Chiesa, sacralizzando la guerra per la difesa della *patria*, legittima decisamente l'autorità di Magnús; questi, d'altro lato, si dichiara «cavaliere» (*miles*) di Óláfr, una formula che – analogamente a quella di *miles sancti Petri* – implica un dovere o *servitium* nei confronti del *rex perpetuus*⁶⁵, della sua *possessio* (la *patria*, cioè la Norvegia) e della stessa arcidiocesi, che custodisce le reliquie del santo e fa fisicamente da tramite tra lui e il patrono celeste. In sintesi, grazie anche alla nuova legge di successione si instaura una relazione di fedeltà e di subordinazione tra il re eterno (il «cavaliere di Dio» Óláfr) e il re terreno (suo luogotenente e «cavaliere»), al quale Óláfr concede il regno tramite la mediazione dell'arcivescovo. In questo quadro, il concetto di *pro patria mori*, pur essendo riferito alla Norvegia e non più alla patria celeste, ha comunque una valenza religiosa e non va interpretato nell'accezione laica moderna: per il re e il popolo norvegese, infatti, la *patria* coincide con l'eredità ancestrale del santo patrono, pertanto chi perde la vita per la sua difesa è giustamente ricompensato con l'ingresso nel regno dei cieli⁶⁶.

Il decreto dei *Canones Nidrosienses* sembra sia stato realmente applicato almeno in una occasione, come lascia intendere la *Sverris saga*,

⁶³ «Per la custodia della patria quale possedimento di sant'Óláfr»: E. Vandvik (ed.), *Latinske dokument*, cit., p. 60.

⁶⁴ «Come suo [scil. di Óláfr] cavaliere nei suoi accampamenti»: *ibidem*, p. 60. Magnús confermò anche quanto stabilito dalla legge di successione circa la deposizione delle corone dei re defunti sulla tomba di Óláfr. Per una bibliografia relativa alla lettera di privilegio di Magnús Erlingsson si veda F. D'Angelo, «In extremo orbe terrarum», cit., pp. 202-209, 239-244.

⁶⁵ Benché l'idea che Óláfr vegliasse eternamente sulla Norvegia fosse già presente in alcuni poemi scaldici dell'XI secolo, l'espressione *Olavus rex perpetuus Norvegiae* compare per la prima volta nell'anonima *Historia Norvegie*, opera norvegese redatta attorno alla seconda metà del XII secolo: I. Ekrem, L. B. Mortensen (eds.), *Historia Norvegie*, cap. XV, p. 86.

⁶⁶ Quello del canone 2 è forse un passaggio intermedio tra l'interpretazione religiosa e quella secolare (o civica) della nozione di *pro patria mori*, anticipatorio di un cambiamento che sarebbe avvenuto nel corso del Duecento: H. Antonsson, *Some observations*, cit., p. 84. Sul concetto di *pro patria mori* nel medioevo cfr. E. H. Kantorowicz, *Pro patria mori in medieval political thought*, pp. 472-492; E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, pp. 228-267.

una biografia di re Sverrir Sigurðarson (1184-1202) la cui prima parte, che qui ci interessa, fu composta negli anni 1185/1188 sotto la supervisione diretta del sovrano. Sverrir, originario delle Fær Øer, era giunto in Norvegia nel 1177 e, affermando di essere figlio del defunto re Sigurðr Haraldsson "Bocca [brutta]" (†1155), aveva rivendicato il trono: ebbe così inizio un sanguinoso conflitto che terminò nel 1184 con la vittoria di Sverrir e la morte di Magnús Erlingsson⁶⁷. Nel 1179 a Nidaros, all'indomani del suo trionfo in battaglia sul conte Erlingr Ormsson, padre di re Magnús, Sverrir accusò l'arcivescovo Eysteinn di aver esortato la popolazione a opporsi a lui:

