

NOTE E RASSEGNE

Sc Catt 118 (1990) 217-230
Costante Marabelli

CONVEGNO SU LANFRANCO DI PAVIA E L'EUROPA DEL SECOLO XI (Pavia, 21-24 settembre 1989)

SOMMARIO: Introduzione - 1. Lanfranco: ruolo culturale e immagine popolare - 2. Pavia, il diritto longobardo e l'opera di legislatore monastico - 3. Arti liberali, filosofia e teologia - 4. La controversia berengariana - 5. L'arcivescovo di Canterbury - 6. Lanfranco maestro.

INTRODUZIONE

In occasione del nono centenario della morte di Lanfranco, originario di Pavia, monaco nell'abbazia normanna di Le Bec (dove fu maestro di S. Anselmo d'Aosta), in seguito abate di S. Stefano di Caen e infine arcivescovo di Canterbury (1070-1089), si è tenuto a Pavia nei giorni 21-24 settembre 1989, per iniziativa dell'Almo Collegio Borromeo e del Collegio S. Caterina da Siena, un convegno internazionale di studio dedicato a questo protagonista della vita intellettuale ed ecclesiastica del secolo XI. In coincidenza col convegno è stata anche pubblicata la traduzione italiana di un importante contributo per la ricostruzione storica della sua figura, la monografia di Margaret Gibson, *Lanfranc of Bec*⁽¹⁾. Il valore di questo «ritratto» di Lanfranco, che la medievalista inglese, docente all'Università di Liverpool delinea sullo sfondo delle relazioni e dei luoghi in cui si trova collocato, deriva particolarmente dalla ricchezza delle fonti, edite ed inedite, su cui è costruito. L'analisi storica è minuziosa, attenta ed esauriente, fornendo l'immagine di tutta un'epoca di cultura e di Chiesa, il secolo XI, con le sue espressioni, le sue questioni, i suoi traguardi, colti dal profilo di Lanfranco, che ha rappresentato un punto di singolare convergenza del suo tempo.

L'interesse per Lanfranco, di là dal centenario, è senza dubbio da mettersi anche in relazione con un interesse di recente rinnovato per il suo disce-

(1) M. GIBSON, *Lanfranco. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Jaca Book, Milano 1989 (Biblioteca di Cultura Medievale). Il libro è apparso per la prima volta in inglese nel 1978 (Oxford University Press). Nel 1979 è uscito, a cura della stessa Gibson sulla base di un lavoro già iniziato da Helen Clover, l'epistolario di Lanfranco (edizione critica con traduzione inglese a fronte): *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury*, At the Clarendon Press, Oxford (Oxford Medieval Texts).

polo e successore sulla cattedra di Canterbury, Anselmo d'Aosta, che in questi due ultimi anni ha suscitato ben tre convegni internazionali — quello di Aosta nel marzo 1988⁽²⁾, uno recentissimo a Milano (aprile 1990)⁽³⁾ e un altro programmato a Parigi per l'inizio del luglio 1990⁽⁴⁾ — e la promozione di due edizioni delle opere, una francese⁽⁵⁾ e una italiana⁽⁶⁾.

In breve, la storia di Lanfranco, quale si può ricostruire sulle fonti, comporta come tre registri. Il primo è quello di un intellettuale formatosi nelle scienze del linguaggio e nelle discipline giuridiche nell'Italia del Nord all'inizio del secolo XI, che emigra nella Francia settentrionale dove trova modo di esercitare il proprio magistero come insegnante di arti liberali: domina qui un aspetto caratteristico del suo secolo, quello di un'aspirazione a estendere il dominio tecnico del sapere, l'arte per quanto elementare di ricondurre il linguaggio al rigore dialettico. Il secondo è dato dalla conversione alla vita monastica nell'abbazia di Le Bec e dal suo impegno nell'attivare una scuola claustrale: il sapere dispensato in questa dimensione non è più un semplice fatto tecnico, ma tende a fondersi coi valori ascetico-morali della vita religiosa. Il terzo è quello del pastore, che con saggezza politica attende ad un'opera di riforma morale e sociale: sapere e vita religiosa, disciplinati rispettivamente dalle regole di una tecnica collaudata e dall'austerità della regola monastica, divengono gli elementi a cui si riferisce costantemente la pratica di governo.

1. LANFRANCO: RUOLO CULTURALE E IMMAGINE POPOLARE

Il convegno pavese apertosi con la prolusione del filosofo Pietro Prini, presidente della manifestazione, e continuato⁽⁷⁾ con le relazioni del più

(2) Cfr. P. GILBERT, *Il convegno anselmiano di Aosta*, in «La civiltà cattolica» 139 (1988), n. 3318, pp. 489-501; gli atti, apparsi nel volume: *Anselmo d'Aosta figura europea*, atti del convegno di studi, Aosta 1 e 2 marzo 1988, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, (opera pubblicata con il patrocinio della Presidenza del Consiglio Regionale della Valle d'Aosta), Jaca Book, Milano 1989, di cui «La Scuola Cattolica» 116 (1988) diede una parziale anticipazione.

(3) *Anselmo d'Aosta: logica-Storia-Dottrina*, organizzato dalla locale Università degli Studi e dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, nei giorni 5-7 aprile 1990.

(4) Il tema del convegno, organizzato dal Centre National de la Recherche Scientifique (2-4 luglio 1990), sarà: «Saint Anselme, penseur d'hier et d'aujourd'hui. La pensée de saint Anselme vue par nos contemporains».

(5) *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, sous la direction de Michel Corbin, s.j., Les Éditions du Cerf, Paris 1986 e ss., di cui sono apparsi tre tomi, recensiti in «La Scuola Cattolica» 116 (1988), pp. 401-414.

(6) ANSELMO D'AOSTA, *Opere*, a cura di Inos Biffi e Costante Marabelli, di cui è uscito il primo volume: *Lettere. I: Priore e abate del Bec*, Jaca Book, Milano 1988; cfr. A. GHISALBERTI, in «La Scuola Cattolica» 116 (1988), pp. 339-355. Entro la fine del 1990 o agli inizi del 1991 seguirà il secondo: *Lettere. 2/I: Arcivescovo di Canterbury*.

