

Episcopalis libertas e rectitudo del principe cristiano in Anselmo di Canterbury. Tra consilium e diritto canonico

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. LIBERTAS ECCLESIAE E LIBERTÀ ANSELMIANA

Anselmo di Canterbury (1033-1109) è vissuto nella cosiddetta epoca della lotta per le investiture, inaugurata dall'azione risoluta del papa Gregorio VII, e spesso si è scritto di lui che l'intera sua esperienza episcopale è stata contrassegnata dall'assoluta dedizione all'ideale della *libertas ecclesiae*. L'arcivescovo Anselmo ha senza dubbio conosciuto le conseguenze del clima della lotta per le investiture: la sua coscienza di pastore entrò in rotta di collisione col potere secolare, sotto i regni di Guglielmo II ed Enrico I d'Inghilterra, e per due lunghi periodi fu esiliato dalla sua chiesa e condannato al ruolo di oppositore delle pretese di dominio in ambito ecclesiastico dei suoi sovrani.

Recentemente, sir Richard Southern, in un bellissimo libro che corona la sua lunga esistenza di storico di sant'Anselmo, ci ha indotto a riconsiderare sotto una lu-

ce diversa i rapporti tra la concezione della missione episcopale dell'arcivescovo di Canterbury e il contemporaneo ideale della *libertas ecclesiae*¹. Con questa formula, secondo lo studioso di Oxford, si vuole indicare «la libertà della Chiesa da tutte le interferenze laiche nelle nomine ecclesiastiche, nell'esercizio delle sue funzioni spirituali, nell'amministrazione dei suoi diritti temporali e delle sue proprietà e nell'immunità dei membri del clero dalla giurisdizione secolare... il concetto gregoriano di libertà era rivolto a procurare a una Chiesa clericale centralisticamente organizzata sotto la direzione papale la completa indipendenza dal controllo secolare»².

Bisogna riconoscere, come fa lo stesso Southern, che, se «il suo scopo principale era quello di assicurare l'indipendenza corporativa dell'intera organizzazione ecclesiastica in relazione a tutte le altre organizzazioni sociali», nondimeno la «*libertas ecclesiae* esprimeva un concetto che poteva essere adottato – e lo era – in vari gradi dagli altri gruppi all'interno dell'intero complesso delle organizzazioni sociali. In realtà il futuro della libertà europea è in larga misura uno sviluppo di questo concetto di libertà applicato a molti tipi di strutture corporative»³.

Sant'Anselmo, quando viene lanciato il programma della *libertas ecclesiae* da Gregorio VII, è ancora semplice priore nell'abbazia normanna di Le Bec. Nel suo ambiente, i suoi scritti riscuotono già i primi apprezzamenti, ma nel resto del mondo egli è ancora uno sconosciuto. Negli anni «caldi» della lotta per le investiture, tra il 1080 e il 1095, senza probabilmente avere nozione esatta delle idee e dei programmi che animavano le iniziative del papato a rivendicazione di uno spazio di libertà per la vita della Chiesa, egli viene elaborando una sua dottrina della libertà che alla fine trova esposizione nel *De libertate arbitrii*.

Per utilizzare ancora le parole del Southern, Anselmo «aveva raggiunto una definizione della volontà libera che non lasciava spazio per quella libertà di scelta che è considerata comunemente come il suo carattere essenziale. Definiva la libertà della volontà come la capacità di fare, sempre e solamente, la scelta giusta in accordo con la volontà di Dio. Il fondamento di questa libertà è un'amorevole accoglienza dei limiti creaturali all'interno dell'universo creato»⁴. Si pongono dunque due concezioni contrastanti della libertà: da una parte quella «anselmiana» della volontà individuale, dall'altra quella «gregoriana» dell'insieme corporativo. Esse certamente non si escludono a vicenda, ma altrettanto certamente «appartenevano a due diversi modi di pensare».

Nello stesso vocabolario anselmiano, tanto nelle opere quanto nell'epistolario, l'espressione «libertà della Chiesa» non figura fino a quando egli non l'apprende nei tre anni del suo primo esilio trascorso a Lione, ospite di uno dei gregoriani più intrattengenti, l'arcivescovo Ugo. Ancora nei primi anni del suo episcopato, prima dell'es-

¹ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998 (orig. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990), in particolare pp. 293-324.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 294.

⁴ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 293.

lio, l'accento di Anselmo era interamente posto «su una stretta adesione a quella libertà trascendente che giunge dalla sottomissione di tutte le aspirazioni individuali all'ordine eterno del piano divino».⁵ E, sul piano politico, «si era adattato alle pratiche che aveva trovato stabilite in Inghilterra, per quanto fossero contrarie alla *libertas ecclesiae* nel senso gregoriano dell'espressione».⁶

Anselmo non è un teorico del potere spirituale, nella sua vita pratica e intellettuale ha messo al primo posto la ricerca di Dio, ma ci pare che, sia dalle circostanze in cui visse la sua esperienza pastorale, sia dai suoi scritti, possano emergere quanto meno dei sicuri indizi di un'idea ricorrente del potere e della sua finalità.

Il dramma di Anselmo ci pare sia quello di chi cerca di comporre in un'ideale concordia la somma dei doveri che incombono sulla figura episcopale e primaziale, doveri che le determinazioni e la dialettica della storia tendono a divaricare e a rendere antinomici. In questo senso, egli, quando ha l'occasione di esprimersi sul potere, si richiama ad un'organicità ideale e morale nella quale ogni potere costituito ha il generale dovere di sentirsi cooperante con gli altri.

