

DILECTO DILECTUS, AMICO AMICUS, FRATRI FRATER: L'EPISTOLARIO BECCENSE DI ANSELMO D'AOSTA

SOMMARIO: 1. La tradizione manoscritta; 2. Tra autobiografia e dottrina; 3. Magistero Monastico; 4. Il linguaggio dell'amicizia.

La pubblicazione del primo volume dell'edizione bilingue (latino-italiano) delle opere di Anselmo d'Aosta, patrocinata dalla Presidenza del Consiglio regionale della Valle d'Aosta e curata da Inos Biffi e Costante Marabelli, offre l'occasione per una rivisitazione, molto utile al fine di una valutazione complessiva dell'opera anselmiana, delle *Lettere* che Anselmo scrisse tra il 1070 e il 1093, ossia durante gli anni in cui fu prima priore e poi abate dell'abbazia benedettina di Le Bec, in Bretagna⁽¹⁾.

Nel gruppo delle *Lettere scritte quale priore del Bec* sono pubblicate 87 epistole; altre 60 rientrano tra le *Lettere scritte quale abate del Bec* (numerate da 89 a 147). La numerazione e il testo latino delle lettere riprodotte e tradotte corrispondono all'edizione dello Schmitt, mentre sono presentate in un'*Appendice* le varianti relative ai manoscritti più significativi. Nella raccolta figurano anche alcune lettere indirizzate ad Anselmo da altri personaggi, p. es. da Lanfranco (ep.30) o dal papa Gregorio (ep.102) o dal papa Urbano (ep.125); il testo latino delle lettere di cui Anselmo è destinatario viene presentato in corsivo, in modo da eliminare ogni rischio di confusione. Ciascuna lettera dell'epistolario è corredata da una nota in cui si cerca di fissare la data di composizione, si precisano il destinatario, le citazioni testuali e le persone nominate, viene infine data notizia delle circostanze peculiari che hanno originato la stesura della missiva.

(1) ANSELMO D'AOSTA, *Lettere, 1. Priore e abate del Bec* (d'ora in avanti: AL1). Introduzioni di G. Picasso, I. Biffi, R.W. Southern; traduzione di A. Granata; note di C. Marabelli. Ed. Jaca Book, Milano 1988. Un vol. di pp. 454. Il testo latino delle Lettere è preso dall'edizione di F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Opera Omnia*, III-V, Edinburgh 1946-51.

1. La tradizione manoscritta

Gli studi moderni relativi alla tradizione manoscritta delle lettere anselmiane composte tra il 1070 e il 1093 sono quelli di A. Wilmart (1931), F.S. Schmitt (1931-1955), di W. Fröhlich (1983-84); su di questi si basa R.W. Southern per redigere il suo contributo, presentato come Introduzione al volume di cui stiamo parlando, intitolato *La tradizione delle Lettere di Anselmo, priore e abate del Bec* (pp. 89-98). Southern descrive anzitutto le principali raccolte manoscritte: 1) Ms. Cotton Nero A VII (N), del British Museum, redatto non molto tempo dopo il 1092, contenente 96 lettere del periodo beccense; 2) Ms. 224, London, Lambeth Palace (M), redatto da Guglielmo di Malmesbury tra il 1122 e il 1125, utilizzando N e completando la raccolta con una ricerca personale negli archivi di Canterbury, che Guglielmo visitò in due diverse occasioni; 3) Tre Mss.: a) Paris, Bibl.Nat., Lat. 14762 (V), del sec. XIII; b) London, British Museum, Cotton Claudius A.XI(C); c) Cambridge, Corpus Christi College 135 (E). Questi tre mss. hanno, con scarse eccezioni, i medesimi contenuti e risultano copie di un perduto ms. proveniente dal Bec; i loro testi sono in massima parte simili a quelli contenuti in N e M. 4) Ms.59, London, Lambeth Palace (L), scritto nel monastero di Christ Church annesso alla cattedrale di Canterbury probabilmente negli anni 1125-1130.

La valutazione e la comprensione delle diverse raccolte manoscritte va inserita in un quadro di importanti dati, a partire dalla volontà espressa da Anselmo, ad un certo momento della sua vita (in una data compresa tra il 1086 e il 1092), di procedere alla raccolta delle proprie lettere e, conseguentemente, di richiedere ai destinatari la restituzione delle lettere ricevute. Mentre era al Bec, Anselmo conservò in bella copia alcune lettere di particolare importanza; di altre conservò la minuta e di altre ancora solo gli appunti sulla cui base vennero composte le lettere; tutto questo materiale rimase al Bec quando nel 1092 Anselmo partì per l'Inghilterra, per non ritornarvi più come abate. Anselmo si fece poi inviare in Inghilterra copie di questi materiali, pensando di procedere a una raccolta delle sue lettere. Il ms. contiene una copia parziale di questi materiali, fatta, senza l'autorizzazione di Anselmo, da una persona che voleva preparare una raccolta congiunta dell'epistolario di Lanfranco e di Anselmo. A causa dei molteplici impegni, Anselmo non riuscì a completare di persona la progettata raccolta; gli fu possibile riprendere la sistemazione del materiale negli anni 1105-1106, durante una lunga permanenza al Bec. Dopo la morte di Anselmo, il compilatore di L raccolse a Canterbury, con buon margine di completezza, il testo delle lettere nella forma in cui erano state inviate ai destinatari (per lo più monaci di Canterbury e di Rochester); in maniera analoga operò l'autore della raccolta fatta al Bec in un manoscritto ora perduto, le cui copie superstiti sono V, C, E. Pur con le riserve necessarie, Southern ritiene a questo punto della sua ricostruzione

di poter escludere che «Anselmo abbia avuto una parte attiva nella costituzione delle raccolte delle sue lettere che ora sono superstiti: esse furono opera di discepoli e ammiratori, tra i monaci di Canterbury e del Bec, e furono eseguite dopo la morte di Anselmo» (2).