(7) La struttura del convegno si è articolata secondo le seguenti sessioni: 1) Lanfranco e il suo secolo; 2) Da Pavia all'abbazia di Bec: studi giuridici e disciplina monastica; 3) Arti liberali, filosofia e teologia; 4) La controversia berengariana; 5) L'arcivescovo di Canterbury; 6) Lanfranco maestro.

qualificati specialisti⁽⁸⁾, è servito a inquadrare, nelle rifrazioni tipiche dei diversi interessi degli studiosi, l'immagine di un protagonista della storia religiosa e intellettuale di un secolo, che rappresenta sotto molteplici aspetti una prefigurazione delle tensioni che si mostreranno evidenti, in un contesto più definito e ricco di posizioni, nel secolo successivo, quello di Abelardo e di Bernardo. «Sarebbe tuttavia un errore mettere a confronto il secolo di Lanfranco, quasi fosse un oggetto reale, col secolo seguente, l'età di Chartres e di Abelardo, ma anche scorretto pensarlo come un artificioso tempo solo storiografico, privo di caratteri propri», ha sottolineato Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri⁽⁹⁾ nella prima relazione al convegno dal titolo «Lanfranco di Pavia "maestro dei nostri studi"» e intesa ad evidenziare le grandi linee di tendenza dell'epoca lanfranchiana in ambito culturale. Lanfranco — secondo la studiosa, discepola di Mario Dal Pra — si trovò al centro di un contesto culturale i cui ingredienti furono un monachesimo che nel dramma del suo coinvolgimento nell'ambito politico «definisce i modi di un area culturale (ma anche filosofica), e l'emergere della «logica» non solo come parte privilegiata nel campo degli studi, «ma soprattutto come riconosciuto strumento che estende le sue capacità ad aree differenti». Emblematici del secolo di Lanfranco sono da questo punto di vista due personaggi: il dialettico Garlando il Computista e il monaco Gilberto Crispino.

Margaret Gibson, orientandosi in una direzione diversa e complementare rispetto alla ricostruzione storica della figura di Lanfranco già magistralmente ottenuta nella sua monografia⁽¹⁰⁾, ha colto nella sua relazione incentrata sull'«immagine di Lanfranco» lo sfondo ideologico che supporta le intenzioni dell'anonimo autore della *Vita Lanfranci*, composta a Le Bec intorno al 1140. Dopo aver messo in luce la dipendenza di questa biografia da altri modelli, e in particolare dalla *Vita Herluini* (fondatore di Le Bec) di Gilberto Crispino e da Eadmero, si è concentrata sui dieci aneddoti che costituiscono la «novità» della *Vita Lanfranci* e si fondano su una tradizione orale monastico-popolare. Il disegno che presiederebbe sia ai prestiti di altri modelli sia alla selezione della tradizione orale-popolare è, per la Gibson, riconducibile alla evidenziazione di un «tipo» monastico che nel solco della tradizione intende differenziarsi rispetto a due tipi di tentazione che potevano, a metà circa del secolo XII (data della composizione della *Vita Lanfranci*), agire all'interno delle comunità monastiche: l'attrattiva delle scuole cit-

(8) Sono intervenuti come relatori: Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri (Univ. di Milano), Margaret Gibson (Univ. di Liverpool), Aldo Angelo Settia (Univ. di Pavia), Gian Paolo Massetto (Univ. di Pavia), Réginald Grégoire (Univ. di Pavia), Pierre Riché (Univ. di Parigi X), Giulio D'Onofrio (Univ. Lateranense), Inos Biffi (Fac. teol. dell'Italia settentrionale), Marta Cristiani (Univ. di Siena), Jean de Montclos (Coll. di Passy-Buzenval), Raymonde Foreville (Univ. di Parigi - non è potuta intervenire, ma ha inviato la relazione), Giorgio Picasso (Univ. Catt. di Milano), Costante Marabelli (Fac. teol. dell'Italia settentrionale), Coloman Viola (C.N.R.S. - Parigi), Massimo Oldoni (Univ. di Salerno), Herbert E.J. Cowdrey (Oxford).

(9) Ordinario di «storia della filosofia medievale» dell'Università degli Studi di Milano.

(10) Cfr. *supra*, nota 1.

tadine (da cui Lanfranco, con la sua conversione, si stacca) e quella per un monachesimo nuovo (anche Lanfranco sente e vive questa attrattiva in direzione dell'eremitismo, che però viene superata nella reinvenzione di un monachesimo tradizionale). La Gibson sottolinea come negli anni '40 e '50 del secolo XII, nonostante i suoi successi, la diffusione del monachesimo cistercense fosse un fenomeno ancora circoscritto in Inghilterra e come l'«immagine» di Lanfranco, «schietto monaco nero di vecchio stile», esaltata in forma agiografico-aneddotica, potesse rappresentare un ragionevole modello da contrapporre, in una versione popolare, alle diverse e non sempre limpide spinte verso un superamento di una tradizione monastica consolidata.