En þat er sem mörgum man kunnigt vera at Eysteinn erkibyskup ok margir aðrir lendir menn hafa jafnan sagt, at allir þeir menn er berðisk með Magnúsi konungi ok verði land hans ok létisk með því, at sálur þeira manna allra væri fyrr í Paradísu en blóðit væri kalt á jörðunni. Nú megum vér allir fagna hér svá margra manna heilagleik sem hér munu helgir hafa orðit ef þetta er svá sem erkibyskup hefir sagt, at allir sé þeir orðnir helgir menn er fallit hafa með Erlingi jarli. (...) En yðr má þó miklu meiri fagnaðr á vera lífláti þeira manna er nú eru við yðr skilðir líkamligri samvistu, ok íhugið nú vendiliga fyrirheitit erkibyskups. Nú er liðin sú stund at kalt mun vera orðit blóðit, ok þó at vér megim eigi fagna þeira jartegnum þá mun þó gott orðit til kyksettra í böenum í þessi hrið⁶⁸.

⁶⁷ Dopo la vittoria di Sverrir, il dissidio tra lui e la Chiesa fu continuo e fu causato soprattutto dalla volontà del re di interferire nelle questioni ecclesiastiche. Considerato un usurpatore, Sverrir fu infine scomunicato nel 1194 e rimase in questa condizione fino alla morte nel 1202. Su questa fase della storia norvegese si veda G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura*, cit., pp. 364-366; F. D'Angelo, *Innocenzo III e la Norvegia (1198-1216)*, pp. 75-90: pp. 78-85.

⁶⁸ «Perché infatti è noto a molti quello che l'arcivescovo Eysteinn e tanti altri nobili hanno costantemente sostenuto riguardo tutti coloro che muoiono per re Magnús e difendendo la sua terra, cioè che le loro anime entreranno in Paradiso prima che il loro sangue si raffreddi al suolo. Noi possiamo allora gioire per la santità di molti uomini che sono diventati santi, se è corretto ciò che ha detto l'arcivescovo che tutti coloro che sarebbero morti combattendo con il conte Erlingr sarebbero diventati santi. (...) Ma voi ora avete un motivo di gioia ancora più grande per la morte di coloro con i quali non intratterrete più relazioni fisiche, e considerate ora la promessa dell'arcivescovo. È giunto il tempo in cui il loro sangue è [ormai] freddo, e benché non possiamo ancora rallegrarci per qualche miracolo compiuto da loro, in questo momento in città deve esserci un gran numero di

Dovendosi confrontare con un avversario che aveva il sostegno dell'alto clero, Sverrir adottò una strategia differente per presentarsi al popolo come sovrano legittimo: all'elezione e alla consacrazione di Magnús egli contrappose il suo diritto divino ed ereditario a regnare, svelato nella *Sverris saga* mediante l'espedito narrativo dei sogni premonitori⁶⁹. In uno di questi, re Óláfr il Santo sarebbe apparso a Sverrir e, dopo averlo chiamato Magnús⁷⁰, lo avrebbe invitato a combattere insieme a lui contro re Magnús Erlingsson:

Síðan tók hann sverð sitt ok seldi þessum unga manni Sverri, ok síðan seldi hann honum merki sitt í hönd ok mælti: «Tak nú við merkinu, herra, ok ætla þat með sjálfum þér at þetta merki skaltu jafnan bera heðan í frá». Hann þóttisk við taka merkinu, ok þó með nökkuri hræzlu⁷¹.

Dunque Óláfr non solo sceglie Sverrir, ma lo chiama con il nome di suo figlio (Magnús Ólafsson "il Buono"), lo pone sotto la sua protezione e gli affida il suo vessillo affinché lo porti in battaglia, proprio come fece Magnús "il Buono" contro i Vendi nel racconto di Teodorico monaco. Sono tutti elementi che concorrono a spiegare il significato simbolico del sogno: Óláfr riconosce Sverrir quasi come un figlio adottivo e ciò fa di lui il legittimo erede al trono di Norvegia. Rispetto a Magnús Erlingsson, che si era dichiarato cavaliere del santo, Sverrir si raffigura invece come suo alfiere (*merkismaðr*), una carica

santi glorificati»: P. Hauksson (ed.), *Sverris saga*, cap. XXXVIII pp. 61-62. «Lendir menn» potrebbe essere un errore scribale per «lærðir menn», cioè gli uomini di Chiesa.