2. I DUE BUOI D'INGHILTERRA

È indubbio che l'impreparazione e il senso di indegnità che Anselmo percepisce all'atto della sua imprevista nomina ad arcivescovo di Canterbury lo abbia orientato in un primo tempo a guardare all'esperienza episcopale del suo antico maestro, Lanfranco di Pavia, come ad un esempio. L'epoca di Guglielmo il Conquistatore e dell'arcivescovo Lanfranco, secondo il racconto del suo segretario Eadmero, viene da Anselmo idealizzata con una metafora, che, se appare di una certa originalità tra quelle che l'epoca patristica e medievale ha escogitato per definire i rapporti tra istituzione spirituale e istituzione temporale, sembra tuttavia avere un'ascendenza ambrosiana.

Come sant'Ambrogio definiva l'operare suo e del fratello Satiro paragonabile e quello di una coppia di buoi che sotto un medesimo giogo arano il campo⁷, così Anselmo vede quello del re d'Inghilterra e dell'arcivescovo di Canterbury: «In Anglia due buoi, che stanno al di sopra di tutti, trainano quest'aratro guidandolo e lo guidano trainandolo, ossia il re e l'arcivescovo di Canterbury. Uno con la giustizia del secolo e il potere, l'altro con la dottrina divina e il magistero»⁸.

Se questa immagine dei poteri in Inghilterra sottintendeva l'ideale di una simmetrica e sincronica collaborazione tra le funzioni regia e arcivescovile, assegnando al re l'ambito della giustizia secolare e il potere di farla valere e all'arcivescovo l'ambito della parola di Dio e il potere di interpretarla e di insegnarla, essa era tuttavia

⁵ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 294.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *In excessu fratris Satyri*, I, 8, ed. Faller, CSEL 73, 1955, p. 213.

⁸ *Historia novorum in Anglia*, ed. M. Rule (Rolls Series 81), London 1884 [in seguito *HN*], p. 36.

percepita da Anselmo, appena nominato alla sede di Canterbury, nella realtà dei fatti alterata e difficilmente restaurabile, sia per la diversa qualità di Guglielmo II rispetto al padre, sia perché Anselmo si sentiva diverso da Lanfranco. Ai vescovi inglesi, che il 6 marzo 1093 acclamavano la sua elezione e lo forzavano ad accettare l'investitura, egli osservava: «Ma non riuscite a capire che cosa vi preparate a fare? State mettendo all'aratro sotto un unico giogo un indomito toro e una pecora vecchia e debole»⁹.

Era la realistica constatazione dello squilibrio in atto nel regno. L'*indomito toro*, Guglielmo II il Rufo, dalla morte di Lanfranco (1098) non aveva provveduto alla nomina di un nuovo arcivescovo e persegua un esercizio del potere indiscriminato utilizzando i beni della dotatissima Chiesa di Canterbury per finanziare le sue campagne militari. Da parte sua, poi, l'abate di Le Bec, che inaspettatamente, mentre si trovava in visita alle sue dipendenze inglesi, il re, minacciato da una grave infermità, aveva nominato arcivescovo, non si sente all'altezza di sostenere il giogo che fu di Lanfranco in condizioni ben diverse.

Quando, dopo ogni resistenza possibile, Anselmo si rassegnò ad assumere la carica come il male minore, non aveva tuttavia abbandonato la speranza di ristabilire l'ideale di una simmetrica collaborazione. In un colloquio col re, prima di essere ordinato vescovo, non rinunciò a esprimergli quali fossero, per lui, le condizioni per ristabilire l'ideale equilibrio dei poteri. Col tono di un invito personale, propose al Rufo la sua visione non solo delle diverse competenze del re e dell'arcivescovo di Canterbury, ma anche quali dovessero essere i loro reciproci rapporti personali: «A questo proposito, voglio che in ciò che concerne Dio e la cristianità tu ti affidi più che a ogni altro alla mia capacità di consigliare, e come io desidero avere te quale signore terreno e difensore, così anche desidero che tu mi consideri un padre spirituale che si prenda cura della tua anima»¹⁰.

3. IL DOVERE-DIRITTO DEL CONSILIO

In realtà Anselmo chiede molto di più di una semplice spartizione collaborativa di zone di influenza. E il *consilium* che egli pretende non vuole essere ridotto al consiglio dei numerosi consiglieri (nobili ed ecclesiastici) che non mancavano a corte. Il valore del consiglio è senza dubbio un valore desunto dalla tradizione monastica, dove niente si fa se non col consiglio supremo dell'abate. Anselmo manifesta continuamente l'idea che la condizione di vita nel monastero rappresenti la più felice forma di realizzazione della vita cristiana. La sua *forma mentis* monastica era certamente incline a proiettare i rapporti interni alla comunità anche all'esterno.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ HN, p. 40.

Come ha messo in luce Claudio Leonardi¹¹, la categoria del *consilium*, oltre a rappresentare un valore monastico, applicabile al contesto del «privato»¹², nell'epistolario arcivescovile di Anselmo assume un valore-chiave per comprendere la dimensione della sua profezia-in-atto. Il *consilium* sarebbe in questa prospettiva il riferimento per discernere se un'azione pubblica, che si svolge sul piano concreto delle opzioni storiche, convenga o no, per scegliere pubblicamente tra la convenienza umana e la convenienza divina. Non si tratterebbe più di considerare l'arcivescovo semplicemente come il depositario di una *divina doctrina* e di un *magisterium* tanto assoluti da non rapportarsi al piano delle concrete opzioni storico-pubbliche, restando semplice riferimento delle coscenze individuali, ma come il mediatore tra imperativo divino e storia. «Il *consilium* – conclude il Leonardi – consiste dunque nella scelta di quell'azione che serve al bene non personale e privato, ma al bene visibile di tutti, al bene della Chiesa come società storica»¹³. In questo senso, per Anselmo neppure l'autorità di un re eccepisce all'assioma: «Laddove chi è superiore è in veste di Cristo accolto con rispetto, ivi l'intera comunità è da Cristo guidata col consiglio, difesa e sorretta dal suo aiuto»¹⁴.