2. PAVIA, IL DIRITTO LONGOBARDO E L'OPERA DI LEGISLATORE MONASTICO

Aldo Angelo Settia ha dato rilievo al ruolo esercitato da Pavia, primo scenario della vita di Lanfranco, nella storia politico-culturale del «Regnum Italiae». L'altro storico pavese, Gian Paolo Massetto ha delineato, più specificamente, il quadro degli studi di diritto nella Lombardia del secolo XI. Lanfranco, nativo di Pavia, ricevette la sua formazione nelle scuole dell'Italia settentrionale e la particolare attenzione allo studio del diritto riservata nei centri scolastici di questa area ha indubbiamente segnato la forma mentis del futuro monaco e arcivescovo. Massetto ha concentrato la sua relazione sull'opera che rappresenta la manifestazione più matura e importante della dottrina giuridica longobarda del secolo XI: l'*Expositio ad librum Papiensem*. È questa un'opera che, animata dal pensiero dei giuristi pavesi, compie su di una serie di testi giuridici analisi sottili e approfondite mediante ben descrivibili strumenti esegetici. Un tentativo del genere, è stato sottolineato, avveniva per la prima volta dopo tanti secoli. Il motivo conduttore della ricerca di Massetto è stato il tema della *voluntas*, ossia della volontarietà del fatto e atto umano. Nell'analisi di questo elemento un rilievo particolare ha assunto l'istituto del *tentativo*, tipica creazione della considerazione soggettiva del reato, e quello della responsabilità civile, «punto di osservazione particolarmente utile e significativo tra quelli che i diversi settori dell'ordinamento offrono allo storico per valutare e commisurare il senso e la portata dell'evoluzione dei singoli istituti».

«Il diritto monastico elaborato nei *Decreta* di Lanfranco» è il tema svolto dal Padre Réginald Grégoire. Lanfranco viene presentato, nella sua opera di legislatore monastico, come un interprete originale dell'osservanza cenobitica ideata da Benedetto di Aniane all'inizio del secolo IX. I *Decreta Lanfranci*⁽¹¹⁾, composti durante l'episcopato di Lanfranco tra il 1079 e il 1089, sono una raccolta di consuetudini che hanno come fonti, oltre la *Regula Benedicti*, le norme consuetudinarie di Cluny, di Gorze e di altri autorevoli monasteri. Pur sottolineando queste dipendenze, Grégoire ha messo in luce

(11) Ed. D. KNOWLES, Nelson, London 1951 (Nelson's Medieval Texts); ristampata in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, ed. Hallinger, III, Siegburg 1967.

i tratti di originalità dal cui insieme si delinea una precisa antropologia, ma anche una determinata visione monastica della liturgia, dell'ascesi e della cultura in genere. Non ha mancato di evidenziare particolari che possono catalogarsi in una dimensione folkloristica dell'osservanza benedettina. La prima parte di questo consuetudinario concerne la liturgia nella sua strutturazione quotidiana e annuale; la seconda delinea innanzitutto la gerarchia delle funzioni degli ufficiali claustrali (abate, priore, cantore, foresterario, infermiere, ecc.); poi vengono esaminate alcune osservanze: il silenzio, la disciplina per i mancanti, la balneazione; un'attenzione particolare è dedicata ai novizi e agli infermi; infine appaiono disposizioni giuridiche relative ai monaci e al seppellimento dei defunti. Tra gli elementi più accentuati vi è l'oblazione di bimbi e ragazzi, sintomo, a giudizio del Grégoire, dell'assenza quasi totale di una vera educazione dei laici tra il secolo VII e il secolo XI e della funzione suppletiva dei monasteri in campo educativo. Un altro elemento degno di rilievo è il codice penale. L'opera monastico-legislativa dell'arcivescovo Lanfranco è segnata dal proposito di estendere con una certa uniformità di disciplina sul territorio inglese le linee di una riforma ecclesiastica il cui fulcro doveva essere costituito principalmente dal ravvivarsi della vita monastica. Questa tendenza riformatrice fa avvertire il suo influxo principalmente nei monasteri inglesi di Battle, Eversham, Eynsham, Rochester e St. Albans.

3. ARTI LIBERALI, FILOSOFIA E TEOLOGIA

Pierre Riché, discepolo di H.I. Marrou e attento conoscitore delle scuole e delle tecniche pedagogiche nell'Alto Medioevo, ha ricreato nella sua relazione lo sfondo dell'insegnamento delle arti liberali nell'Italia e nella Francia del secolo XI. Nella prima parte del secolo questo insegnamento beneficia della «rinascita del secolo X» che ha come personalità propulsiva Gerberto d'Aurillac (divenuto in seguito papa Silvestro II). Nella seconda metà del secolo XI si avvertono i contraccolpi della riforma gregoriana: Pier Damiani denuncia con vigore il pericolo di un certo uso della dialettica per l'integrità della fede coinvolgendo l'organizzazione degli studi nel vivo del dibattito teologico. Le invettive di Pier Damiani in Italia, il caso di Berengario in Francia forniscono due punti di riferimento per comprendere il nuovo surriscaldamento tra arti liberali e teologia che si verifica nel secolo XI alla vigilia della riforma gregoriana. In questo clima Lanfranco rappresenta un tentativo per raggiungere un nuovo equilibrio tra la trascendenza del mistero e l'uso degli strumenti per realizzarne l'intelligenza.

L'intervento di Inos Biffi, su cui diremo poco dato che compare integralmente in questo stesso numero della rivista, ha preso in esame l'opera esegetica di Lanfranco quale risulta dal suo commento delle Epistole paoline, mettendone in luce quattro aspetti: 1) Il significato e l'immediata risonanza del commento all'interno della biografia «spirituale/culturale» di Lanfranco; 2) La natura dell'opera secondo le interpretazioni che ne sono state date; 3) il metodo «retorico/dialettico» dell'esegesi lanfranchiana; 4) la relazione

tra «retorica/dialettica» e mistero cristiano. A proposito di quest'ultimo aspetto, sottolineando in Lanfranco una certa «concezione della funzione ancillare delle arti, di eredità agostiniana», il Biffi precisa: «Certo siamo ben lontani dall'esercizio della funzione "ancillare" — se ancora così si può chiamare —, che ha invece genialmente e in forma assolutamente inedita caratterizzato l'"intellectus fidei" di Anselmo, tralasciando di ricordare la "sacra doctrina/scientia" di Tommaso». «In Lanfranco — continua il Biffi — abbiamo le *artes*, che sono "tecnica" di pensiero-retorica o dialettica —, più che non un contenuto; se egli fu "filosofo", lo fu nel senso di "magister artium", di "dialecticus", come lo chiama Sigeberto di Gembloux, che esercita appunto la dialettica a servizio ancora in certo modo "estrinseco", per l'intelligenza testuale di Paolo, e, più in generale della tradizione teologica... il ragionamento, dialettico o no, ...ha come scopo quello di aiutare la comprensione dei testi della tradizione. E questo a cominciare da quelli della Scrittura, che è stata il grande, se non unico, libro di Lanfranco, una volta convertitosi alla vita monastica. Egli fu teologo, perché ebbe chiaro e vivo il senso della trascendenza dei "misteri di Dio" e si occupò ad averne l'"intelligenza" nella forma e nel grado che la sua cultura e competenza dialettica gli consentiva».