2. Tra autobiografia e dottrina

Il primo dato che si offre all'attenzione del lettore dell'epistolario anselmiano del periodo beccense è relativo alla biografia dell'autore: l'Epistola 101, a Elinando, vede Anselmo impegnato nel convincere un amico a non procrastinare la decisione di abbracciare la vita monastica, mostrando l'inferiorità, a livello di profitto interiore, della vita clericale esposta ai rischi della mondanità: «Sappia pure essere assai più difficile custodire una vita santa nel mondo, usando liberamente della propria volontà, anziché sotto la disciplina monastica, nel chiostro [...]. Nessuno tralascia il proposito monastico per divenire migliore e uomini d'ogni cetο accorrono alla vita monastica per esser più vicini a Dio» (3). La sottigliezza dell'analisi circa le esitazioni ed i rinvii della decisione definitiva da parte di chi ha maturato la scelta di vita monastica fa pensare a un riferimento autobiografico: Anselmo entrò al Bec all'età di ventisei anni, dopo aver trascorso tre anni in Borgogna, in Francia e in Normandia, durante i quali aveva provato le difficoltà che si incontrano ad assumere una scelta impegnativa come quella monastica (4). Nell'Epistola 106, congratulandosi con Gilberto Crispino per la nomina ad abate di Westminster, Anselmo annota con rammarico il ritardo che contrassegnò il proprio ingresso nella vita monastica: «Certo, da te e da chi educato a un santo stile di vita t'assomiglia, è lecito attendersi assai più che da me e da chi m'assomiglia, per essersi già logorato in uno stile di vita mondano» (5). Questo rimpianto per una indebitamente prolungata dispersione mondana induce nel lettore un richiamo immediato al grande rimpianto con cui Agostino nelle *Confessioni* guarda ai lunghi anni della propria adolescenza, vissuti nella lontananza da Dio e nella paura di «convertirsi» totalmente a una vita moralmente integra; evidente il richiamo all'autobiografia di Agostino in queste righe di Anselmo: «Chi aggiunge peccato a peccato perché s'attende la remissione d'ogni peccato, con l'amare il peccato dimostra di non saper amare e di non meritare perciò l'assoluzione dai propri peccati. Chi rinvia al futuro, un futuro che forse non ci sarà, il momen-

(2) R.W. SOUTHERN, *La tradizione delle Lettere di Anselmo*, AL1, p. 97.

(3) Ep.101; AL1, p. 327.

(4) Eadmero riferisce che Anselmo era solito ricordare il periodo di lenta maturazione al monastero in termini di severa autocritica: «Ancora non ero stato domato, né si era radicato dentro di me il disprezzo per il mondo. Pensavo di essere animato dall'amore per gli altri, quindi facevo questi discorsi senza capire quanto fossero capziosi» (EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, Jaca Book, Milano 1987, pp. 39-40).

(5) Ep.106; AL1, p. 335.

to di correggere la propria vita, si congeda da un bene reale per uno incerto, e, tenendo a vile ciò a cui rinunzia, mostra di non amare né merita di ricevere ciò che s'attende»⁽⁶⁾.

Quando la decisione ultima venne presa, la scelta del Bec si rivelò subito la più congeniale: l'abate Erluino, il fondatore, aveva reso celebre il monastero con la propria santità; il priore Lanfranco, maestro di arti liberali, lo illustrava con la sua preparazione dottrinale. Al Bec Anselmo trascorse trentatré anni: tre come monaco; quindici come priore (1063-1078), dopo la nomina di Lanfranco ad abate di Santo Stefano di Caen; quindici come abate, ossia dall'anno della morte di Erluino (1078) alla nomina ad arcivescovo di Canterbury (1093). Un lungo periodo dunque quello del Bec, durante il quale Anselmo progredì nella vita interiore, sviluppò le sue attitudini di padre provvido e di amico sincero, dilatò gli spazi della propria mente nelle grandi opere sistematiche (*Monologion* e *Proslogion*), sentì la fraternità locale come viva porzione della più ampia comunità ecclesiastica⁽⁷⁾. Leggendo l'epistolario, si trovano tutti i riferimenti alla «cura hospitum», alle incombenze e ai viaggi intrapresi per governare i possedimenti materiali dell'abbazia, ai momenti di difficoltà economica che misero alla prova la resistenza fisica dei monaci, al particolare «carisma» di Anselmo nell'educazione dei giovani⁽⁸⁾. Estremamente importanti i riferimenti alle opere dottrinali dello stesso Anselmo: nell'Epistola 72, a Lanfranco, arcivescovo di Canterbury, egli chiede un giudizio sul *Monologion*, opera che dichiara di aver scritto soprattutto dietro l'insistenza dei monaci confratelli e per la quale non aveva ancora trovato un titolo⁽⁹⁾; nell'Epistola 74, Anselmo invita il monaco Maurizio a fare ritorno al Bec, portando con sé l'esemplare del *Monologion* inviato all'arcivescovo Lanfranco perché lo esaminasse, a meno che questi non ne abbia ordinato la distruzione; nell'Epistola 77, di nuovo indirizzata a Lanfranco, Anselmo lascia intendere di avere ricevuto un suo giudizio sul *Monologion* e pertanto gli risponde con puntuali chiarimenti: «Ora, circa i concetti espressi nell'opuscolo, che con salutare e saggio suggerimento incitate a pesare più accuratamente sulla bilancia del discernimento spirituale, e a confrontare con chi è versato in sacra scrittura, e, ove la

(6) Ep.101; AL1, p. 327.

(7) «Nidum tamen nostrum, ecclesiam dico Becci»; questa è l'espressione che Anselmo usa nell'Ep.205, da lui scritta quando era già arcivescovo di Canterbury al suo successore Guglielmo e ai monaci del Bec. Sugli aspetti teologici della scuola del Bec, sulle peculiarità che contraddistinsero l'osservanza della regola benedettina e l'apporto alla riforma della chiesa da parte della comunità del Bec, cfr. l'illuminante Introduzione di G. PICASSO, *San't'Anselmo d'Aosta e la «peregrinatio» della Chiesa nel suo tempo*, AL1, pp. 15-41.

(8) Una ricognizione analitica dei vari aspetti presenti nelle singole lettere è stata fatta da I. BIFFI, nella Introduzione: *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, AL1, pp. 43-88.

(9) L'Ep.72 non dà riferimenti al contenuto dell'opuscolo; nel prologo dell'opera, Anselmo afferma che il contenuto del *Monologion* fu in origine esposto oralmente ai monaci, in forma di meditazione, e che fu messo per scritto solo dietro alle insistenze dei suoi uditori. Sulla datazione dell'epistola dedicatoria e delle altre Lettere che fanno riferimento al *Monologion*, cfr. le Note di C. Marabelli, AL1, pp. 260-263; 270-271.

ragione viene meno, a confermare con l'autorità delle testimonianze divine, per quanto ho potuto l'ho sempre fatto sia prima che dopo la vostra paterna e amabile esortazione. Infatti, nel corso dell'intera dissertazione, quale che sia il suo valore, ho avuto di mira di non introdurvi asserzione alcuna che all'evidenza non potesse essere senza indugio comprovata da detti canonici o del beato Agostino; e ora, ogniquale volta rimedito quel che ho detto, posso rendermi conto di non aver io asserito nulla di più. In effetti, nessun mio ragionamento, per quanto potesse apparirmi consequenziale, mi avrebbe persuaso a sostenere orgogliosamente per primo ciò che, tratto dal medesimo opuscolo, avete inserito nella vostra lettera, e altro che non vi avete inserito. Giacché il beato Agostino, a lungo discutendone nel libro *Sulla Trinità*, dà dell'asserzioni sì piena dimostrazione che, in certo senso scopertele a mia volta grazie a una argomentazione più stringata, le enunziavo sul fondamento della sua autorità»⁽¹⁰⁾.