Anselmo vuole essere lo *spiritualis pater* del re e il *provisor* della sua anima, nel senso in cui l'abate lo è per i membri di una comunità monastica, esercitando quella medesima autorità spirituale quale si mostra nelle lettere di amicizia e di direzione delle anime soprattutto scritte nel suo periodo priorale e abbaziale.

Nel suo agire Anselmo non si sottrae agli obblighi feudali: arriva addirittura, in assenza del re e come suo principale barone, a farsi carico della difesa militare del regno minacciato di invasione. Ma, a differenza del re, non pensa che ci debba essere tra di loro solo questo tipo di rapporto di lealtà feudale, ma anche quello di una confidente amicizia: il re deve amare il suo arcivescovo come uno *spiritualis pater*, disinteressatamente e senza secondi fini (*gratis et honeste*). Questa è la condizione alla quale Anselmo e i beni della sua Chiesa, nei limiti del dovuto, possono considerarsi al servizio dei disegni regi¹⁵.

¹¹ *La profezia nell'epistolario di S. Anselmo*, in *Le mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII^e siècles*, Actes du Colloque International du CNRS (Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982), Éditions du CNRS, Paris 1984 (Études Anselmiennes - IV^e Session, Spicilegium Beccense II), pp. 383-401.

¹² Cui Anselmo, secondo Leonardi, si atterrebbe durante il periodo di Le Bec, nelle lettere di amicizia monastica.

¹³ *La profezia*, p. 388. Non ci sentiremmo di affermare (anche per ciò che metteremo in luce a proposito del *consilium* che Anselmo ritiene di dover chiedere al papa) che nell'atto di chi chiede *consilium* non sia implicata la dimensione del bene privato.

¹⁴ Ep. 199, in AL 2/1 (= ANSELMO D'AOSTA ARCIVESCOVO DI CANTERBURY, *Lettere*, tomo 1, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1990), pp. 250-251.

¹⁵ Secondo Eadmero, Anselmo ai colleghi vescovi: «Preoccupatevi maggiormente affinché [il re] mi ami disinteressatamente e senza secondi fini come arcivescovo di Canterbury e come suo padre spirituale, ed io per parte mia mi darò da fare per disporre, secondo quanto debbo, me stesso e i miei beni al servizio suo e dei suoi disegni» (HN, p. 51).

4. LEALTÀ VERSO IL RE E OBEDIENZA AL VICARIO DI PIETRO

Se nei rapporti con l'autorità regia Anselmo nutre l'ideale di una confidente collaborazione del potere secolare e del potere spirituale, senza dubbio illudendosi che si potesse verificare quanto, a suo modo di vedere, era avvenuto tra Guglielmo il Conquistatore e l'arcivescovo Lanfranco, come vescovo, e ancor più come metropolita, egli ha da rispettare un altro rapporto, che si configura in modo diverso, con l'autorità suprema della Chiesa. Questi due diversi rapporti, col re e col papa, sono designati, nel vocabolario anselmiano, con due termini distinti: mentre al re l'arcivescovo deve la *fides* (la fedeltà feudale), al papa invece deve *obedientia*.

Questa obbedienza al successore di Pietro è irrinunciabile per Anselmo. Già da prima della sua ordinazione episcopale, quand'era abate di Le Bec, con l'intera Francia, aveva riconosciuto come papa legittimo Urbano II, mentre il regno d'Anglia, con tutti i suoi vescovi, non ne riconosceva nessuno. È un problema che Anselmo pone subito in chiaro al re, prima della sua ordinazione:

«Anche riguardo al vescovo di Roma Urbano – dice l'arcivescovo eletto al re nel colloquio di Rochester del luglio 1093 – che finora non hai riconosciuto come apostolico, mentre io l'ho già riconosciuto e riconosco e voglio riservargli la debita obbedienza e soggezione, ti raccomando di essere cauto affinché da questa questione non sorga in futuro un qualche scandalo»¹⁶.

Naturalmente qui Anselmo cercava di far tornare sui suoi passi Guglielmo II e di fargli annullare la sua nomina. Ma si scorge anche l'istanza di quella libertà che per Anselmo si identifica con la rettitudine della volontà. Certo questa interiore determinazione non scompare quando Anselmo alla fine, condizionato da numerosi e insistiti appelli che provenivano dai vari settori della Chiesa inglese e in particolare dalla comunità monastica di Canterbury, accetta di diventare arcivescovo. Il nodo della libertà di obbedienza alla santa sede non è sciolto e si ripropone in termini drammatici a poco più di un anno dall'ordinazione episcopale, nell'assemblea di Rockingham nel febbraio 1095. Anselmo sa che, insediato in una sede metropolitana, deve richiedere il pallio, segno di un particolare vincolo con la sede apostolica, e recarsi a Roma per riceverlo direttamente dalle mani del papa. La questione già posta al re della compatibilità tra l'*obedientia* alla sede apostolica e la *fides* dovuta al re raggiunge un momento critico.

Il re poteva avere anche le sue ragioni di non riconoscere l'autorità del papa, mentre per Anselmo la professione di obbedienza al papa era un dovere che non poteva essere intralciato o impedito – e in questo senso parte essenziale di quella che Anselmo stesso chiamerà *episcopalis libertas* -, ma anche un dovere che poteva rendersi compatibile con la *fides* dovuta allo stesso re. Riporto tre brevi passi della *Historia Novorum* che evidenziano le posizioni nel conflitto.

