

ALCUNI ASPETTI DELLE LETTERE DI SANT'ANSELMO

SOMMARIO: 1. L'epistolario in generale – 2. La Lettera 72 – 3. Anselmo e la sua famiglia.

Le Edizioni Jaca Book di Milano hanno recentemente pubblicato una traduzione italiana, con accanto il testo latino, delle *Lettere* di sant'Anselmo d'Aosta⁽¹⁾. Questo lavoro dà il via ad un progetto che, a lungo termine, presenterà in italiano, per iniziativa di Inos Biffi e di Costante Marabelli, professori alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, il complesso delle opere del Dottore Magnifico. Lo sforzo delle edizioni Jaca Book, o ancor più la loro sfida, si affianca a quello di alcuni editori francesi e americani⁽²⁾: è sostenuto dalla certezza che Anselmo merita l'interesse del pensiero contemporaneo.

Si possono riconoscere abbastanza facilmente le ragioni oggettive e soggettive di questo interesse. L'edizione critica delle opere del nostro autore⁽³⁾ ha reso il loro studio più sicuro, e soprattutto più completo. Fin da quando sono state divulgate, alcune delle sue

(1) ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, vol. 1: *Priore e Abate del Bec*, vol. 2: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 1; vol. 3: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 2, Milano, Jaca Book, 1988, 1990 e 1993. «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 339-355, ha già presentato il vol. 1 di questo epistolario con un articolo del Prof. A. GHISALBERTI, *Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolario beccense di Anselmo d'Aosta*. Le nostre abbreviazioni in questo articolo: l. = linea; S. = l'edizione critica di Anselmo a cura di dom F. Schmitt; Ep = *Epistola*, che citiamo a partire dalle *Lettere* indicando la linea del testo latino dovuto a Schmitt, ma con la linea dell'edizione della Jaca Book, giustapposta alla traduzione italiana.

(2) Cf in francese le opere speculative di filosofia e di teologia in *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, M. CORBIN, éd., 5 voll., Paris, Cerf, 1986-1990; in inglese: *Anselm of Canterbury*, J. HOPKINS e H. RICHARDSON, eds., Toronto e New York, Edwin Mellin Press, 1976.

(3) *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F.S. SCHMITT, ed., 6 voll., Seckau e Edimburg, 1938-1961.

pagine hanno stimolato la riflessione fondamentale in modo straordinariamente vigoroso. I capitoli dal 2° al 4° del *Proslogion* hanno provocato animate discussioni tra i contemporanei: si conosce il *Pro insipiente* di Gaunilone e la risposta del nostro autore; questi stessi capitoli hanno esercitato il loro influsso sulla filosofia, soprattutto moderna, diventando ciò che Kant, a partire dal 1763, ha denominato "argomento ontologico". I testi del *Cur Deus Homo* sulla soddisfazione dell'onore divino hanno avuto una fortuna teologica altrettanto rilevante. Tuttavia, l'edizione di dom Schmitt ha permesso di constatare il carattere riduttivo delle letture di Anselmo elaborate nel corso della storia. Ciascun secolo è stato affascinato da elementi del suo pensiero, senza però proporre una esegesi soddisfacente. Ancora oggi, alcuni commentatori si limitano a trarre dal Dottore Magnifico solo determinati paragrafi per ricavare o criticare qualche sorta di dottrina che essi non pongono nel loro contesto razionale e storico, che non interpretano in funzione delle opere complete in cui hanno la loro collocazione e il loro senso. La pubblicazione nella lingua locale delle opere complete del nostro autore aiuterà certamente quelli che cercano la verità ad uniformarsi al pensiero creativo che scolpisce lentamente i suoi concetti proponendo i suoi argomenti, a penetrare così nell'intenzione profonda della sua meditazione e a partecipare al suo sforzo intellettuale.

Questo articolo di carattere descrittivo più che speculativo si propone di esaltare la pubblicazione in italiano dell'intero epistolario anselmiano. Presenteremo dapprima alcuni tratti essenziali di questo complesso letterario. Intraprenderemo poi la spiegazione della lettera 72, quella che accompagnò l'invio del *Monologion* a Lanfranco, quindi delle lettere di Anselmo alla sua famiglia. Potremo in tal modo constatare, prendendo in considerazione vari punti di vista, quanto l'epistolario sia ricco di informazioni storiche e di insegnamenti umani.

1. L'EPISTOLARIO IN GENERALE

La pubblicazione delle *Lettere* aggiunge alla conoscenza delle opere speculative del Dottore Magnifico preziose indicazioni sul contesto nel quale sono state scritte, sulle circostanze spirituali e ufficiali ad esse connesse. La vita del nostro autore è stata movimentata e intensa; non è stata dedicata al solo austero lavoro della ricerca puramente intellettuale. Le opere di Anselmo al servizio di Dio e della Chiesa hanno sostenuto e orientato, e forse anche impedito, le sue ricerche razionali, talvolta imponendo pure di trattare problemi ai quali, l'autore stesso non avrebbe probabil-

mente accordato tanta importanza⁽⁴⁾. Le *Lettere* descrivono tutti questi avvenimenti, soprattutto se si prendono in considerazione le "lettere" che l'edizione critica ha connesso ai differenti trattati per motivazioni tradizionali dei manoscritti. Ma esse mostrano specialmente come Anselmo valutava la sua propria esistenza, il senso che egli dava ai suoi sentimenti e alle sue decisioni essenziali.