Le tre lettere (72, 74, 77) mi sembrano molto importanti per l'interpretazione dell'atteggiamento anselmiano, ancora oggi assai dibattuta; sono importanti anzitutto perché si tratta di documenti sicuramente autentici, mentre non si è ancora in grado di fare piena luce sull'autenticità dell'*Epistola dedicatoria* allo stesso Lanfranco che pure lo Schmitt ha ritenuto opportuno premettere all'opera nell'edizione critica del *Monologion*. Anselmo ha voluto sottoporre il suo opuscolo al giudizio di un maestro rigoroso come Lanfranco, che era sì noto per le sue competenze nelle arti liberali, ma che aveva dato prova di saper applicare il rigore delle discipline logiche del trivio in campo teologico, operando un pieno discernimento nei confronti delle dottrine teologiche di Berengario: tra il 1059 e il 1062 Lanfranco aveva scritto il *Liber de corpore et sanguine Domini*, contro l'interpretazione che Berengario dava del dogma eucaristico, e nel cap. VII di quest'opera Lanfranco aveva affermato: «Ora io, dovendo ascoltare e rispondere su un dogma di fede, ciò che dovrebbe avere pertinenza con l'argomento, preferirei udire e rispondere con testi sacri che non con gli argomenti della dialettica». Questa presa di posizione dell'antico maestro doveva essere ben presente ad Anselmo, il quale, rileggendo quanto aveva elaborato nel *Monologion*, poteva essere preso seriamente dal dubbio che il suo scritto potesse prestarsi a una valutazione negativa, potesse meritare cioè lo stesso rimprovero che Lanfranco aveva fatto a Berengario. Qui io vedrei la ragione della insistenza nel richiedere un parere a Lanfranco: Anselmo, dentro di sé, era convinto che la sua opera si poneva su di un piano diverso, di assoluta non conflittualità con la sacra scrittura e con tutta la tradizione canonica. A differenza di Berengario dunque, Anselmo non usava la dialettica per uscire dall'interpretazione consolidata della dottrina cattolica; anzi, il fine peculiare del suo sforzo intellettuale

(10) Ep.77; AL1, p. 273. Su Lanfranco si veda la monografia esauriente di M. GIBSON, *Lanfranc of Bec*, Clarendon Press, Oxford 1978.

le era proprio quello di mostrare, attraverso le considerazioni razionali, la perfetta consequenzialità delle dottrine professate dalla tradizione cristiana. Storicamente però, nell'area del Bec (Bretagna e Normandia) era ancora molto viva l'eco della disputa tra i due schieramenti di Berengario e di Lanfranco, che si erano alla fine connotati proprio sulla base del modo di giudicare l'uso dell'autorità in campo teologico, nel senso che Lanfranco aveva condannato il metodo di Berengario, accusandolo di «abbandonare le sacre autorità» e di «rifugiarsi nella dialettica». Come si poteva evitare che lettori frettolosi o incompetenti o malevoli dello scritto anselmiano lo censurassero in partenza, perché l'uso dell'argomentazione razionale avveniva con la contemporanea esclusione del ricorso agli argomenti di autorità, anche se l'intento e l'intero contenuto dell'opera si ponevano su di un piano diverso, direi opposto a quello di Berengario?

Un ulteriore, importantissimo dato ci viene dalla Epistola 77 (e dal contenuto della risposta di Lanfranco che dalla stessa si ricostruisce): viene subito individuata, da Lanfranco come da Anselmo, la novità del procedimento che il *Monologion* qualifica: «sola ratione persuadere», ossia del procedere mediante «ratiocinationes necessariae»⁽¹¹⁾ atte a provocare l'adesione alle verità che «de Deo sive de eius creatura necessario credimus»⁽¹²⁾. Il metodo nuovo è illustrato con la descrizione di una possibile situazione, quella in cui le verità della fede circa Dio e le creature non vengono acquisite attraverso la lettera della sacra scrittura o attraverso l'enunciato del dogma («aut non audiendo aut non credendo ignorat»); si tratta di un metodo euristico orientato a giungere, per diversa via («saltem sola ratione persuadere»), a dei contenuti ben precisi, che formano oggetto essenziale della fede, ma dei quali ipoteticamente si può immaginare che non vengano assunti per questa via e si possa esperire una acquisizione attraverso la ricerca razionale. Una ricerca che è così a temi prefissati, e per questo hanno visto bene quegli studiosi che non trovano soluzione di continuità tra il

(11) «Etenim ea quae ex eodem opuscolo vestris litteris inseruistis et quaedam alia quae non inseruistis, nulla mihi ratiocinatio mea, quantumlibet videretur necessaria, persuasisset, ut primus dicere praesumerem» (Ep. 77; AL1, p. 272). L'espressione *ratiocinatio necessaria* richiama subito l'espressione *rationis necessitas* di cui parla il prologo del *Monologion*, e ne costituisce una ripresa ai fini ermeneutici: il procedimento razionale messo in atto nello scritto non è aperto a qualsiasi direzione che l'argomentare possa intraprendere, non vuole essere cioè una ricerca avventurosa in cui la ragione parta da proprie basi autonome e possa consequenzialmente approdare a qualsiasi esito, incontrollabile ed incontrollato. Anselmo nella *Epistola 77* ribadisce (perché è già detto nello stesso *Monologion*!) che egli delimita rigidamente il punto di partenza e il punto di arrivo della *ratiocinatio necessaria*, anzitutto attraverso una pregiudiziale esclusione di qualsiasi novità: non vuole sostenere nulla «per primo»! Il contesto delucida ampiamente il senso di questa definizione dell'ambito della ricerca: «omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem». Se il contenuto non può mirare ad alcuna novità sostanziale, non può offrire incrementi dottrinali rispetto alla tradizione canonica o ai testi di Agostino, la novità di Anselmo starà tutta nel metodo, nel procedimento specifico (*disputatio, ratiocinatio, investigatio, veritatis claritas, rationis necessitas*), che Anselmo giudica essere l'apporto originale della sua opera.

(12) ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, cap. I.