- Quando Anselmo non può fare a meno di ritornare sul nodo lasciato irrisolto, la reazione del re è molto forte: «Che anzi, disse, se tu nel mio regno accogli come pa-

¹⁶ HN, p. 40.

pa lo stesso Urbano, o qualsiasi altro, prescindendo dalla mia scelta e dalla mia autorità, o se dopo averlo accolto lo confermi, tu lo fai contro la fedeltà che mi devi, e in ciò non mi offendì meno che se tentassi di togliermi la corona. Sappi pertanto che nel mio regno non avrai più nessuna parte, a meno che non abbia avuto la certezza che tu per assecondare il mio desiderio con aperte asserzioni avrai negato di essere soggetto a ogni tipo di obbedienza nei confronti di quell'Urbano di cui si parla»¹⁷.

- Anselmo interroga i suoi colleghi vescovi, proponendo l'esatto dilemma:

«Potrei, fatta salva la fedeltà nei confronti del re, ugualmente mantenere obbedienza alla sede apostolica?»¹⁸.

• Infine Anselmo respinge l'alternativa tra l'*obedientia* che qualsiasi metropolita deve al papa e la *fides* che l'arcivescovo di Canterbury deve al re come suo *terrenus dominus*:

«È per me grave rinnegare, con atto di disprezzo, il vicario di Pietro, grave ugualmente violare la fedeltà che promisi di osservare al re secondo la volontà di Dio, ma è nondimeno grave ciò che viene affermato, che cioè mi sarebbe impossibile mantenere una delle due cose senza violare l'altra»¹⁹.

L'obbedienza al vicario di Pietro e la lealtà al potere regio sono entrambi doveri, e pertanto per Anselmo non alternativi. Il caso di conflitto deriva dalla non percezione dei loro diversi piani, lo spirituale e il temporale. C'è, per Anselmo, una missione propria del successore di Pietro che nessun potere secolare può pretendere di assolvere o di subordinare alle proprie esigenze. Anselmo cita il Vangelo secondo Matteo (16,18-19) e aggiunge che quel potere connesso con le «chiavi del regno dei cieli» non è dato «a nessun tipo di imperatore, a nessun re, non a un duca, non a un conte», ma «principalmente al vicario del beato Pietro e mediante lui (*per ipsum*) agli altri vescovi che tengono il posto degli apostoli»²⁰.

La condizione episcopale in quanto tale pone dunque dei limiti al dovere di «essere sudditi e servire i principi della terra (*subdi ac ministrare terrenis principibus*)»²¹. Anselmo esibisce chiaramente la distinzione tra il suo essere suddito e il suo essere vescovo. In quanto vescovo che si occupa della «cose di Dio» deve obbedienza al papa, ma «nelle faccende che di diritto competono alla dignità terrena del mio signore re, gli riserverò per quanto ne è capace la mia sensibilità un consiglio ispirato alla lealtà e aiuto»²².

Ma questa distinzione stessa, nonostante le dichiarazioni di lealtà, scandalizza e indigna i suoi stessi colleghi vescovi e i nobili, al punto – riferisce Eadmero – che per questo sembravano considerarlo «reo di morte»²³. In realtà, nel clima e nell'ideo-

¹⁷ HN, p. 54.

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 56.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

logia gregoriana, l'obbedienza al papa, che per Anselmo non è altro che qualcosa di coessenziale alla episcopalità, evocava ben oltre quello che per l'arcivescovo di Canterbury sembrava ecclesiologicamente indispensabile. Abbiamo già ricordato, con le parole del Southern, come il programma gregoriano fosse «rivolto a procurare a una Chiesa clericale centralisticamente organizzata sotto la direzione papale la completa indipendenza dal controllo secolare». Ma, al contrario, la comunione con Roma non è sentita da Anselmo come estromissione del potere secolare dall'opera stessa di riforma della Chiesa. Al legato pontificio Gualtiero di Albano che, dopo aver condotto a termine le trattative per il riconoscimento di Urbano II da parte dell'Inghilterra e per il conferimento del pallio ad Anselmo, lo sollecita a intraprendere in assenza del re un'opera di riforma, egli risponde di non ritenere che alcuna riforma in Inghilterra sia mai possibile senza la collaborazione di ogni potere, e soprattutto di quello del re, che, in quel momento in campagna militare nel Nord, gli aveva affidata la difesa del regno²⁴.

In ordine alla possibilità di esercitare liberamente il suo episcopato, possiamo dire di intravedere come tre diversi momenti, almeno nei primi anni da vescovo. Innanzitutto l'illusione di poter avere la «libertà» che era di Lanfranco sotto Guglielmo il Conquistatore e di vedersi riconosciuto dal Rufo il ruolo di chi, nelle cose di Dio, elargisce il suo *consilium*. In secondo luogo, la libertà di poter professare l'*oboedientia* che un metropolita deve direttamente al vicario di Pietro. In terzo luogo, la possibilità di accedere al *consilium* dell'Apostolico, al quale Anselmo vuole ricorrere quando percepisce, dopo i primi quattro anni di episcopato, che per lui, incapace di fronte all'insensibilità del re di mettere anche solo le premesse per una riforma della Chiesa inglese, non resta che chiedere di essere esonerato dall'incarico.

Nelle circostanze, un'*oboedientia* gerarchica al papa, che Anselmo pure concepisce come non esattamente coincidente col vincolo pensato dai «gregoriani», e una *fides* nel confronti del re, intesa come compatibile con la libertà del vescovo, non potevano essere congiunte. Dai gregoriani, per la sua lealtà ad una monarchia che aveva rifiutato il vincolo con Roma, Anselmo poteva essere considerato come solidale con gli scismatici. Di questa accusa è precisamente fatto segno dal legato Gualtiero. D'altra parte, la corte e gli altri suoi colleghi vescovi inglesi lo ritenevano colpevole di lesa maestà per l'insistita istanza di comunione con una sede apostolica, che il re fino all'arrivo del legato e del pallio non riconosceva neppure e anche in seguito non lo fu pienamente.