⁶⁹ Sulla funzione narrativa dei sogni nella *Sverris saga* si veda L. Lönnroth, *Sverrir's Dreams*, pp. 97-110. Se il diritto ereditario di Sverrir proveniva dal suo sangue reale e dal suo rapporto diretto con Óláfr il Santo, quello divino è simboleggiato dall'unzione da lui ricevuta in sogno dal profeta Samuele. Tramite questa e altre analogie con il re d'Israele, Sverrir è così presentato come il "Davide della Norvegia": F. D'Angelo, «Noster predecessor David». *La regalità davidica in Occidente tra XII e XIII secolo*, pp. 591-615: pp. 594-596.

⁷⁰ «Nefndi han Sverri Magnús» («Egli [i.e. Óláfr] chiamò Sverrir Magnús»): P. Hauksson (ed.), *Sverris saga*, cit., cap. V, p. 8.

⁷¹ «Allora Óláfr prese la sua spada e la porse al giovane Sverrir, e poi gli porse in mano il suo stendardo e disse: "Prendi lo stendardo, signore, e ricordati che questo stendardo lo dovrai portare da ora in poi". Gli parve di prendere lo stendardo, ma con un certo timore»: *ibidem*, cap. 5, p. 9.

particolarmente prestigiosa poiché presuppone una stretta relazione con il re eterno: l'alfiere (o vessillifero) era un funzionario e consigliere personale del sovrano che risiedeva stabilmente a corte e, in tempo di guerra, era l'unico addetto allo stendardo regio⁷². In questo modo Sverrir – che già rivendicava una discendenza regale – pretende anche di avere un rapporto diretto ed esclusivo con sant'Óláfr, che lo ha chiamato a essere suo vessillifero per sempre, cioè a governare la Norvegia⁷³.

5. Conclusioni

Rispetto al resto della *Christianitas* medievale, nella Norvegia dei secoli XI-XII il processo di sacralizzazione della guerra si presenta in parte analogo: al Nord come altrove, il concorso di fattori quali il culto dei santi militari o guerrieri, la difesa della giustizia, della *patria* e della Chiesa dai nemici interni ed esterni (specialmente dai "pagani") condusse alla valorizzazione o persino alla sacralizzazione di taluni tipi di guerre. D'altro canto le fonti norvegesi – che tranne la *Sverris saga* sono tutte legate all'ambiente letterario e culturale della cattedrale di Nidaros – assegnano un ruolo dominante proprio al santo ivi sepolto, re Óláfr Haraldsson, al quale in tempi e modi diversi troviamo associati tutti gli elementi sopra elencati. Tra XI e XII secolo, tuttavia, il suo culto subì una evoluzione ed egli passò da protettore esclusivo della sua stirpe a custode dell'intero regno. La prima fase è testimoniata dai racconti dei tre miracoli di Óláfr in battaglia, che affondano le radici in un momento storico (la metà dell'XI secolo) in cui la parentela con il santo era motivo di prestigio e legittimità per i sovrani norvegesi: il legame familiare e diretto con Óláfr, infatti, assicurava ai re la sua

⁷² In Norvegia la carica di alfiere comparve probabilmente nel X secolo e scomparve nei primi decenni del XIV secolo: G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura*, cit., p. 366, nota 159; K. Helle, *The Norwegian kingdom*, cit., p. 381; C. Krag, *The early unification of Norway*, pp. 199-200.

⁷³ La convinzione di Sverrir di essere l'unico legittimato a usare lo stendardo di Óláfr è confermata da un altro passaggio della sua saga, che racconta l'affronto fattogli dagli abitanti della città di Nidaros: «Þeir tókusk ok þá dirfð á hendr at þeir tóku merki ins helga Óláfs konungs ok létu bera í moti Sverri konungi, þar sem þeir vǫru lendir menn ok bændr» («Essi mostrarono un'audacia tale da prendere lo stendardo di re Óláfr il Santo per portarlo contro re Sverrir, loro che erano baroni e contadini»): P. Hauksson (ed.), *Sverris saga*, cit, cap. 15, p. 25. Su Sverrir e sant'Ólafr cfr. F. D'Angelo, *La fonte di Urðr*, cit., pp. 119-121.