Monologion e il programma teologico che Anselmo sviluppa nel *Prosligion* (*fides quaerens intellectum; credo ut intelligam*): la ricerca è tesa all'intelligenza della fede, vuole con un metodo argomentativo aprire nuovi spazi (non nuovi contenuti) alla comprensione delle verità teologiche. Nell'Epistola 77, Anselmo dice di aver applicato fedelmente il metodo di Agostino, il quale nel *De Trinitate* «magnis disputationibus probat» quelle dottrine che costituiscono il contenuto anche del *Monologion*⁽¹³⁾. Mi pare che qui Anselmo intenda stabilire un'analogia perfetta tra le proprie istanze metodologiche («mea breviori ratiocinatione») e il procedimento («magnis disputationibus probat») messo in atto nel *De Trinitate* agostiniano. A questi convincimenti sulla natura del metodo usato, il capitolo primo del *Monologion* non aggiunge dati ulteriori se non la già ricordata prospettazione delle situazioni in cui possa presentarsi l'opportunità di procedere per via argomentativa: «Si quis unam naturam, summam omnium... aliaque perplura quae de Deo sive de eius creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat». L'ipotesi dell'*ignoranza* delle verità teologiche, credute per fede, apre lo spazio al nuovo metodo per arrivare a comprendere con uno sforzo razionale, con un'argomentazione che ben si configura — per la connessione con l'ipotesi, metodologicamente volta alla confutazione di un'*ignoranza* — come «dialettica», nel significato che «dialettica» ha sempre avuto nella filosofia classica, ossia quello connotante la capacità di consentire un dialogo, di aprire una dialogicità nel procedimento, che contempra l'insorgere di difficoltà contro le soluzioni avanzate e la conseguente risposta o confutazione da parte del proponente.

Di grande valore è anche la testimonianza resa, sul piano del dibattito dottrinale, da un altro gruppo di lettere: l'epistola 128, indirizzata dal monaco Giovanni ad Anselmo, contiene l'invito all'abate del Bec perché si pronunci sulla dottrina trinitaria che in quegli anni veniva diffusa da Roscellino di Compiègne. Questi andava dicendo che Lanfranco e Anselmo avevano approvato una dottrina trinitaria che istituiva un parallelismo tra le persone della Trinità e le qualità dell'individuo umano: le persone della Trinità stanno a Dio come le qualità stanno al singolo uomo. Roscellino aggiungeva anche questo dilemma: se le persone divine non sono tre realtà distinte, ma una sola realtà, ne segue che il Padre e lo Spirito si sono incarnati col Figlio⁽¹⁴⁾. Anselmo risponde alla lettera di Giovanni confutando le posizioni di Roscellino e

(13) «Ea enim ipsa sic beatus Augustinus in libro *De trinitate* suis magnis disputationibus probat, ut eadem quasi mea breviori ratiocinatione inveniens eius confusus auctoritate dicerem» (Ep. 77; AL1, p. 272).

(14) «Giacché Roscellino di Compiègne ne fa scaturire tale problema: «Se le tre persone sono di fatto una sola realtà — né sono tre realtà per se stanti, come tre angeli o tre anime —, in modo però da essere la stessa identica cosa nel volere e nella potenza, ne consegue che col Figlio si sono incarnati il Padre e lo Spirito santo». In effetti asserisce che il signor arcivescovo Lanfranco ha approvato tale opinione e che voi pure l'avete approvata quando fu da lui dibattuta» (Ep. 128, *Dal monaco Giovanni*; AL1, p. 385).

anticipando brevemente gli argomenti che intende sviluppare in modo più ampio nella *Epistola de incarnatione Verbi*; l'insidia maggiore presente nella dottrina di Roscellino consiste nel triteismo, ossia che la singolarità della persona è affermata al punto tale da implicare la tripartizione della sostanza divina: «Se invece dice che le tre persone sono tre realtà in base al fatto che ciascuna persona è Dio, o vuole supporre tre Dei, o non intende ciò che dice»⁽¹⁵⁾. In una successiva Lettera a Folco, vescovo di Beauvais, Anselmo ritorna sull'argomento chiedendo al destinatario di provvedere a difenderlo dalle calunnie di Roscellino durante il concilio che Rainaldo, arcivescovo di Reims, stava convocando per condannare le dottrine trinitarie del discusso maestro di Compiègne. Scrive Anselmo nell'epistola 136: «Sebbene non riesca a prestarvi fede senza un margine di dubbio, sento però bene che il chierico Roscellino sostiene che le tre persone divine sarebbero tre realtà distinte l'una dall'altra, come lo sono tre angeli, in modo però da avere un unico volere e potere; che diversamente l'Incarnazione riguarderebbe sia il Padre che lo Spirito santo; e che, ove l'uso comune lo consentisse, si potrebbe più propriamente parlare di tre dei»⁽¹⁶⁾. L'abate del Bec prosegue dichiarandosi convinto che Lanfranco non abbia mai sostenuto dottrine di questo tenore; per quanto lo riguarda, Anselmo professa in tutta sincerità ed in totale esclusività il *Credo* cattolico. Anselmo vuol cioè dire che circa la dottrina trinitaria tutto va rimesso alla formulazione dogmatica recepita nella Professione della fede cattolica, che qualifica cristiano chi l'accetta e rende superfluo il contendere tra fratelli della stessa fede. Un serrato dibattito razionale può giustificarsi a riguardo dei non credenti: «Infatti è contro gli empi che la nostra fede andrà difesa con argomentazioni razionali, non già contro quanti ammettono il proprio compiacimento per l'onore di dirsi cristiani. Dunque dagli uni è giusto pretendere l'assoluto rispetto degli obblighi battesimali; agli altri si deve per via di ragione far vedere l'irragionevolezza del loro disprezzo per noi. Il cristiano deve in realtà arrivare a comprendere tramite la fede, non già avvicinarsi alla fede tramite una comprensione di tipo intellettuale o, se non riesce a comprendere, abbandonare la fede. Al contrario, quando può attingere una comprensione per via d'intelletto, ne è lieto; ma quando non vi riesce, s'inchina a quella verità che non è in grado di capire»⁽¹⁷⁾.

Le affermazioni ora lette, lungi dal risultare scontate, sono di grande aiuto per capire l'intendimento metodologico e programmatico dell'intera opera teologica anselmiana, dal momento che esplicita l'importanza della scrittura e del dogma e quale posto scrittura e dogma occupino nelle sue meditazioni-dispute: non si deve disputare, circa le verità della fede, «quomodo non sint», bensì occorre disputare «quo-

(15) Ep.129, *Al monaco Giovanni*; AL1, p. 387.

(16) Ep.136; AL1, p. 399.