Il rapido giudizio che Sofia Vanni Rovighi ha dato nella sua *Introduzione alle Opere filosofiche* di Anselmo d'Aosta⁽¹²⁾ di Lanfranco come privo di «genio speculativo»⁽¹³⁾, soprattutto se confrontato con Anselmo, giudizio accolto in un certo modo dall'argomentazione del Biffi, trova dissenziente Giulio D'Onofrio, il quale nella sua relazione su «Lanfranco teologo e la storia della filosofia» sottolinea come nella considerazione dei contemporanei Lanfranco abbia «fama di vero filosofo», senza collegare «direttamente questa fama alla sua partecipazione vincente alla controversia contro Berengario di Tours, né tantomeno al suo successivo ruolo di maestro di Anselmo d'Aosta». Il tentativo di D'Onofrio è quello di svincolare la figura speculativa di Lanfranco dalla comprensione degli storici del pensiero medievale che hanno fondato i loro giudizi su Lanfranco «all'interno del capitolo dedicato alle differenze tra i cosiddetti "Dialettici" e "Antidialettici", proprio su queste due principali direttive tematiche obbligate: l'antagonista di Berengario e il maestro e precursore di Anselmo». Dopo una rassegna dei vari giudizi espressi dagli storici della filosofia medievale sull'opera di Lanfranco, D'Onofrio ha cercato di mettere a punto la plausibile idea di filosofia che giustifichi la fama di filosofo attribuita a Lanfranco dai suoi contemporanei. Nei testi stessi di Lanfranco non vi è «alcuna traccia di una peculiare concezione sistematica del mondo o dell'essere: in questo anch'egli, come indistintamente tutti gli scrittori del suo secolo, Berengario compreso, è puramente e semplicemente cristiano, e il Cristianesimo è anche la sua concezione filosofica... la filosofia è la ricerca del vero, e per il cristiano il vero è la sua fede». Tuttavia se Lanfranco, «da vero discepolo di

(12) Editori Laterza, Bari 1969, pp. VIII-IX.

(13) «A leggere... le opere di Lanfranco che ci sono rimaste, si dura fatica a spiegarsi la fama di cui egli godé come maestro» (*ibid.*, p. IX).

Agostino» è «teologo in quanto filosofo», è anche, per il D'Onofrio, «filosofo in quanto teologo: sa infatti che la conoscenza di Cristo, cioè la fede, non è possibile nel credente senza il fondamento dell'intelligenza, che gli permette di comprendere il significato della Rivelazione». Quali sono, si chiede il relatore, gli strumenti di questa intelligenza? e risponde — mi pare — che essi siano le tecniche e i procedimenti di origine giuridica e retorica, talora rigorizzati con tecnica sillogistica o in genere dialettica. Lo scopo della filosofia intesa come rigore tecnico dialettico è «quello di produrre una conoscenza teologica, ma una vera filosofia deve essere anche capace di riconoscere i propri necessari limiti»: il rischio da cui «il teologo viene turbato» è, per il D'Onofrio, quello di «congelare la portata del messaggio salvifico in uno scheletro di deduzioni sillogistiche». Sarebbe per questo che Lanfranco, pur intravedendo la possibilità di sillogizzare più a fondo le lettere paoline, si frena per paura che l'incompetenza del suo auditorio a comprendere certe dimostrazioni induca all'errore. Sembrerebbe di capire che solo un certo scrupolo, e non la mancanza speculativa, abbia impedito Lanfranco a esprimere nei suoi scritti, tutta la potenza dialettica che esibirà il suo discepolo Anselmo. Si potrebbe osservare, se questa è veramente la tesi soggiacente di D'Onofrio, che comunque il genere letterario di Anselmo, a differenza di quello di Lanfranco, non è quello esegetico, ma quello dettato da una razionalità più libera e costruttiva. Anche nella disputa berengariana, dove pure il ricorso alla dialettica deve necessariamente essere meno vincolato a testi di cui fare l'esegesi, l'atteggiamento di Lanfranco sarebbe quello di un «tegere artem», che «significa rivestire la dialettica, senza svalutarla, di un colore e di un tono letterario che possa essere più digeribile da parte di un pubblico di credenti già disgustati dalle perizie dimostrative dell'eretico». In definitiva ci sembra che l'assunto della ricerca presentata da D'Onofrio consista nell'attribuire le «insufficienze speculative» di Lanfranco, rilevate dai moderni storici della filosofia in contrasto con la fama di «filosofo» celebrata dai suoi contemporanei, a precise scelte di prudenza piuttosto che a una limitata competenza filosofico-dialettica.