5. LA LIBERTÀ EPISCOPALE E IL *CONSILIJUM* DEL ROMANO PONTEFICE

All'origine della reazione di Anselmo non sta il concetto gregoriano della *libertas ecclesiae* che, secondo il Southern, egli comincia a conoscere bene solo durante il primo esilio di Lione (1099-1100). Infatti, prima, l'espressione, che sintetizzava

²⁴ Cfr. Ep. 191, in 2/1, pp. 228-231; e anche Ep. 192, *ivi*, pp. 230-237.

il linguaggio dei riformatori gregoriani, è assente in Anselmo. Resta problematico se a partire dal suo esilio abbia accolto «la struttura teoretica che la loro espressione pre-diletta... indicava o se invece abbia adottato l'espressione solo per usarla in circostanze eccezionali e per ragioni speciali»²⁵. Spetta a Inos Biffi di aver sottolineato che vi è un'altra espressione che appare nel vocabolario anselmiano: *episcopalis libertas*²⁶, utile a specificare il concetto di libertà come *rectitudo* nella sua valenza ecclesiastico-politica, e quindi a distinguere la posizione anselmiana dalla *libertas ecclesiae* di matrice ildebrandina.

Nella prima fase del suo episcopato (1093-1099), l'*episcopalis libertas* di cui Anselmo lamenta la privazione al papa²⁷ non è che il dovere-diritto che il vescovo ha di esercitare il suo *consilium*, nell'ambito delle «cose di Dio», all'interno dell'assetto dei poteri costituiti, per il bene del popolo cristiano. La privazione di questa libertà di per sé non dipende dalla mancanza di un organico rapporto con una centrale organizzativa della cristianità, ma piuttosto dal volere del re che si oppone ad assecondare e promuovere una riforma della Chiesa con un opportuno concilio. Quello che è un dovere-diritto viene inibito nel versante del diritto, producendo in Anselmo quella frustrazione che confida a Urbano II: «Son già trascorsi quattro anni dacché sono arcivescovo; e, non solo non ne ho tratto alcun frutto, ma sono vissuto inutilmente, tra infinite e detestabili afflizioni spirituali, al punto di desiderare ogni giorno di morire al di fuori dei confini dell'Anglia anziché vivere lì»²⁸.

Il re non si piega a quella che per Anselmo è *simplex rectitudo*, e all'arcivescovo si pone un problema di coscienza e la necessità di un *consilium*, che egli non può ottenere dai suoi colleghi vescovi, interamente proni alle volontà del sovrano. Il ricorso al *consilium*, in spirito di fraternità o di confidenza filiale, è un carattere del costume monastico, connaturato nell'ex monaco, e quello che Anselmo vuole dal papa, riconoscendogli la suprema paternità nella Chiesa di Cristo, è appunto il *consilium*: «Non ci sfugge, reverendo signore e amabile padre, che nostro Signor Gesù Cristo ha nella sua Chiesa innalzato vostra Santità per dare consiglio e soccorso a chi, anelando alla pace della patria celeste, è soggetto nell'esilio di questo mondo al travaglio di molteplici tribolazioni»²⁹.

C'è una relazione tra *consilium* e *obedientia*, che Anselmo aveva ben chiaro fin dal suo periodo monastico. Aveva scritto: «a nessuno potreste più convenientemente chiedere consiglio... se non a colui cui dovete obbedienza»³⁰.

²⁵ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, p. 294.

²⁶ AL 2/1, pp. 69-72. Di I. BIFFI, si vedano anche tutti i saggi su Anselmo raccolti in *Protagonisti del Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996. «In quel paese scorgevo in effetti molti abusi che, da un lato, era mio dovere non tollerare, dall'altro, non potevo correggere colla libertà che si addice a un vescovo» (Ep. 206, *ivi*, pp. 264-267).

²⁷ Ep. 206.

²⁸ *Ivi*, pp. 264-265.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ep. 73, in AL 1 (= ANSELMO D'AOSTA PRIORE E ABATE DEL BEC, *Lettere*, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1988), pp. 264-265.

Il conflitto interiore che l'arcivescovo di Canterbury, nell'impotenza della sua azione, sente acuto non ha per nulla la sua causa nell'impossibilità di ottemperare, nel contesto inglese, a decreti o direttive papali, quanto invece proprio nella negazione pratica del suo diritto-dovere di esercitare in pienezza il suo ufficio di vescovo. Questa libertà cui aspira Anselmo, formalmente diversa da quella corporativa vantata dai fautori della *libertas ecclesiae*, sembra essere in gioco. La questione delle investiture, già condannate e indicate come ostacolo principale alla *libertas ecclesiae* da un decreto del 1075 di Gregorio VII, non sembra neppure sfiorare la coscienza di Anselmo, almeno in questa fase del suo episcopato.