Dom Leclercq⁽⁵⁾ ha suggerito recentemente di distinguere in Anselmo forme di espressione diverse, in funzione dei suoi interlocutori. Alcune delle sue opere, indubbiamente i suoi trattati speculativi, venivano composte per i dotti conformandosi al loro linguaggio, mentre altri testi, per esempio il *De Beatitudine*⁽⁶⁾, erano destinati a un uditorio più popolare, più sensibile alle metafore che ai discorsi univoci. Le *Lettere*, molto chiaramente, sono scritte in funzione dei loro destinatari eruditi o non. Va segnalato a questo proposito che diversi documenti denominati anche "lettere" costituiscono veri e propri trattati, e pertanto non rientrano direttamente nell'epistolario. È questo il caso delle due versioni della lettera *De Incarnatione Verbi* in cui Anselmo discute le tesi di Roscellino sull'unità della Santissima Trinità, l'*Epistola de Sacrificio Azimi et Fermentati* e l'*Epistola de Sacramentis Ecclesiae*, due testi del 1106-1107 che riecheggiano problemi posti dal rituale orientale alla Chiesa latina⁽⁷⁾: "lettere" di questo genere hanno una evidente portata dogmatica e universale, in funzione della quale sono state interamente redatte; esse sono destinate ai dotti. Altre lettere non costituiscono dei trattati, ma sono strettamente collegate all'uno o all'altro di essi, come se l'autore vi indicasse i limiti o l'ambito possibile delle loro interpretazioni: vale come esempio la *Commendatio Operis ad Urbanum Papam II* che introduce il *Cur Deus Homo*. Tali testi sono anche scritti evidentemente per persone erudite. Al contrario le lettere riunite nell'epistolario hanno i

(4) Per esempio, l'*Epistola de Sacrificio Azimi et Fermentati* affronta un problema in cui si è imbattuto nel 1098 a Bari, dove Anselmo si trovava a motivo del suo primo esilio, assistendo il Papa Urbano II nel suo dialogo con i Vescovi greci che subivano l'influsso del trattato di TEOFILATTO, *Gli errori dei latini*, PG 126, 221-250, che criticava, oltre il *filioque*, l'uso degli azimi, il celibato sacerdotale, ecc.

(5) J. LECLERCQ, *Due aspetti dello stesso Sant'Anselmo: lo scrittore dotto e lo scrittore popolare in Anselmo d'Aosta, Figura europea*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano, Jaca Book, 1989, 145-154, pubblicato anche in «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 374-376.

(6) Il *De beatitudine* è stato pubblicato nei *Memorials of Saint Anselm*, a cura di R. SOUTHERN e F. SCHMITT, London, British Academy, 1969, 274-291, che commenta dal punto di vista della critica testuale J. LECLERCQ, *Sur la transmission d'un opuscule anselmien*, in *Cultura e società nell'Italia meridionale. Studi per Paolo Brezzi*, vol. 2, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988, 449-455.

(7) Cf nota 4.

più vari destinatari. Certamente, non mancano di portata universale, e se ne può eventualmente trarre una dottrina spirituale⁽⁸⁾, benché non siano state inviate con questo scopo e non costituiscano trattati espliciti di vita spirituale.

Da questo punto di vista, l'epistolario rassomiglia alle *Meditazioni* e alle *Pregchiere*. Ma questi ultimi testi, che non propongono neanche una dottrina spirituale pensata per se stessa e che sono composti per essere messi in pratica, per elevare l'anima e non per argomentare criticamente, sono destinati a tutti⁽⁹⁾, contrariamente alle lettere, per lo meno in antitesi alla originaria intenzione di esse⁽¹⁰⁾. Tuttavia, in queste *Lettere*, una riflessione critica può trovare un'opportunità e un arricchimento grazie alla discussione di cui esse sono una testimonianza. L'epistolario attesta un pensiero *in fieri* piuttosto che già preconstituito.

Molti autori importanti hanno scritto delle lettere di cui conviene tener conto per farsi un'idea completa ed esatta del loro pensiero. Citiamo per esempio le lettere di Blondel⁽¹¹⁾, quelle di Kant⁽¹²⁾, le discussioni sulle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, ecc. Tuttavia, la composizione di tali epistolari è relativamente recente. Così, per esempio, di san Tommaso, di san Bonaventura e degli autori del 13° secolo in generale, non abbiamo nulla di simile. La creazione di un epistolario in cui il pensiero argomenta per mettere a punto le sue idee è propria di una necessità moderna, di una mentalità che gli antichi non possedevano? In realtà, lettere che avrebbero eventualmente potuto mostrare in che modo Anselmo elaborava i suoi concetti, noi non ne abbiamo, anche se sono probabilmente esistite, per quanto non lo si possa dedurre da

(8) Cf A. GHISALBERTI, *Dilecto dilectus*, 341-347, un paragrafo intitolato *Tra autobiografia e dottrina*.