(17) *Ivi*, p. 401.

modo sint». *Disputare* non significa mettere in dubbio negativamente o scalfire l'integrità del dogma cristiano, bensì vuol dire cercare le «ragioni», ossia come la verità dogmatica s'imponga alla comprensione dell'intelligenza. Illuminanti i passi dell'*Epistola de Incarnatione Verbi*, il testo ampio in cui Anselmo ha elaborato la propria confutazione della dottrina di Roscellino: «Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum»⁽¹⁸⁾. Le stesse istanze sono presenti nella *recensio prior* della medesima opera: «Deo protegente numquam de hac fide disputabo quomodo non sit; deo dante semper credendo, amando, vivendo de illa disputabo quomodo sit»⁽¹⁹⁾. Emerge chiaramente la priorità fondativa della fede, che non è in concorrenza con lo sviluppo dell'intelligenza, poiché il «disputare quomodo sit» non ha di mira la messa in discussione dei contenuti della fede («dialettica» che equivarrebbe all'introduzione del dubbio all'interno dell'enunciazione delle verità rivelate), bensì intende puntare sull'esplicarsi della intelligenza, sull'incremento e sulla dilatazione della comprensione. Alla luce di queste riflessioni mi pare che possano utilmente venire ripresi anche i Prologhi al *Monologion* e al *Proslogion*, per cercare di capire quale era esattamente la valenza semantica di termini come «meditatio» e «disputatio» alla fine del sec. XI, quando la «disputatio» non era stata ancora associata alla «quaestio», e la «lectio» non aveva assunto i connotati definitivi e univoci che ebbe con il consolidarsi delle scuole del sec. XII e delle università nel sec. XIII⁽²⁰⁾.

3. *Magistero monastico*

L'epistolario beccense, oltre a definire la figura di Anselmo uomo e di Anselmo autore di sublimi trattati teologici, consente di ricostruire la linea di spiritualità monastica che egli portò avanti in qualità di guida della comunità del Bec, interprete della *Regula Benedicti*, dei suoi punti qualificanti e perciò irrinunciabili per quella generazione di persone che nella seconda metà del sec. XI sceglievano la militanza *sub regula vel abbate*.

Se, ad una prima lettura, Anselmo non pare staccarsi da una linea

(18) ANSELMO D'AOSTA, *Epistola de incarnatione Verbi*, I; in *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, II, pp. 6-7.

(19) ANSELMO D'AOSTA, *Epistolae de incarnatione Verbi prior recensio*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 283.

(20) Estremamente stimolanti le osservazioni in proposito di P. GILBERT, *Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de S. Anselme*, P. Lethiellieux, Paris-Namur, 1984, pp. 29-32.

ascetica improntata al «*contemptus mundi*», alla fuga dal secolo, per coltivare nella solitudine, protetta dalle alte mura del monastero, il cammino di ricerca dell'Assoluto, si deve tuttavia far attenzione ai tratti peculiari con cui il nostro autore caratterizza in positivo la rinuncia monastica, ossia l'amore del regno e il desiderio di Dio. Per convincere dei laici ad accendersi d'amore per la patria celeste, Anselmo così argomenta nella nota lettera a Ugo il recluso: «Dio annunzia che mette in vendita il regno dei cieli. E senza dubbio il regno dei cieli è tale che non v'è occhio mortale che possa vedere, né orecchio udire, né mente raffigurare la gloria e la beatitudine. Perché tu però riesca in qualche modo a raffigurartelo: chiunque abbia meritato di regnare colà, sia in cielo che sulla terra potrà veder realizzato qualsiasi suo desiderio; mentre qualsiasi cosa non corrisponda ai suoi desideri, non si realizzerà né in cielo né in terra. Certo, tra Dio e quanti ivi saranno, e vicendevolmente tra di loro, vi sarà un amore così grande che si ameranno tutti a vicenda al pari di se stessi, ma più che a se stesso ognuno avrà amore a Dio. E perciò nessuno vorrà altrimenti dal volere divino; ed il volere di uno solo sarà quello di ognuno; e quello di uno solo o d'ognuno sarà il volere stesso di Dio. Ecco il perché del realizzarsi d'ogni singolo volere; in rapporto a se stesso, a ogni altro, alla totalità della creazione, a Dio stesso. E così ciascuno sarà pienamente re, in seguito al realizzarsi di ciascun singolo volere; e siccome ognuno avrà un solo volere, e tale volere si realizzerà, assieme a Dio sarà ognuno un solo re e per così dire un solo uomo. Ecco la merce che, dal cielo, Dio annunzia essere messa in vendita»⁽²¹⁾. Questa pagina anselmiana, dove si descrive — con la forzatura sino allo stremo del linguaggio umano — quale è la realtà vera e definitiva cui aspira il monaco nel suo cammino di ricerca e di speranza, costituisce un singolare anticipo ed insieme una valida premessa dei densi trattati sull'amore di Dio che sono stati elaborati dai monaci del sec. XII, in particolare da Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di Saint-Thierry e dai loro discepoli.

Che un traguardo così elevato esiga la rinunzia alla vita nel «secolo» è pacifico; ma questa rinunzia non costituisce in alcun modo il «prezzo», ossia il corrispettivo atto a giustificare la «presa del regno». Anselmo vede nell'amore appassionato del monaco la sola condizione per poter prendere parte a questa «scalata» del regno: «Se qualcuno ne domanda il prezzo, gli si risponderà: Non occorre un prezzo terreno a chi vuol dare un regno in cielo, né alcuno potrebbe dare ciò che non ha a quel Dio la cui signoria si estende su tutte le cose. Dio non dà però proprio a nessun prezzo un bene di così grande valore: a chi non lo ama non lo dà. Certamente, nessuno dà una cosa cara a chi non l'abbia altrettanto cara. Non avendo dunque bisogno di un tuo bene, né dovendo dare un bene sì grande a chi non si cura di amarlo, Dio non chiede se non amore, in assenza del quale non deve dare. Dunque, dà

(21) Ep.112; AL1, p. 343.

amore e prendi il regno; ama e lo avrai [...]. Quanto a tale amore, non lo potrai avere compiutamente se non svuotando da ogni altro amore il tuo cuore. In effetti, com'è dell'olio e del vaso che lo contiene, così è del cuore dell'uomo e di tale amore. Giacché, quanto più acqua o altro liquido simile v'è nel vaso, tanto minor dose d'olio può entrarvi; così, se un altro amore occupa il cuore dell'uomo, quello ne è escluso. V'è dell'altro: come il fetore s'opponi al buon odore e le tenebre alla luce, così a tale amore ogni altro amore. Dunque, come non capita mai che cose tra loro opposte si uniscano senza subire alterazioni, così è pure di tale amore quando in un solo cuore s'unisce con qualche altro amore. Ne deriva che, quanti riempiono il proprio cuore di vivo affetto a Dio e al prossimo, non hanno altro volere che non sia il volere di Dio o, purché non s'opponga a quello di Dio, il volere d'un altro uomo.

Ne deriva che si dedicano alla preghiera e a conversazioni e pensieri celesti, essendo loro gradito desiderare Dio, conversare con lui, ascoltarlo, pensare a chi amano assai. Ne deriva che si rallegrano con chi si rallegra, piangono con chi piange, usano ai miseri misericordia, donano agli indigenti, amando gli altri alla stregua di se stessi. Ne deriva che spregiano le ricchezze, le occasioni di potere, di piacere, l'essere insigniti di onori o di lodi. In realtà chi ama codeste cose agisce sovente contro Dio e contro il prossimo. Sì, perché «da questi due comandamenti dipende tutta la legge e i profeti». Dunque, chi vuol essere perfetto in quell'amore grazie a cui s'acquista il regno dei cieli, ami il disprezzo, la povertà, la fatica, la sottomissione; proprio come chi vive in santità. Sì, giacché «chi si umilia sarà esaltato» (22).