4. LA CONTROVERSIA BERENGARIANA

Marta Cristiani⁽¹⁴⁾ ha visto la controversia eucaristica, che oppone Lanfranco a Berengario di Tours, nelle sue radici storiche («La controversia berengariana: le radici storiche di un conflitto»). Superando, «di fronte alle complessità disperanti di una controversia teologica», la «tentazione irresi-

(14) Studiosa specialmente del secolo IX, di cui ricordiamo i seguenti saggi: *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, in «Studi medievali» 9 (1968), pp. 167-233; *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1978; e l'edizione-traduzione, introdotta e commentata di Giovanni Scoto Eriugena, *Il prologo di Giovanni*, Fondazione L. Valla, Mondadori, Milano 1987.

stibile» «di ricorrere al malinteso, alla *querelle de mots* come ultima “ratio” e spiegazione ultima di quella che ci appare spesso come la logica perversa della incomunicabilità», la Cristiani mette in luce le ragioni profonde della posizione di Berengario e della sua incomprensione da parte dei suoi oppositori. I precedenti storici della controversia eucaristica del secolo XI sono risalenti all’epoca carolingia, allo scontro tra le posizioni di Ratramno di Corbie e di Pascasio Radberto. Dall’argomentazione di questo intervento si evince l’impossibilità di vedere la questione eucaristica nel secolo XI solo nel registro di una smisurata fiducia nello strumento tecnico della dialettica in contrapposizione a una maggiore prudenza della tradizione. A giustificare l’attitudine dialettica di maestro Berengario e il suo elogio della *ars artium* starebbe sullo sfondo «una tradizione culturale agostiniano-eriugeniana che identifica le strutture del linguaggio con le strutture razionali dell’opera divina della creazione... Per Berengario di Tours, la rinuncia all’uso della *ratio*, totalmente identificata con la *ratio* dialettica, significa rinunciare all’*imago Dei* presente nell’uomo». In altre parole il primato della *ratio* è il primato della razionalità di un universo simbolico, di una natura che è teofania, continuo rimando all’arcano. Di contro a questa visione ancora tributaria al platonismo dionisiano-eriugeniano starebbe l’istanza storico-realistica, già presente in Pascasio come problema «di ritualizzare il tempo storico dell’evento irripetibile, per inserirlo in un ordine ecclesiale» lasciandosi alle spalle il simbolismo platonico, e divenuta particolarmente avvertita e sentita all’epoca della riforma della Chiesa del secolo XI. «Se l’incarnazione di Cristo è un evento al tempo stesso biologico e storico... allora anche la redenzione dell’umano determinata dall’incarnazione e dal sacrificio divino è una redenzione al tempo stesso spirituale e biologica, simile alla *immutatio*, di cui aveva teorizzato Gregorio Magno». Lo scontro tra dialettici e antidialettici ha nella disputa eucaristica una valenza che va al di là di una troppo facile semplificazione e che tocca il conflitto tra una concezione simbolica della rivelazione cristiana e una concezione storica: «All’istanza drammatica di salvezza “biologica” che pone in profondità il realismo eucaristico di Pascasio, Berengario contrappone la tradizione della gnosi cristiana, la speranza di salvezza che appartiene unicamente all’uomo spirituale, nutrito di un cibo spirituale e celeste, che non ha bisogno del miracolo, ma della forza purificatrice e significante del *signum* sacramentale». Se la Cristiani mostra di cogliere così bene le ragioni profonde che sarebbero state di Berengario, pur ammettendo poi le maldestrezze della sua apologia costretta a confrontarsi col giuridismo di Lanfranco e degli altri suoi oppositori, mi pare che non altrettanto bene si sia sforzata di comprendere le ragioni profonde del suo rifiuto da parte della Chiesa e dell’antagonismo di Lanfranco, l’iniziativa del quale non sarebbe «in ogni caso l’iniziativa di chi ritiene si possa giungere alla verità attraverso il dialogo». «Nutrito di cultura giuridica — lo dipinge la Cristiani —, secondo una tradizione tipicamente italiana, il futuro arcivescovo di Canterbury era senza dubbio particolarmente attento a cogliere l’aspetto pericoloso di una dottrina, ma forse soprattutto di un uomo che si faceva vanto di sentire e di pensare diversamente dal “volgo”». Forse la reazione lanfranchiana, come anche le reazioni per

esempio di un Pier Damiani in altre direzioni, possono sembrare rozze o ancora poco elaborate di fronte agli intellettualismi di ascendenza platonica o di altro genere, ma hanno in sé un intuito profondo della realtà storica della Chiesa che risulta certamente paradossale ad ogni approccio razionalizzante. In generale, lo sforzo della scolastica, a cominciare da Anselmo, sarà piuttosto quello di un distinguere nell'unito, dimensione che anche nei tentativi più audaci, come quelli per esempio dello stesso Anselmo del *Monologion* e del *Cur Deus homo*, non vedrà certamente più tentazioni gnostiche avendo imparato a distinguere, anche grazie a un Lanfranco, il piano della ragione più esigente da quello di una fede che mantiene comunque il senso di un mistero storicamente partecipato e trasmesso nella tradizione della Chiesa.

Se la Cristiani, con la sua competenza sul secolo IX, ha evidenziato lo sfondo a cui la disputa berengariana del secolo XI fa riferimento, Jean de Montclos, autore del fondamentale *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du XI^e siècle*⁽¹⁵⁾, ha tematizzato attraverso i problemi posti dalla disputa tra Berengario e Lanfranco le origini del dogma della transustanziazione. A suo giudizio, la posizione di Berengario contro il «sensualismo» eucaristico, che è all'origine della disputa nel secolo XI, ha il merito di aver «obbligato i teologi dei secoli XI, XII e XIII a trovare a poco a poco una via d'uscita alla crisi dell'idea sacramentale grazie alla dottrina della transustanziazione e alla sua formalizzazione più elaborata, quella di Tommaso d'Aquino». Riscoprendo un trattato sull'eucaristia del secolo IX da lui creduto di Giovanni Eriugena (in realtà di Ratramno di Corbie), Berengario riteneva di scoprire «un simbolismo che stabilisse uno scarto tra il segno presente sull'altare, il pane consacrato, e la realtà da esso significata, il corpo di Cristo che sta in cielo»: «conception — annota il De Montclos — qui, en fait, ne correspond nullement à la pensée de Ratramne». Comunque il maestro di Tours credeva di aver ritrovato l'autentica tradizione della Chiesa che «avait été occultée par le matérialisme eucharistique des ses contemporains». Lanfranco gli contrappone il «realismo», attinto a un altro carolingio, Pascasio Radberto. La controversia che si sviluppa intorno alla posizione di Berengario ha, per il De Montclos, due fasi conclusesi rispettivamente con le professioni di fede imposte al maestro di Tours dai concili di Roma del 1059 e del 1079: nella prima professione, per indicare il modo della presenza reale, si utilizza l'avverbio *sensualiter*⁽¹⁶⁾, nella seconda *substantialiter*. L'impiego di questo ultimo avverbio, pur non essendo una

(15) Louvain 1971 (Spicil. Sacr. Lovan., 37).