Il problema, in Anselmo, si porrà più tardi, quando l'arcivescovo di Canterbury nel concilio romano del 1099 vedrà il papa stigmatizzare la pratica delle investiture e dell'omaggio feudale e pronunciare un esplicito divieto che ciò avvenisse in Inghilterra. Condividendo o meno questa direttiva, Anselmo da quel momento non potrà non farne un motivo di quell'obbedienza che egli doveva al vicario di Pietro. I suoi rapporti con Enrico I saranno contrassegnati proprio da questa problematica di fondo, e il secondo esilio ha la sua causa in una incondizionata obbedienza da parte di Anselmo ai divieti del concilio del 1099. Ma nella sua prima fase Anselmo è adattato a un sistema in cui non è contestata la legittimità delle investiture, ed egli reagisce piuttosto contro un atteggiamento che, a suo giudizio, rappresenta una patologia, contingente e non strutturale, dei rapporti feudali, grazie alla quale il re concepiva la funzione episcopale in modo esclusivamente utilitario, come *servilis conditio*, senza concedere di fatto ai vescovi il necessario spazio di libertà, sia nel disporre dei propri beni³¹, sia nello svolgere efficacemente la missione propria come guida morale della Chiesa³². Anselmo anzi, piuttosto che insorgere contro le investiture, lamenta come un grande male il fatto che Guglielmo II, per rafforzare il suo potere, non procedesse alle investiture, lasciando vacanti le sedi abbaziali³³. Per evitare confusioni su questo punto, ci pare che sia opportuno, anziché abusare dell'espressione *libertas ecclesiae*, utilizzare quella che si ritrova nello stesso Anselmo di *episcopalis libertas*.

È appunto la negazione di questa libertà che Anselmo, nella lettera 206, inviata a Urbano II da Lione all'inizio del 1098, indica come l'origine dell'intollerabilità della sua situazione. Il suo desiderio è che la sua anima sia sciolta dall'ufficio episcopale rivelatosi sterile, per riappropriarsi di un'altra libertà, quella di servire Dio nella tranquillità di un monastero («...vogliate sciogliere la mia anima dalle catene d'una così pesante schiavitù, e farle riavere la libertà di servire pacificamente Dio»). Nell'impotenza dettata dalla situazione, c'è un diritto per cui Anselmo combatte: appellarsi al *consilium* del vicario di Pietro, una libertà che gli è a lungo negata dal re. Ma

³¹ Cfr. HN, pp. 43-44, dove, mentre Anselmo intende l'oblazione di denaro utile al re come atto di *amicula libertas* e non di *servilis conditio* (p. 44), gli ispiratori del re vedono nella somma troppo esigua offerta da Anselmo una mancanza dell'*honor* dovuto al benefattore che lo aveva eletto alla sede di Canterbury.

³² Cfr. HN, pp. 48-49, in cui l'urgenza, sentita da Anselmo, di una convocazione di un concilio per la riforma morale del regno, è irrisa dal sovrano.

³³ Cfr. HN, pp. 49-50.

non deve sfuggire che dal papa Anselmo si attende un consiglio che riguarda il dramma della sua coscienza, dibattuta tra una *episcopalis libertas* inibita nel suo esercizio e l'impedimento a servire liberamente Dio nella tranquillità del chiostro secondo la sua indole.

Questo diritto alla consultazione del romano pontefice, di là da ogni ideologia di stampo gregoriano e di là anche dall'ottica monastica che lega obbedienza e consiglio, ha un indubbio fondamento teologico, che riflette la coerenza della *rectitudo* anselmiana. Anselmo, secondo Eadmero, rimproverava non solo i suoi colleghi vescovi, ma anche i principi laici di non aver chiaro il piano gerarchico della Chiesa: «Mentre voi, che siete pastori del popolo cristiano, e voi, che siete chiamati principi dei popoli, volete dare a me, che sono vostro padre, un consiglio unicamente conforme alla volontà di un uomo (ossia il re), io ricorrerò al sommo pastore e principe di tutti, all'angelo del gran consiglio, e, nell'incombenza mia, anzi sua e della Chiesa, riceverò da lui il consiglio da seguire»³⁴. Ma che cosa significa, in concreto e nella situazione, rivolgersi al consiglio divino? Significa avere chiaro, come risulta dal Vangelo, che il potere di edificare la Chiesa Cristo lo ha dato «principalmente a Pietro»: «Come riteniamo dette queste cose principalmente al beato Pietro e in lui agli altri apostoli, così le riteniamo dette principalmente al vicario del beato Pietro e per mezzo di lui agli altri vescovi che fanno le veci degli apostoli»³⁵.

6. LA RETTITUDINE DEI PRÌNCIPI CRISTIANI

Il senso di questa organicità, di cui Anselmo è convinto dai propri fondamenti teologici, trova un riscontro nei pensieri che egli esprime nella sua corrispondenza epistolare con i principi cristiani.

L'*oboedientia* al vicario di Pietro non è solo elemento della *rectitudo* dei vescovi, ma anche di quella dei responsabili laici dei popoli. Scrive al conte Roberto di Fiandra: «È in ogni caso indubitabile che, chi non obbedisce ai decreti del romano pontefice in quanto promulgati in difesa della religione cristiana, disobeisce all'apostolo Pietro, di cui quegli è vicario, né è di quel gregge che Dio gli ha affidato»³⁶. E al conte Umberto di Savoia: quando i principi «rifiutano di obbedire ai decreti dell'Apostolico, che questi promulga a sostegno della fede cristiana, mostrano senza dubbio di voler disobbedire, nella persona del suo vicario, all'apostolo Pietro, anzi a Cristo Signore, che a Pietro affidò la sua Chiesa»³⁷.

Il dovere (*rectitudo*) dei principi cristiani è delineato da Anselmo specialmente in alcune lettere che egli inviò a Baldovino, re di Gerusalemme (Epp. 235; 324), alla regina Matilde d'Inghilterra (Epp. 243; 246; 296), al principe conte Roberto di Fian-

³⁴ Cfr. HN, p. 57.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ep. 248, in AL 2/1, pp. 362-363.