protezione (non solo militare) e al regno la prosperità, secondo una concezione arcaica della regalità risalente all'epoca pagana e sopravvissuta in una veste cristianizzata⁷⁴. Nella seconda metà del XII secolo, al tempo dell'arcivescovo Eysteinn Erlendsson e del re Magnús Erlingsson, la Chiesa promosse un nuovo paradigma di regalità, quello del *rex iustus*: un re che detiene un ufficio per volere di Dio è garante della *libertas ecclesiae* e delle *patriae leges* nonché difensore dei più deboli⁷⁵. In conformità a questo ideale, sant'Óláfr assurse a modello del perfetto sovrano ed esempio da imitare per i suoi successori terreni, ora giuridicamente "retrocesi" al rango di vicari o luogotenenti, ma soprattutto divenne il *rex perpetuus Norvegiae*, il patrono nazionale che accanto a Dio vegliava eternamente sulla sua eredità ancestrale⁷⁶. In piena epoca di guerre civili la difesa armata della patria – quest'ultima affidata *tamquam sancti Olavi possessione* a Magnús Erlingsson – si ammantò allora di un valore sacrale oltre che politico, sancito nei *Canones Nidrosienses* con la promessa del regno dei cieli per chi fosse morto *pro defensione pacis et salvatione patriae*⁷⁷. Dal canto suo Sverrir Sigurðarson, monarca sempre osteggiato dai prelati norvegesi, rifiutò la carica di *vicarius/miles Olavi*, che avrebbe limitato la sua sovranità a vantaggio della Chiesa, e si presentò invece come un capo tradizionale,

⁷⁴ In età pagana la credenza che alcune famiglie avessero progenitori divini faceva sì che i capi e i sovrani venissero scelti all'interno di esse, affinché la loro *fortuna (heill)* individuale garantisse prosperità e pace (*ár ok friðr*) a tutta la comunità; queste presunte origini divine servivano a legittimare i re di fronte al popolo e ad altri pretendenti al trono: C. Albani, *L'istituto monarchico nell'antica società nordica*, pp. 46-47; G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura*, cit., pp. 127-128.

⁷⁵ S. Bagge, *Kingship in medieval Norway. Ideal and reality*, p. 44. Il paradigma del *rex iustus* era già stato introdotto in paesi di più antica cristianizzazione, come Francia e Germania; per quanto riguarda la Scandinavia si veda in particolare C. Del Zotto, *Paradigmi agiografici*, cit.

⁷⁶ Questa evoluzione del culto di Óláfr è suggerita anche dal fatto che nell'XI secolo i suoi successori legittimarono il loro diritto a regnare mediante il controllo delle sue reliquie, trattandole alla stregua di un possesso personale, mentre dopo il 1152/1153 gli arcivescovi di Nidaros ne diventarono i custodi: J. Skorzevska, *Family matters? The cultus of the Scandinavian royal martyrs*, pp. 329-365: p. 332. A questo proposito Lars B. Mortensen ha sostenuto che attorno al 1070 Óláfr sarebbe stato venerato dall'*élite* (re, nobili, vescovi) della società, e sarebbe diventato un santo popolare, nonché simbolo nazionale, solo dopo la fondazione dell'arcidiocesi di Nidaros (1152/1153): L. B. Mortensen, *Writing and speaking*, cit., pp. 208, 213-214.

⁷⁷ Più in generale, sull'impiego di una terminologia da "guerra santa" all'epoca delle guerre civili in Norvegia cfr. B. Bandlien, *Civil war as holy war? Polyphonic discourses of warfare during the internal struggles in Norway in the twelfth century*, pp. 227-244.

un guerriero e *leader* carismatico⁷⁸: attribuendosi lo stesso nome del figlio di Óláfr e ricorrendo alla metafora del vessillifero, egli rivendicò un legame personale/familiare con il santo in analogia con i sovrani dell'XI secolo, di fatto rendendo superflua la mediazione ecclesiastica ma, in ultima analisi, facendo ugualmente derivare la propria legittimità da quel re eterno che nel XII secolo si identificava ormai con l'intera Norvegia.