(16) È significativo, secondo il relatore, che il testo in cui appare tale espressione, «improntata a un materialismo che ha vivamente imbarazzato i teologi e gli storici cattolici», «pur essendo un testo ufficiale in piena regola che è servito come riferimento dottrinale alla Chiesa nel corso di circa un mezzo secolo», per lungo tempo non sia stato compreso nella raccolta di Denzinger. In questa professione — dice De Montclos —, si distinguono «stranamente» due forme di presenza del corpo di Cristo nell'Eucaristia: «sacramentale» e «reale» (siamo ancora lontani dal *sacramentaliter praesens* del concilio di Trento).

grande novità rispetto al *sensualiter* in quanto, come affermò il Congar⁽¹⁷⁾, «la *substantia* est encore comprise de façon physique et non métaphysique», cionondimeno per il De Montclos «il y a continuité entre cet emploi des mots *substantia* et *substantialiter*, et la fixation ultérieure de la foi eucharistique de l'Église dans le dogme de la transsubstantiation». La professione del 1079, pur rimanendo nella rigorosa linea della professione di fede del 1059 e non rispondendo alla questione «tout à fait justifiée» di Berengario concernente il «sensualismo» eucaristico dei suoi contemporanei, ha avuto il vantaggio di porre fine alle ambiguità stesse del maestro di Tours e di porre, «au moins verbalement, un jalon pour l'avenir». L'esame, rivisitato, delle dottrine eucaristiche di Lanfranco e di Berengario e del loro confronto, ha consentito al De Montclos di mettere in luce nel contempo l' inadeguatezza delle loro posizioni rispetto al dogma della transustanziazione affermato dai concilii Laterano IV (1215) e Tridentino (1551) e il ruolo di precursore di Lanfranco nello stabilire, nel corso di tutto il suo trattato, una distinzione nell'Eucaristia «entre réalité cachée et les apparences»: «Béranger l'a si bien compris que dans son *Rescriptum contra Lanfrancum*, et notamment dans la conclusion, il applique à la distinction apparences-réalité de son adversaire les termes de l'École *quod est in subjecto et subjectum*», o anche «*accidentia-subjectum*». E, sebbene questa distinzione sia ancora lontana dal suo senso propriamente aristotelico, «nous voilà donc en route vers la distinction accidents-substance». Un'altra distinzione posta da Lanfranco tra *essentiae secundae* (del pane e del vino che rimangono dopo la consacrazione) e *essentiae principales* (del pane e del vino che fanno posto, sparendo, all'*essentia* del corpo di Cristo) potrebbe far presagire la nozione tomistica della presenza sostanziale. Tuttavia l'abate di Caen non arriva a porre un'eguaglianza tra l'*essentia* del corpo di Cristo e le sue *essentiae principales* senza le *essentiae secundae* di questo corpo (tant'è che se per un miracolo fossero eliminate le *essentiae secundae* del pane e vino consacrati, apparirebbero le *essentiae secundae* del corpo e sangue di Cristo — possibilità che per il De Montclos è rifiutata da una teologia evoluta e specialmente da quella di san Tommaso d'Aquino). Comunque Lanfranco (e anche Berengario) apre una via che consente ai teologi di proseguire una ricerca oltre «l'impasse de l'ultra-réalisme»: su questa via troviamo per esempio una dottrina eucaristica equilibrata come quella di Algero di Liegi (1110-1121), «dont la synthèse thomiste sera le fleuron»..., «en s'appuyant sur certains passages du traité de Lanfranc».

6. L'ARCIVESCOVO DI CANTERBURY

Impedita ad intervenire al convegno, Raymonde Foreville, «decana» degli studi anglo-normanni, ha inviato la sua relazione che svolge il tema dei rapporti tra Lanfranco e la politica ecclesiastica di Guglielmo il Conquista-

(17) In una recensione a J. DE MONTCLOS, *op. cit.*: «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973), pp. 306-307. Cfr. anche la recensione di C. DUMONT