L'ampiezza di questa citazione, motivata anche dall'opportunità per il lettore di avere in questo contesto un contatto significativo con l'epistolario anselmiano, lascia ben trasparire il primato della categoria dell'amore, che si caratterizza nella direzione del divino non rinnegando ciò che è umano, ma includendo l'amore per le cose terrene nella superiore istanza dell'amore per Dio. Ne è riprova il fatto che Anselmo, seguendo il Vangelo, ritiene inscindibile dall'amore di Dio l'amore del prossimo; i beni materiali non vanno amati in maniera discorde o deviante rispetto all'amore di Dio e del prossimo; il «disprezzo del mondo» non è un assoluto, ma è il disprezzo di un amore per le cose create che non le veda nella loro situazione di creaturalità, cioè come espressione e veicolo dell'amore di Dio. Da ultimo, le riflessioni anselmiane caratterizzano la ricerca monastica del regno dei cieli come mistica del desiderio, esattamente come faranno poi i maestri della scuola cisterciense: in questa vita non possiamo possedere Dio nella maniera totale e perfetta che il nostro amore per lui vorrebbe; dobbiamo perciò ripiegare sul desiderio continuo del possesso pieno e definitivo, ed esprimiamo il nostro amore per Dio nella misura in cui manteniamo vivo in noi il desiderio di tale possesso.

(22) *Ivi*, p. 343-345.

Un contributo molto importante, con specifica attinenza alla valorizzazione e all'applicazione della regola benedettina nel monastero in cui Anselmo fu per trent'anni educatore, in qualità prima di priore e poi di abate, viene dalla Lettera 37 al novizio Lanzone, giudicata estremamente significativa già dal primo biografo di Anselmo, che ne inserì ampi brani nella sua opera⁽²³⁾. Una delle esigenze irrinunciabili per chi abbia fatto la scelta di farsi monaco è quella di non coltivare desideri di cambiamento o di congregazione o di sede: «Un arboscello, se spesso è trapiantato, o, piantato di recente, è sul luogo stesso disturbato con lo scompigliarlo di continuo, non avendo affatto la forza di mettere radici, rapidamente inaridendosi si dissecca, né produce alcun felice raccolto di frutti; proprio come il monaco infecondo, se per suo personale capriccio si trasferisce troppo spesso di luogo in luogo, o, pur rimanendo in uno solo, di frequente è agitato al punto di averlo in odio, in nessun modo confermato dalle radici dell'amore, s'infiacchisce in ogni utile esercizio e di nessuna dovizia di buone opere s'arricchisce [...]». Perciò, a chiunque capiti di volgersi al proposito di vita cenobitica, a questi si addice che, in qualunque monastero abbia fatto la sua professione — a meno che non sia tale da esservi costretto ad agir male contro voglia —, col massimo della tensione spirituale ivi si sforzi di radicarsi con le radici dell'amore, e, pur se sembrano inutili, purché non siano contro i divini comandamenti, rifugga dal trinciare giudizi sulle altrui regole di condotta e sulle consuetudini locali. Si rallegri d'essere alfine pervenuto dove, in procinto di rimanere non contro voglia ma volontariamente per tutta la vita, respinta ogni ansia di mutamento di sede, può decidere di dedicarsi con zelo unicamente alla tranquilla ricerca d'una pia pratica di vita»⁽²⁴⁾. La tematica della *stabilitas* ha avuto un significato particolare già al momento della stesura della *Regula Benedicti*, dove si afferma che la *stabilitas* e i chiostri del monastero sono l'officina dove il monaco lavora al servizio di Dio⁽²⁵⁾. Con queste indicazioni Benedetto intendeva impedire la girovagata e il sarabaitismo, fenomeni diffusi tra i monaci del tempo, ma, con sottile maestria pedagogica, voleva altresì fare della *stabilitas loci* la manifestazione sensibile della *stabilitas cordis*, della fedeltà senza esitazioni alla scelta di essere inequivocabilmente e per sempre alla ricerca di Dio, di attuare totalmente e costantemente la sequela di Cristo. Nella fedeltà alla congregazione e al monastero stesso prescelti, che si concreta nell'obbedienza incondizionata al capo della comunità, il monaco manifesta la sua obbedienza al Signore, la sua opposizione a tutto ciò che lo fa deviare dall'amore di Dio, la rinuncia a essere il pastore di se stesso e alla conseguente tentazione di voler dimorare non negli ovili del Si-

(23) EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, cit., pp. 60-63.

(24) Ep.37; AL1, pp. 183-185.

(25) «Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione» (SAN BENEDETTO, *Regula*, IV, 78; ed. G. Penco, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 44).

gnore, ma nei propri. Anselmo stigmatizza dunque ogni figura di sara-baita o monaco errante, senza fissa dimora, esattamente nell'ottica in cui la *Regula Benedicti* aveva voluto caratterizzarsi, nella situazione storica del monachesimo del tempo, come militanza stabile nello spazio e nel tempo, al punto da considerare il muoversi senza permesso del monaco dentro le mura del monastero allo stesso livello dell'uscire dal monastero senza l'autorizzazione dell'abate. L'obbedienza alla regola e all'abate, che della regola è la viva incarnazione, è per Anselmo il tratto peculiare del monaco benedettino; la sua intransigenza su questo punto è testimoniata da diverse Lettere, soprattutto dalla Lettera 137 al monaco Lanfranco (nipote dell'arcivescovo Lanfranco), il quale aveva accettato la nomina ad abate di Saint-Wandrille a Fontenelle, senza avere l'approvazione di Anselmo stesso (abate del monastero del Bec, cui Lanfranco apparteneva), senza la regolare elezione del capitolo del monastero di Saint-Wandrille, ma solo in seguito alla designazione (1089) da parte del duca Roberto di Normandia. Dopo aver lamentato lo scandalo che Lanfranco ha suscitato nella comunità dei credenti, Anselmo lo accusa di essere divenuto abate per ambizione, in totale disprezzo per le cose divine: «Figlio mio, non sei entrato per la porta perché non sei entrato per Cristo. Non sei entrato per Cristo perché non per la verità. Non per la verità perché non per la via retta. Certo non entra nell'abbazia per la via retta il monaco che non vi entra tramite regolare elezione e per obbedienza. Non cercar scuse dicendomi: Non sono entrato per disobbedienza perché non me l'hai vietato. A escludere la via retta basta il fatto di non esservi entrato per obbedienza. È vero che non ti ho detto «te lo vieto» o «t'ingiungo di farlo». Mi pareva che a un buon intenditore potesse bastare il sentir dire senza posa: «Il mio cuore non vuole, non approva. Le mie labbra non consigliano, non ingiungono, non ingiungeranno ciò. Se accetterai l'abbazia in assenza di un mio ordine, non avrai mai la benedizione dell'arcivescovo». In effetti, se conosce il volere o il consiglio del suo abate, non dovrà un monaco aspettare che egli muova il labbro per comandare. Dunque, se non sei entrato per la porta, m'è grave il dirlo, ma considera un po' tu e cerca di capire come potrebbe chiamarti la Verità, a quali lidi potrebbe dichiarare esser tu approdato»⁽²⁶⁾.