Bibliografia

Fonti primarie

- Bernardo di Clairvaux, *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, a cura di C. D. Fonseca, in *Opere di san Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, I: *Trattati*, Milano 1984, pp. 425-483.
- M. Chase (ed.), *Einarr Skúlason's Geisli. A critical edition*, Toronto 2005.
- M. J. Driscoll (ed.), *Ágrip af Nóregskonungasögum*, London 2008.
- B. Einarsson (ed.), *Fagrskinna: Nóregs konunga tal*, Reykjavík 1985.
- I. Ekrem, L. B. Mortensen (eds.), *Historia Norwegie*, trans. by P. Fisher, Copenhagen 2003.
- E. Friedberg (ed.), *Decretum Gratiani*, in *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, Graz 1959.
- Leone IV, *Epistola I, «ad exercitum Francorum»*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 115, Paris 1852.
- G. Indrebø (ed.), *Gamal norsk homiliebok, cod. AM 619 4º*, Oslo 1931.
- Þ. Hauksson (ed.), *Sverris saga*, Reykjavík 2007.
- Ivo di Chartres, *Decretum*, cap. 87, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 161, Paris 1855.
- L. Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der Passio Olavi (mit kritischer edition)*, Leiden-Boston 2014.

⁷⁸ Questa, almeno, è l'immagine che emerge dalla *Sverris saga*: S. Bagge, *Kingship in medieval Norway*, cit., pp. 44-45.

C. Phelpstead (ed.), *A history of Norway and The passion and miracles of the Blessed Óláfr*, trans. D. Kunin, London 2001.

Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. B. Aðalbjarnarson, 3 voll., Reykjavík 2002.

Theodoricus, *De antiquitate regum Norwagiensium*, ed. E. Kraggerud, Oslo 2018.

E. Vandvik (ed.), *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*, Oslo 1959.

Þ Þórður I. Gudjónsson, Á. Jakobsson (ed.), *Morkinskinna*, 2 voll., Reykjavík 2011.

Fonti secondarie

G. Andenna, *Il papato e i Templari: intrecci tra approvazione canonica di regole ed esenzioni*, in G. Andenna, C.D. Fonseca, E. Filippini (a cura di), *I Templari. Grandezza e caduta della "militia Christi"*, Milano 2016, pp. 51-62.

T. M. Andersson, *Kings' Sagas (Konungasögur)*, in C. Clover, J. Lindow (eds.), *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*, Ithaca (NY)-London 1985, pp. 197-238.

H. Antonsson, *Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia*, in "Saga-book of the Viking society for northern research", 28 (2004), pp. 70-94.

S. Bagge, *Kingship in medieval Norway. Ideal and reality*, in H. Duchhardt et al. (eds.), *European monarchy. Its evolution and practise from Roman antiquity to modern times*, Stuttgart 1992, pp. 41-52.

S. Bagge, *Warrior, King, and Saint. The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson*, in "The Journal of English and Germanic Philology", 109 (2010), pp. 281-321.

B. Bandlien, *Civil war as holy war? Polyphonic discourses of warfare during the internal struggles in Norway in the twelfth century*, in R. Kotecki, C.S. Jensen, S. Bennett (eds.), *Christianity and War in Medieval East Central Europe and Scandinavia*, Amsterdam 2021, pp. 227-244.