tore. Già prima della Conquista dell'Inghilterra, Lanfranco figura come uno dei principali consiglieri del duca Guglielmo negli affari della Normandia. Quest'ultimo sceglie Lanfranco, sottraendolo alla comunità di Le Bec, come abate del nuovo monastero di Caen, città che nei disegni del duca doveva diventare la nuova capitale della Normandia e il centro anche di una riforma dell'ordine monastico e dei costumi del clero: in un'epoca come il secolo XI — sottolinea la Foreville — «non si può dissociare la politica ecclesiastica e l'esercizio del potere». La stessa politica di vigilanza e di interferenza sulla vita ecclesiastica Guglielmo la esercitò anche in Inghilterra dopo la Conquista e Lanfranco come arcivescovo di Canterbury, scelto in alternativa all'usurpatore Stigando, nel dopo-Conquista si trova implicato direttamente nei disegni politici del Conquistatore. Se viene assecondando il piano di Guglielmo che concepisce «la gerarchia ecclesiastica a immagine della gerarchia feudale», ne ottiene però in cambio gli strumenti giuridici — e innanzitutto il riconoscimento del primato di Canterbury su tutte le chiese britanniche — per attuare una riforma della Chiesa ispirata ai valori ascetici del monachesimo normanno e strutturata sulla base dei canoni conciliari. Questa riforma si realizzò mediante una ripresa della pratica sinodale, ispirata alle direttive dei decreti del concilio di Toledo, caduta in disuso nell'epoca anglo-sassone, mediante il ripristino dei capitoli delle cattedrali e una serie di normative attinte ai canoni conciliari. Riguardo ai rapporti coi pontefici romani, la Foreville evidenzia che l'intesa con Alessandro II «est patente et fut bénéfique», insinuando un ruolo di Lanfranco nell'ottenere dal papa l'appoggio e il sostegno per l'impresa di conquista dell'Inghilterra da parte del suo duca. Il pontificato di Gregorio VII segna un raffreddamento nelle relazioni di Guglielmo e Lanfranco col papato; tuttavia il nuovo papa riconosce un ruolo morale dell'arcivescovo di Canterbury sull'Irlanda. Lanfranco non poteva non essere d'accordo col suo re nel respingere le pretese di Gregorio VII a un'infeudazione del regno alla Santa Sede, ma forse agisce sul re in modo da non rescindere un qualche rapporto col papato (consenso all'invio dell'obolo di S. Pietro) e soprattutto nel rifiutare il permesso di una visita in Inghilterra di Ugo Candido, emissario dell'antipapa Clemente III. In sostanza, «l'étroite collaboration du roi et de l'archevêque s'est traduite par un ensemble de mesures coordonnées, poursuivies pendant quinze années (1072-1087), touchant les hommes, les institutions, la société». Il rinnovo dell'alto personale ecclesiastico e religioso fu caratterizzato dalla sostituzione degli anglosassoni coi normanni (uomini tutti fedeli alla causa monarchica e in parte rappresentanti di un solido monachesimo continentale); l'istituzione monastica viene potenziata con la fondazione di nuove abbazie-modello, e quella vescovile con numerosi trasferimenti di sedi da borghi un tempo fiorenti in nuovi centri protetti con l'erezione di fortezze, dove un piano di edificazione di cattedrali dalle ambiziose dimensioni conferisce ai nuovi aggregati una trama urbana. L'Inghilterra dei tempi di

che, come Congar, sottolineava il merito del De Montclos di aver chiarito il significato di *substantialiter* nel concilio del 1079: «Nouvelle revue théologique» 96 (1974), pp. 536-537.

Lanfranco mostra un passaggio da uno stadio di pre-feudalizzazione ad un'organizzazione della società di tipo feudale: «La société ecclésiastique, florissante, n'échappe pas au mouvement; bien mieux, elle en est un élément majeur et dynamique. Stabilité, richesse terrienne, favorisent l'essor intellectuel».

Herbert Cowdrey⁽¹⁸⁾, esaminando le relazioni di Lanfranco coi papi, nel suo intervento⁽¹⁹⁾ ha evidenziato con chiarezza nella preoccupazione di rafforzare la posizione primaziale di Canterbury la chiave del «paradosso» secondo cui in Lanfranco fino al 1073 c'è una stretta consonanza con l'azione della riforma papale, mentre dopo quella data, con l'ascesa alla sede apostolica di Gregorio VII, i suoi rapporti si raffreddano. Lanfranco gode della stima e dell'appoggio dei pontefici romani sia prima di diventare arcivescovo sia nei primissimi tempi del suo episcopato. Al contrario, afferma il Cowdrey, benché la sua elezione episcopale nel 1070 fosse il frutto di una cooperazione tra la santa sede e il Conquistatore, già dal 1066, anno della conquista dell'Inghilterra, l'opinione del duca Guglielmo e di Lanfranco riguardo all'arcivescovo Stigando di Canterbury era divergente e all'inizio del suo pontificato il duca divenuto re d'Inghilterra non sostiene affatto la pretesa di Lanfranco alla sottomissione dell'arcivescovo di York al primate di Canterbury. La santa sede a cui Lanfranco si era rivolto per ottenere soddisfazione su Tommaso di York consiglia l'arcivescovo di Canterbury di trattare l'argomento coi vescovi e gli abati inglesi. Lanfranco aveva consacrato arcivescovo di York Tommaso ricevendone una personale professione di obbedienza, che però gli sembrava insufficiente a garantire in futuro la supremazia di Canterbury su York. «Sul versante del regno inglese — precisa il Cowdrey — Lanfranco aveva bisogno di un pronunciamento impegnativo sul suo caso; su quello dell'ordine ecclesiastico aveva bisogno di un giuramento a se stesso da parte di Tommaso a rinforzo della professione, o altrimenti un privilegio papale — o, ancor meglio, entrambi. Sul versante ecclesiastico egli non trovò alcuna soddisfazione — grazie al re nessun giuramento da parte di Tommaso, e grazie, come è evidente, all'arcidiacono Ildebrando nessun privilegio papale da Roma». Tuttavia dal regno inglese ottenne una costituzione, abbozzata a Winchester in occasione della Pasqua 1072 e formalizzata a Windsor la Pentecoste seguente, con cui ottenne il regolamento delle sue relazioni con York secondo i suoi desideri. È da subito dopo questo atto, e non dall'inizio del suo pontificato nel 1070, che deve farsi iniziare, secondo il Cowdrey, lo stretto rapporto di collaborazione col re Guglielmo il Conquistatore: «Così, ottenuta la costituzione del 1072, il non facile *modus vivendi* col re nei primi anni di Lanfranco poteva maturare

(18) Autore tra l'altro della più completa monografia sull'epoca più luminosa dell'abbazia di Montecassino: *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford University Press, Oxford 1983 (tr. it. *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo*, Jaca Book, Milano 1986); studioso dei rapporti tra Cluny e la riforma gregoriana ed editore delle *Epistolae Vagantes* di Gregorio VII.