4. *Il linguaggio dell'amicizia*

Dal punto di vista numerico, la maggior parte delle lettere raccolte nel primo volume dell'epistolario riguarda lo svolgimento della vita quotidiana di un monaco con responsabilità di governo, la corrispondenza per vincoli di sangue, di amicizia, di responsabilità e governo, di raccomandazione e intercessione, di illuminazione spirituale, in base

(26) Ep.137; AL1, p. 405.

alla disponibilità dichiarata dallo stesso Anselmo: «Eius ordinis sum, qui omnibus hominibus debet bene velle et salubriter consulere» (27). Anche le lettere indirizzate a familiari e parenti hanno quasi sempre lo scopo di dare indicazioni e suggerimenti circa la vita monastica; si può così convenire con Inos Biffi che «la prima amicizia che Anselmo coltiva è quella verso i suoi monaci, e specialmente quelli che, forse con non molto entusiasmo, Lanfranco gli ha preso dal Bec per Canterbury» (28). La stessa idea di fare una raccolta delle proprie lettere pare essere venuta ad Anselmo nell'ottica di mantenere vive le attestazioni e le inflessioni di tante amicizie e comunioni di animi. Tre nominativi di amici ricorrono con particolare insistenza in questa corrispondenza epistolare, quelli dei monaci Maurizio, Gondulfo e Gilberto Crispino. Alcuni brani delle lettere ad essi indirizzate possono far luce sullo stato d'animo, oltre che sullo stile epistolare, di Anselmo. Scrive dunque al monaco Maurizio che si trova a Canterbury: «Al fratello e figlio suo carissimo Maurizio: il fratello Anselmo, assicurando che il suo affetto è intatto e, grazie alla divina protezione, sarà intatto per sempre. Non perché mi ritenga degno di dover da qualcuno ricevere paterno rispetto, né perché al mio affetto dia qualche importanza, non per ciò ho intestato così la missiva indirizzata al mio diletto; ma perché, da quanto ti conosco, pur se non ho potuto, ho però sempre cercato di offrire affetto fraterno e attenzione di padre. E siccome so che tale mio desiderio ti è ben noto e gradito, non dubito di farti cosa gradita se, a me e al mio affetto, confido di poter conferire ai tuoi occhi una qualche dignità [...]. Al ricevere la lettera dell'amor mio, l'animo del tuo amico s'aprì, lo ammetto, a un'allegrezza più grande della tristezza in cui si chiuse per la tua dipartita» (29). L'annuncio di un possibile ritorno al Bec dello stesso Maurizio riempie di gioia il cuore del priore: «Terminata di leggere la lettera or ora inviata dalla tua diletta persona al suo diletto, mi sono rallegtrato per l'espressione del tuo affetto, allietato per la promessa del tuo ritorno. Giacché come congioisco allorché al mio amore rispondi amandomi egualmente, così desidero poter godere sempre della presenza del mio amico diletto» (30); «Sempre ti desidero, figlio diletteissimo, né dubito che tu sempre mi stia desiderando. Ma siccome nessuno di noi due è suo, né siamo vicendevolmente l'uno dell'altro se non grazie allo spirito di carità, ti consiglio e ti esorto: fino a quando coloro che il piano divino mise al di sopra di noi ci ordineranno di rimanere disgiunti, non ci sia da parte nostra alcun tentativo di affrettare contro il loro desiderio il momento d'abitare insieme; senza frapporre alcun indugio, se acconsentiranno benevolmente al nostro desiderio» (31).

(27) Ep.134; AL1, p. 394.

(28) I. BIFFI, *Anselmo al Bec*, AL1, p. 61.

(29) Ep.42; AL1, pp. 195-197.

(30) Ep.60; AL1, p. 231.

(31) Ep.74; AL1, p. 267.

Un altro monaco trasferito a Canterbury, Gondulfo, è il destinatario di un discreto numero di lettere caratterizzate dall'amicizia spirituale: «Quando mi propongo di scriverti, anima diletteissima dell'anima mia, quando mi propongo di scriverti, non so da dove dar prima di tutto inizio alla mia allocuzione: tutto ciò che circa te sento, riesce dolce e gradito al mio cuore; tutto ciò che per te desidero, è ciò che di meglio sa escogitare l'anima mia. Tale in effetti ti ho visto, da amarti nel modo che tu sai; tale ti apprendo, da desiderarti nel modo che sa Dio. Perciò accade che, dovunque tu vada, il mio amore ti accompagna; e, dovunque io rimanga, il mio desiderio ti stringe a sé. E tu mi incalzi coi tuoi messaggi, con le tue lettere mi esorti, bussi coi tuoi doni, onde io abbia ricordo di te? "Mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo, se non metto" Gondulfo "al di sopra di ogni mia" amicizia. Non alludo qui al laico Gondulfo, mio padre, ma al monaco Gondulfo, mio fratello. Come potrei, in realtà, dimenticarmi di te? Chi s'imprime nel mio cuore come il sigillo nella cera, come potrebbe svanire dalla mia memoria?»⁽³²⁾. Anche in questo caso la lontananza dei corpi non scalfisce la vicinanza delle anime: «Sia il mio Gondulfo che il tuo Anselmo sono testimoni che né io né te non abbiamo affatto bisogno di dichiararci a vicenda, per lettera, i nostri reciproci sentimenti. In effetti, siccome la tua anima e l'anima mia sono ben lungi dal sopportare la loro reciproca lontananza, e non cessano anzi d'amarsi l'un l'altra, nulla ci manca reciprocamente se non l'esser l'un l'altro fisicamente presenti. E allora, perché dirti per iscritto del mio amore, la cui vera immagine serbi ininterrottamente nello scrigno del tuo cuore? Infatti, che altro sarebbe il tuo amore per me, se non l'immagine del mio amore per te?»⁽³³⁾. Dopo l'elezione di Gondulfo a vescovo di Rochester (1077), lo scambio epistolare prosegue nel segno di un'amicizia durevole: «Sebbene la dignità episcopale e il rispetto della santità innalzino al di sopra di me la vostra persona a segno da lasciar me molto al di sotto, l'antica familiarità e familiare amicizia — lo dico non per ardire, ma per amore — mi riportano però sempre su un piano di parità; sì che, mentre dignità e meriti separano un vescovo zelante da un monaco indolente, un vivo sentimento di familiarità unisce però sempre Gondulfo e Anselmo. Perciò da voi non mi attenderò mai di meno a motivo del vostro episcopato, non avrò mai minor fiducia in voi a motivo della vostra santità, dato che, grazie all'eguale sentimento di familiarità, siamo sempre un'anima sola»⁽³⁴⁾.