- B. Bandlien, *A new Norse knighthood? The impact of the Templars in late twelfth-century Norway*, in T.M.S. Lehtonen et al. (eds.), *Medieval history writing and crusading ideology*, Tampere 2005, pp. 175-184.
- A. Barbero, *Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale*, in G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino 1994, pp. 125-140.
- K. Boden, *A re-examination of Middle Low German-Scandinavian language contact*, in "Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik", 60 (1993), pp. 292-306.
- G. Boni, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa: linee ricostruttive di una ricerca*, in "Ius ecclesiae", 24 (2012), pp. 325-348.
- P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 2002 (Chicago 1981).
- A. Calore, *Agostino e la teoria della "guerra giusta" (A proposito di Qu. 6,10)*, in A.A. Cassi (a cura di), *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli 2009, pp. 13-24.
- G. M. Cantarella, *Gregorio VII*, Roma 2018.
- F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Bologna 2014².
- F. Cardini, A. Musarra, *Il grande racconto delle crociate*, Bologna 2019.
- R. E. Cheadle, *Representations of Christ in Christian skaldic poetry*, PhD thesis, University College London 2015.
- G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura della Scandinavia. Uomini e mondi del Nord*, Milano 2015.
- S. Coviaux, *Saint Michel en Scandinavie au Moyen Age*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Atti del Congresso internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari 2007, pp. 63-80.
- S. Coviaux, *Saint Olaf. Un saint protecteur norvégien à la fin du Moyen Âge*, in "Cahiers de recherches médiévales et humanistes", 8 (2001), pp. 57-72 (URL: <https://crm.revues.org/384>).

- H. E. J. Cowdrey, *Bishop Ermenfrid of Sion and the Penitential Ordinance following the Battle of Hastings*, in "The Journal of Ecclesiastical History", 20 (1969), pp. 225-242.
- F. D'Angelo, *Da «rudes in fide» a devoti cristiani. Aspetti della devozione popolare in Norvegia nei secoli XI-XIII*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", 30 (2017), pp. 139-175.
- F. D'Angelo, *Il conflitto tra Olaf il Santo e Canuto il Grande nelle cronache e negli annali danesi dei secoli XII-XIV*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo", 117 (2015), pp. 289-316.
- F. D'Angelo, *Il primo re crociato. La spedizione di Sigurd in Terrasanta*, Roma - Bari 2021.
- F. D'Angelo, *«In extremo orbe terrarum». Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII*, Roma 2017.
- F. D'Angelo, *Innocenzo III e la Norvegia (1198-1216)*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 1 (2017), pp. 75-90.
- F. D'Angelo, *La fonte di Urðr. La Scandinavia, l'Europa, il Mediterraneo (secoli VIII-XIII)*, Viterbo 2021.
- F. D'Angelo, *«Mutatus est in alium virum»: il battesimo di Óláfr Haraldsson nelle saghe e nelle fonti latine*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", 81/2 (2015), pp. 480-490.
- F. D'Angelo, *«Noster predecessor David». La regalità davidica in Occidente tra XII e XIII secolo*, in "Anuario de Estudios Medievales", 46.2 (2016), pp. 591-615.
- F. D'Angelo, *Un miracolo problematico. La battaglia di Hlýrskógsheiðr e la tradizione agiografica su Óláfr inn helgi*, in *Riscritture agiografiche. La costruzione della santità regale in Scandinavia*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 17-18 ottobre 2018), Viterbo 2020, pp. 141-174.
- C. Del Zotto, *Dalla religione all'identità nazionale: i popoli del Nord*, in G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca (eds.), *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference* (Messina, 14-17 September 2009), Palermo 2013, I, pp. 453-468.
- C. Del Zotto, *Óláfr Tryggvason: Il re vichingo, Apostolo della Norvegia*, Roma 2021.

- C. Del Zotto, *Paradigmi agiografici nella storiografia medievale sulla conversione della Scandinavia*, in "Rivista di cultura classica e medioevale", 47 (2005), pp. 361-384.
- G. Didi-Huberman, R. Garbetta, M. Morgaine, *Saint Georges et le dragon: versions d'une légende*, Paris 1994.
- C. Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto 1996 (Princeton 1978).
- J. Flori, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna 2003 (Paris 2001).
- J. Flori, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la Chevalerie*, Genève 2010².
- R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles 1984.
- C. D. Fonseca, *Il "corpus normativ" dei Cavalieri del Tempio*, in G. Andenna, C.D. Fonseca, E. Filippini (a cura di), *I Templari. Grandezza e caduta della "militia Christi"*, Milano 2016, pp. 27-35.
- A. von Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Palermo 2004 (Tübingen 1905).
- K. Helle, *The Norwegian Kingdom: Succession Disputes and Consolidation*, in K. Helle (ed.), *The Cambridge History of Scandinavia*, v. I: *Prehistory to 1520*, Cambridge 2003, pp. 369-391.
- E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 2012² (Princeton 1957).
- E. H. Kantorowicz, *Pro patria mori in medieval political thought*, in "The American history review", 56.3 (1951), pp. 472-492.
- C. Krag, *The early unification of Norway*, in K. Helle (ed.), *The Cambridge History of Scandinavia*, cit., pp. 184-201.
- L. Lönnroth, *Sverrir's Dreams*, in "Scripta Islandica", 57 (2006), pp. 97-110.
- R. A. Markus, *Saint Augustine's Views on the "Just War"*, in W. J. Sheils (ed.), *The Church and War*, Oxford 1983, pp. 1-13
- A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze 1963.