(19) Il titolo dell'intervento è «Lanfranc, the papacy, and the see of Canterbury».

in mutuo rispetto, e da parte di Lanfranco in leale collaborazione e sodalizio». «Se d'ora in poi Lanfranco fu il leale vicecomandante del re, le sue relazioni con Gregorio VII come papa rimasero fredde e distanti. Come era sua abitudine, Gregorio cominciò col tentare di essere conciliante; se era stato in silenzio riguardo al primato, tacitamente assecondò l'autorità di Lanfranco in Irlanda e in Scozia». Ma, pur manifestando anche Lanfranco nei confronti di Gregorio un atteggiamento conciliante — nella lettera 39 egli dice al papa: «Il mio spirito è in ogni cosa e sotto ogni aspetto ossequiente ai vostri ordini secondo le prescrizioni dei canoni» — «nulla poteva smentire l'azione di Gregorio che quando era arcidiacono aveva negato a Lanfranco il privilegio che avrebbe dato una sanzione ecclesiastica al primato di Canterbury». Lanfranco ebbe rapporti anche con l'antipapa Clemente III (Guiberto di Ravenna), ma, aggiunge lo storico oxoniense, «Come i suoi re-padroni Guglielmo I e Guglielmo II, anch'egli si atteggiò verso lo scisma guibertino con cauta neutralità».

Giorgio Picasso, analizzando i rapporti tra l'opera riformatrice di Lanfranco in Inghilterra, assecondata da Guglielmo il Conquistatore, e la contemporanea riforma rilanciata su basi nuove dal papa Gregorio VII, ha messo in luce come Lanfranco non fu un «gregoriano», ispirando piuttosto la sua azione alle Decretali Pseudo-Isidoriane e quindi rimanendo ancorato a ideali riformatori del passato. In lui fu prevalente, nonostante una certa sincera volontà di collaborazione con l'azione promossa da Gregorio VII, una linea che vedeva la riforma in stretta relazione con gli interessi di rafforzamento del potere monarchico e con l'aumento di prestigio e di autorità della sede primaziale di Canterbury. Quando Lanfranco arrivò in Inghilterra (1070), trovò già avviata l'opera di riforma della Chiesa in un programma che il re Guglielmo aveva predisposto con l'aiuto dei legali papali nel concilio di Winchester del 1070. Egli vi aderì e più tardi, ottenuto il riconoscimento del ruolo centrale di Canterbury nella vita ecclesiastica del regno, la sua azione riformatrice si andò programmaticamente fissando in due concilii (Londra 1075; Winchester 1076) e si realizzò nei rapporti strettissimi con le chiese dipendenti e nella promozione di ogni forma di vita ecclesiastica riformata (monasteri, ma anche una canonica regolare). Di fronte alle severe disposizioni di Gregorio VII (in particolare sul celibato ecclesiastico), prevalse in lui la tendenza a un certo adattamento alle esigenze locali. Riforma della Chiesa anglo-normanna, sostenuta da una solida militanza monastica nelle abbazie normanne, rispetto ma non sudditanza alle direttive gregoriane, stretta collaborazione col potere regio furono i cardini della sua azione di pastore.

Da parte nostra, abbiamo contribuito ai lavori del convegno con una relazione sull'epistolario di Lanfranco (insieme di 61 lettere tutte appartenenti al periodo arcivescovile). Nell'affrontare il tema, non abbiamo inteso metterci nella prospettiva di una ricostruzione dei fatti politici o della storia della Chiesa inglese, di cui le lettere sono una fonte importante e di cui la Gibson ha magistralmente trattato nel suo *Lanfranc of Bec*; ci siamo invece proposti di cogliere, anche con il supporto di altre fonti narrative e no, alcuni elementi ricorrenti della personalità e di certe aspirazioni di Lanfranco

arcivescovo: il suo disagio nelle vesti di responsabile della Chiesa inglese e il suo rimpianto per la vita claustrale; l'integrità del suo ideale monastico che diventa un elemento importante della sua opera pastorale; la sua autorevolezza, senza autoritarismi, ma fondata sul «metodo della consultazione» e della collegialità episcopale. Tre lettere in particolare hanno poi fermato la nostra attenzione: la prima, scritta al papa Alessandro II (Ep. 4), testimonia il metodo con cui Lanfranco fa valere i propri diritti di primato sulla Chiesa di York, la sua cura a reperire le prove documentali e storiche; la seconda, scritta a un abate di Poitiers (Ep. 46), rappresenta un raro ed istruttivo esempio del metodo teologico di Lanfranco (si tratta della discussione di alcune affermazioni di Ilario di Poitiers, criticate da Berengario di Tours); infine la terza, ai vescovi d'Irlanda (Ep. 49), dove nel tentativo di risolvere un quesito nato dall'incomprensione del rapporto tra battesimo ed eucaristia, Lanfranco mostra di concepire l'esegesi in un modo tutto diverso da quello espresso nello stile e nell'*habitus* del *grammaticus* o del retore o del dialettico, da lui esperito nel commento delle lettere paoline, ma nella modalità di una *meditatio* monastica, della *lectio divina*, che l'arcivescovo — che si sentiva, come abbiamo ricordato, sempre monaco — non ha certamente dismesso a differenza delle *artes*.

6. LANFRANCO MAESTRO

Coloman Viola, del Centre National de la Recherche Scientifique (Parigi), si è proposto di presentare le relazioni personali che esistevano tra Lanfranco e il discepolo Anselmo, privilegiando sulle fonti agiografiche e biografiche dell'epoca le testimonianze dirette di Lanfranco e di Anselmo nei loro epistolari. Nelle loro relazioni sono stati distinti due rapporti: quello intellettuale (maestro/discepolo) e quello politico (predecessore/successore sulla cattedra di Canterbury). Nella sua analisi, molto ben documentata e ricca di finezze interpretative, il Viola giunge a constatare nel discepolo una duplice emancipazione in rapporto al maestro: sul piano della ricerca teologica col metodo della *sola ratio* e sul piano politico-religioso col criterio assoluto della *rectitudo*, che a distanza di qualche decennio sarà lo stesso del martire Tommaso Becket.

Molto ricco di riferimenti e spunti suggestivi è stato anche l'intervento di Massimo Oldoni che ha mostrato come il magistero e la statura intellettuale di Lanfranco sia maggiormente valutabile tenendo conto più che delle sue opere delle qualità e del prestigio di certi suoi discepoli famosi.

COSTANTE MARABELLI

*Facoltà teologica dell'Italia settentrionale
Piazza delle Crociate, 6 - Milano*

15 maggio 1990