Un terzo caso paradigmatico di carteggio all'insegna dell'amicizia monastica è quello delle lettere a Gilberto Crispino, dapprima monaco al Bec e poi abate di Westminster (1085); Anselmo lo ricorda con le tipiche espressioni della sofferenza per la lontananza dell'amico: «Mi son soavi, amico soavissimo, i doni della tua soavità; non possono però

(32) Ep.4; AL1, pp. 117-119.

(33) Ep.41; AL1, p. 195.

(34) Ep.91; AL1, p. 303.

affatto dar sollievo al mio cuore desolato per te e al suo desiderio della tua amicizia. Certo, pur se inviassi ogni sentore d'aromi, ogni splendore di metalli, ogni qualità di perle preziose, ogni varietà di tessuti, la mia anima lacerata rifiuterebbe; anzi, solo riavuta l'altra parte di sé, potrebbe guarire dalla sua lacerazione. Lo prova la stretta del mio cuore al solo pensarci, lo provano le lacrime che offuscano gli occhi e rigano il volto e le dita al solo scriverne»⁽³⁵⁾. Il passare degli anni non smorza l'amicizia e le rare occasioni di incontro non attenuano la sofferenza della separazione: «A voler metter per iscritto i moti del nostro reciproco sentimento, temo che chi non li prova creda che esageri la verità, o che la verità ne esca inevitabilmente sminuita. L'entità e la sincerità di tale sentimento m'era ben nota già quando, incrociandosi i nostri sguardi, i baci, gli abbracci, esso poteva manifestarsi. Ne faccio assai più viva esperienza adesso, nel rendermi conto che chi era per me fonte di tanta giocondità mi manca irrimediabilmente. Giacché, come chi è nell'abbondanza non sa cosa sia l'indigenza, come chi nuota nelle delizie ignora cosa sia aver fame, così chi ha accanto a sé un amico non sperimenta lo strugimento dell'esserne privo»⁽³⁶⁾.

Proprio analizzando il linguaggio usato da Anselmo nelle lettere di amicizia, R.W. Southern ha riscontrato due dati fondamentali: anzitutto la «passionalità» che segna e attraversa le espressioni anselmiane è esclusivamente intellettuale, ossia parole come «sguardi», «baci», «abbracci» non suggeriscono la presenza di una passione fisica all'interno dell'amicizia, ma appartengono al linguaggio amoroso di un periodo storico in cui «l'amore era essenzialmente un concetto intellettuale». Le lettere rivelano un'emozione e un coinvolgimento che non hanno nessuna volontà di esclusività e riservatezza, al punto che le lettere vengono incluse in un epistolario da rendere pubblico. In secondo luogo, Southern rivendica all'amicizia espressa dalle lettere anselmiane la caratteristica di essere la modalità dell'ideale monastico: l'amico è colui con cui si fa condivisione fino in fondo della vita monastica, è il fratello unito dal vincolo dell'*idem velle et idem nolle* in rapporto all'idea di amore di Dio e alla scelta di vita nella militanza del chiostro. L'analisi storico-filologica del vocabolario anselmiano esclude dunque qualsiasi lettura romantica, ogni riferimento all'amore romantico⁽³⁷⁾, perché sottostà alle regole di un genere letterario che enfatizzava l'amicizia. Certamente modelli retorici non mancavano negli autori classici e in particolare nelle pagine di un autore con cui Anselmo aveva molta familiarità, sant'Agostino⁽³⁸⁾; mi pare anzi che si possa dire che la filigrana sottile su cui Anselmo pone il fondamento dell'amicizia fra mo-

(35) Ep.84; AL1, pp. 287-289.

(36) Ep.130; AL1, pp. 387-389.

(37) R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his biographer*, University Press, Cambridge 1966, pp. 72-76. Cfr. la sintesi del pensiero di Southern fatta da I. BIFFI, *Anselmo al Bec*, AL1, pp. 54-55. Va sottolineato anche l'influsso che può aver esercitato, sul linguaggio dell'amicizia monastica, la lettura del *Cantico dei Cantici*.

(38) Ricordando l'intensità di un'amicizia giovanile, interrotta dalla morte improvvisa

naci, che hanno fatto una scelta ben precisa di fronte ai valori da perseguire in ogni situazione, consista nel collegare l'amore dell'amico con l'amore di Cristo. Come Agostino aveva esplicitato, la vera amicizia può esserci solo se l'amico è amato in continuità con l'amore per Cristo⁽³⁹⁾; Anselmo gli fa eco, con il suo linguaggio caratteristico, dichiarando a Maurizio che l'amicizia che lo lega a lui trova in Dio il suo fondamento ultimo e non nelle pieghe dei propri sentimenti: «Benché, più ti amo, più desideri averti con me, ti amo tuttavia di più proprio perché non m'è possibile averti. Siccome in realtà, non tanto per me, quanto per Dio e per te ti amo, ti amo di più perché la tua condotta è tale che, chi ti ha presso di sé, difficilmente vuol rinviare il suo diletto; più che se, negletto, ti si volesse facilmente congedare»⁽⁴⁰⁾. Gli amici appartengono a Dio e non si appartengono se non in sottomissione a lui; l'amicizia è un affetto che Dio elargisce con giusta distribuzione⁽⁴¹⁾.

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università degli Studi della Calabria, Cosenza

1 luglio 1988

dell'amico, Agostino usa espressioni che possono essere considerate tra le fonti del linguaggio anselmiano: «Bene quidam dixit de amico suo, *Dimidium animae meae*. Nam ego sensi animam meam et animam illius, unam fuisse animam in duobus corporibus: et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere. Et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram» (AGOSTINO, *Confessionum libri XIII*, IV, 6; ed. P.H. Wangnereck, Torino 1962, p. 110).

(39) «Beatus qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste, nisi Deus noster, qui fecit caelum et terram, et implet ea, quia implendo ea fecit ea?» (AGOSTINO, *Confessionum libri XIII*, IV, 9; ed. cit., p. 115).

(40) Ep.79; AL1, p. 277.

(41) «Ut retineamus affectum dilectionis, quam largitur divina distributio» (Ep.5; AL1, p. 120).