- L. B. Mortensen, *Eystein and Passio Olavi: author, editor or project leader?*, in K. Bjørlykke et al. (eds.), *Eystein Erlendsson-Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, Trondheim 2013, pp. 77-85.
- A. Demurger, *I cavalieri di Cristo. Gli ordini religioso-militari del Medioevo*, Milano 2007 (Paris 2002).
- L. B. Mortensen, *Writing and speaking of St Olaf: national and social integration*, in H. Antonsson, I. Garipzanov (eds.), *Saints and their lives on the periphery: veneration of saints in Scandinavia and eastern Europe (c. 1000-1200)*, Turnhout 2010, pp. 207-218.
- H. Omdal, *Special languages and their social and functional dimensions I: socially dependent varieties*, in O. Bandle et al. (eds.), *The Nordic languages. An international handbook of the history of the North Germanic languages*, vol. II, Berlin-New York 2012, pp. 1933-1943.
- Å. Ommundsen, *The cult of saints in Norway before 1200*, in H. Antonsson, I. Garipzanov (eds.), *Saints and their lives on the periphery: veneration of saints in Scandinavia and eastern Europe (c. 1000-1200)*, Turnhout 2010, pp. 67-93.
- A. M. Orselli, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei romani (secoli VI-X)*, Milano 1993.
- G. Perta, *La vigilia della crociata. Christianitas e Terra Santa (1009-1095)*, Bari 2019.
- F. Prinz, *Clero e guerra nel medioevo*, Torino 1994 (Stuttgart 1971).
- J. Phillips, *Sacri guerrieri. La straordinaria storia delle crociate*, Roma-Bari 2011 (London 2009).
- J. Richard, *L'indulgence de croisade et le pèlerinages en Terre Sainte*, in *Il concilio di Piacenza e le crociate*, Piacenza 1996, pp. 213-233.
- P. Rousset, *Les origines et les caractères de la Première Croisade*, Neuchâtel 1945.
- L. Russo, *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia (1095-1291)*, Roma 2018.
- O. Sandaaker, *Mirakelet på Pezina-vollane*, in "Collegium medievale", 4.1 (1991), pp. 85-97.

- J. Skorzevska, *Family matters? The cultus of the Scandinavian royal martyrs*, in G. Steinsland et al. (eds.), *Ideology and power in the Viking and Middle Ages*, Leiden-Boston 2011, pp. 329-365.
- K. Skovgaard-Petersen, *A journey to the Promised Land. Crusading theology in the "Historia de profectione Danorum in Hierosolymam" (c. 1200)*, Copenhagen 2001.
- F.H. Russell, *The just war in the Middle Ages*, Cambridge 1975.
- V. Sibilio, *Le parole della prima Crociata*, Galatina 2004.
- I. Terranova, *Il Geisli tra agiografia ed encomio*, in C. Del Zotto (a cura di), *Riscritture agiografiche. La costruzione della santità regale in Scandinavia*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 17-18 ottobre 2018), Viterbo 2020, pp. 175-200.
- C. Tyerman, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino 2012 (London 2006).
- A. Vauchez, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989 (Rome 1981).
- G. M. Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna 2010.
- C. Walker, *The origins of the cult of Saint George*, in "Revue des études byzantines", 53 (1995), pp. 295-326.
- A. Winroth, *Decretum Gratiani and Eystein's Canones Nidrosienses*, in T. Iversen (ed.), *Archbishop Eystein as legislator. The European connection*, Trondheim 2011, pp. 76-84.