³⁷ Ep. 262, in *Ivi*, pp. 396-397.

dra (Epp. 180; 248), a Umberto conte marchese di Savoia, al re di Scozia Alessandro (Ep. 413). Occorre avvertire che queste testimonianze sono per lo più relative al periodo in cui, dopo la sua prima esperienza episcopale, dopo il decreto del 1099 e dopo i primi urti con Enrico I, si è chiarita in Anselmo l'insidia delle investiture e della lungimiranza delle sentenze papali. Anche nel vocabolario di Anselmo è ormai entrata l'espressione *libertas ecclesiae*, cui si è familiarizzato durante il primo esilio. L'*obedientia* alla sede apostolica non è più solo definita dalla imprescindibilità del *councilium*, ma dalla rigorosa applicazione dei decreti apostolici, primo fra tutti quello che proibisce le investiture.

Nella prima lettera a Roberto di Fiandra, scritta probabilmente come augurio all'inizio del suo principato, Anselmo mette in luce come la *iustitia* sia il valore su cui si deve imperniare l'esercizio della *potentia* terrena e come dalla giustizia non possa dissociarsi la *misericordia*.³⁸ È significativo che questa indissociabilità di giustizia e misericordia sia la stessa che Anselmo concepisce nell'ideale del potere abbatiale. All'abate Paolo di St. Albans, fin dal periodo di Le Bec, egli scriveva: «*Studiatevi* dunque di essere apprezzato da ognuno grazie alla mansuetudine e alla misericordia, anziché essere temuti per un senso di giustizia troppo arcigno e per nulla disposto al perdono. Si rallegrino di essere stati affidati a un padre e a un pastore gli uomini d'ogni ceto rimessi nelle vostre mani; né paventino di essere stati consegnati a un tiranno e a un duro censore. Sian lieti i congiunti che sia loro venuto da Dio un consigliere e un soccorritore; né si dolgano che, dal lato sinistro, sia penetrato un assalitore o un persecutore di beni altrui»³⁹.

Nella sua seconda lettera allo stesso Roberto, Anselmo lo elogia come *bonum exemplum aliis principibus* in quanto si sforzava di applicare le norme sulle investiture. Favorire le disposizioni del vicario di Pietro, promuovendo lo zelo religioso nella cristianità, è obbedienza a Dio, non all'uomo, e concreto segno dell'amore alla Chiesa, sua sposa. Il dovere di operare per la *libertas ecclesiae* non è concorrenziale alla *dignitas* del principe cristiano: «non pensiate mai che la dignità di vostra Altezza sia smisurata con l'amare e il difendere la libertà della sposa di Dio, la Chiesa vostra madre, non crediate di umiliarvi coll'esaltarla; non riteniate di indebolirvi coll'irrobustirla»⁴⁰.

Nella lettera a Umberto di Savoia, si sottolinea che la Chiesa è affidata ai principi da Dio, come ad avvocati che la devono proteggere (*ut ad advocatis ad tutiō nem*). La Chiesa che è nei loro dominî non deve essere considerata oggetto di *haereditaria dominatio*, ma di *haereditaria reverentia et tutiō*⁴¹. E lo stesso concetto è ripetuto alla contessa Clemenza di Fiandra, sposa di Roberto: «Se sono cristiani – i principi non devono ritenere che la sposa di Dio e madre loro sia stata loro data alla stregua di un possesso ereditario, ma affidata a loro da Dio al fine di essere suoi degno coeredi col dovere di rispettarla e di proteggerla»⁴².

³⁸ Ep. 180, in AL 2/1, pp. 206-209.

³⁹ Ep. 80, in AL 1, pp. 278-279.

⁴⁰ Ep. 248, in AL 2/1, pp. 362-363.

⁴¹ Ep. 262, in *Ivi*, pp. 396-397.

⁴² Ep. 249, in *Ivi*, pp. 364-365.

Regnare secundum Dei voluntatem: è il monito che Anselmo indirizza a Baldovino di Gerusalemme. Ciò implica la coscienza che la Chiesa non è data per essere al servizio di un signore, ma gli è affidata come ad un avvocato e difensore: «Dio desidera che la sua sposa sia non serva ma libera. Quanti, come i figli la madre, la trattano con onore mostrano d'esser davvero suoi figli e figli di Dio. Ma quanti come su una schiava esercitano su di essa la loro signoria, si comportano non da figli ma da estranei, e a ragione son perciò privati dell'eredità e della dote che a quella è stata promessa»⁴³.

Al re Alessandro di Scozia Anselmo prospetta l'ideale di un'armonica composizione della *virtutum constantia* e della *fortitudo regia*: «A tali condizioni i re rettamente governano: allorché vivono in conformità al volere di Dio e lui servono con giusto timore; allorché, esercitando il governo di se stessi, non si sottomettono ai vizi, ma con fermo coraggio ne respingono il fastidioso assalto. S'accordano a meraviglia, in un re, regale coraggio e fermezza nelle virtù»⁴⁴. Anche questo accenno alla *conversio morum* dei principi, significativo di una concezione della dignità del potere misurata sulla dignità morale, che è la *rectitudo* di chi vive *secundum voluntatem Dei*, si può accostare alle qualità che anche i buoni abati debbono avere⁴⁵.

Infine, rivolgendosi alle spose dei principi, Anselmo assegna loro il ruolo di coscienza cristiana del potere. Sia alla regina Matilde (Epp. 246; 296), sia alla contessa Clemenza, egli raccomanda che ispirino ai propri consorti il giusto atteggiamento nei confronti della Chiesa: «Spetta a voi, amabile signora e figlia carissima, istillare sovente ciò... in ogni occasione opportuna e non opportuna nell'animo di vostro marito, e provvedere a che mostri di essere non signore ma patrono, non figliastro ma vero figlio della Chiesa».⁴⁶

7. CONCLUSIONE

In conclusione di questo rapido *excursus* nel pensiero di Anselmo relativo alla libertà del vescovo e al potere dei principi laici, vorremmo fissare i seguenti punti.

- In Anselmo non c'è un pensiero teorizzante sui rapporti tra potere ecclesiastico e potere secolare. Le concezioni che esprime, almeno nella sua prima fase episcopale, si rifanno a due modelli identificabili: quello del governo abbaziale, da lui esercitato per una quindicina d'anni, e quello dell'arcivescovo Lanfranco, suo predecessore. Essi sono modelli di comportamento che si muovono in una logica che non è quella dei riformatori gregoriani.

- Si nota, sempre nei primi tempi del suo episcopato, una sottovalutazione dei decreti emanati dalla santa sede in tema di investiture o forse un realismo che gli faceva ritenere inapplicabili in Inghilterra i programmi gregoriani.

⁴³ Ep. 235, in AL 2/1, pp. 338-339.

⁴⁴ Ep. 413, in AL 2/2 (= ANSELMO D'AOSTA ARCIVESCOVO DI CANTERBURY, *Lettore*, tomo 2, a cura di I. BIFFI - C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1993), pp. 390-393.

⁴⁵ Cfr. Ep. 80, in AL 1, pp. 278-281.

⁴⁶ Ep. 249, in AL 2/1, pp. 364-365.

• Solo a partire dal primo esilio Anselmo, e soprattutto nei rapporti con Enrico II, avverte l'importanza della lotta contro le investiture e contro i vincoli feudali cui erano tenuti i vescovi.

• Per conto suo egli sembra approdarvi attraverso l'esperienza della negazione della *episcopalis libertas* e attraverso la risorsa del suo diritto, come vescovo, a un *consilium* da parte del papa.

• Anselmo appare ben lungi dal manifestare un'idea teocratica del potere, se con questa espressione si intende il programma ildebrandino di una giurisdizione del potere centrale della Chiesa romana sull'intera cristianità. Quando egli si esprime sulla libertà della Chiesa, lo fa sempre con un senso di organicità, in cui il primato dello spirituale è presentato come forza di coinvolgimento e di ispirazione degli stessi capi temporali dei popoli. La sottolineatura di questo primato dello spirituale è intesa a responsabilizzare gli stessi responsabili politici con un richiamo escatologico. Nelle lettere ai principi ricorre continuamente, col tema del dovere al rispetto della Chiesa come sposa di Dio e madre dei cristiani, anche il tema del giudizio ultrastorico per i responsabili dei popoli.

• Se in Anselmo non c'è una teoria politica, c'è tuttavia una teologia del potere secolare, che mutua più di un aspetto dal suo pensiero sul governo monastico e da un ideale del potere come servizio nella giustizia e nella misericordia. Essa ha come presupposto la sua idea della libertà come *rectitudo* della volontà.

• I ruoli dei poteri secolare e spirituale sono ben chiari; sono chiari tanto i doveri del re verso l'arcivescovo di Canterbury quanto quelli di questo verso il suo *terrenus dominus*. Ma il fine di entrambi deve essere convergente e simmetrico – proprio secondo la metafora iniziale della coppia di buoi – e deve riguardare il bene della *christianitas*, che non può prescindere dalla libertà della Sposa di Dio.

Riassunto

Il contributo prende in considerazione il tema della libertà episcopale e del potere dei principi laici in rapporto alla Chiesa, così come si configura nel pensiero e nella prassi di sant'Anselmo arcivescovo di Canterbury. Anselmo, indipendentemente dal programma riformatore gregoriano della *libertas ecclesiae*, ha una sua idea dei rapporti tra episcopato e potere secolare. Quando egli si esprime sulla libertà della Chiesa, lo fa sempre con un senso di organicità, in cui il primato dello spirituale è presentato come forza di coinvolgimento e di ispirazione degli stessi capi temporali dei popoli.

In Anselmo non si riscontra una teoria specificamente politica, c'è tuttavia una teologia del potere secolare, che mutua più di un aspetto del suo pensiero sul governo monastico e dà un ideale del potere come servizio nella giustizia e nella misericordia. La sua azione - e il senso dei suoi due esilî - non ha tanto come presupposto la condivisione dell'ideologia o del programma gregoriano di una giurisdizione del potere centrale della Chiesa sull'intera cristianità, ma una più profonda idea della libertà come *rectitudo* della volontà, di conformazione alla legge divina.

Di qui la percezione assoluta del dovere-diritto per un vescovo di chiedere *consilium* al successore di Pietro, ma anche l'utopia che tra pastore e principe si instauri il senso di una collaborazione che, in primo luogo, abbia di mira l'edificazione del regno di Dio.

Summary

The contribution considers the theme of episcopal liberty and of power of laical princes in relation to the Church, formed in thought and praxis of Saint Anselm, archbishop of Canterbury. Anselm has, independently from the Gregorian reformer program of *libertas ecclesiae*, his own idea on relations between episcopacy and wordly power. Whenever he expresses himself on the liberty of the Church, he always does it with a sense of organic unity in which the spiritual primacy is presented as involving and inspiring strength for the same temporal nation leaders.

One doesn't find a specifically political theory in Anselm, but still there is a theology of the secular power, which lends more then one aspect of his thought on monastic government and gives an ideal of power as service in justice and in mercy. His action - and the sense of his two exiles - has not so much the sharing of ideology or of Gregorian program of a jurisdiction of Church's central power on total Christianity as presupposition, but a deeper idea of liberty as *rectitudo* of will, of conformation to divine law.

Hence, for a bishop, the absolute perception of the duty-right to ask Peter's successor for *consilium*, but also the utopia that a cooperation's sense between minister and prince, aiming in first place at the edification of God's kingdom, could be established.