(9) Si veda ad esempio l'*Oratio* 17 a "X", ossia al santo protettore di tale chiesa o monastero che ogni Abate, consapevole delle sue debolezze, deve pregare per ottenere qualche aiuto al momento della sua gestione dei beni di Dio. Questo "X" riceve un nome in funzione del luogo in cui questa preghiera viene recitata.

(10) Effettivamente, le lettere venivano lette molto spesso da diverse persone oltre che dal loro destinatario dichiarato. È questa la ragione per cui Anselmo si preoccupò di raccoglierne una prima serie quando giunse a Canterbury, al tempo stesso per garantirne il testo e per moltiplicarne gli eventuali lettori. Poiché i suoi testi, lettere o trattati, venivano copiati il più delle volte a sua insaputa, badava che non fossero trascritti in modo scorretto. Su queste circostanze che si riferiscono all'epistolario, si vedano gli studi di R. Southern, citati nella nota 26.

(11) Non soltanto le famose "Lettere" inviate ai suoi editori per pubblicarle, per esempio la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* del 1896, ma anche la corrispondenza con personalità come Auguste Valensin, ecc.

(12) Cf E. KANT, *Lettera a Hertz*, il 21 febbraio 1772, tra la *Dissertazione* del 1770 e la *Critica della ragion pura*, sulla distinzione tra il sensibile e l'intellettuale.

altri testi, per esempio dai documenti in cui il nostro autore introduce i suoi trattati e segnala le difficoltà che ha affrontato.

Numerosi epistolari esistevano molto prima del 13^o secolo. La storia di questo genere letterario è stata esposta da Gilles Constable⁽¹³⁾. Gli scambi di corrispondenza erano evidentemente molto numerosi al tempo di sant'Agostino o di san Gerolamo, così come durante tutta l'età patristica⁽¹⁴⁾; non è il caso di insistere sulle edizioni che li hanno resi accessibili, spesso anche in traduzioni in lingue moderne. Successivamente, dopo il 5^o secolo, a causa dei grandi sconvolgimenti europei e delle invasioni barbariche, il volume della corrispondenza è diminuito sensibilmente. All'epoca di Carlo Magno, l'estendersi di entità politiche nuove e il rinnovamento culturale imposto dal potere per assicurarne la corretta gestione hanno favorito un interesse nuovo per il genere epistolare; le comunicazioni ufficiali progredirono in numero e in qualità, l'insegnamento scolastico si arricchì fortemente. Ma è soprattutto nell'11^o e nel 12^o secolo che fiorì l'arte epistolare. Constable⁽¹⁵⁾ riconosce tre motivi per interpretare questo fatto: una maggiore facilità dei viaggi, come peraltro testimoniano le crociate, un interesse più vivo per la cultura classica, e soprattutto un motivo psicologico: le lettere diventano un mezzo per stringere delle amicizie. I secoli 11^o e 12^o scoprono infatti il senso della soggettività; vi si leggono, commentano e ricreano i trattati di Cicerone sull'amicizia⁽¹⁶⁾. «L'interesse per il *De amicitia* di Cicerone [...] promuove il culto di un'amicizia fondata sull'affetto disinteressato, il che a sua volta – dichiara Constable – incoraggia lo scambio attivo di lettere tra gli amici»⁽¹⁷⁾. Lo prova il tono usato dagli autori, molto più personale di un tempo: gli scriventi non esitavano a manifestare i propri sentimenti, a raccontare le proprie vite. L'epistolario acquista così, almeno tendenzialmente, una svolta autobiografica⁽¹⁸⁾. Fin dalla seconda metà dell'11^o secolo, nelle lettere d'amore, le passioni incominciavano ad esprimersi sempre più liberamente. La letteratura cortese del 12^o secolo e l'epistolario famoso tra Eloisa e Abelardo stavano avvicinandosi. Ma accanto a questo emergere dell'affettività, prende forma una letteratura epistolare maggiormente scrupolosa quanto alla costruzione letteraria, alla

(13) G. CONSTABLE, *Letters and Letter-Collection*, Turnhout, Brepols, 1976, 26-41.

(14) Cf J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-Âge*, t. 2, *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, Bruxelles, Édition Universelle, 1947, 200-214.

(15) G. CONSTABLE, *Letters*, 31.

(16) Cf P. DELHAYE, *Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XII^e siècle*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 15 (1948) 304-331.

(17) G. CONSTABLE, *Letters*, 32.

(18) Cf C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, London, 1972.

precisione stilistica, alla struttura della missiva. Era tale il prezzo da pagare per unire le società, per ricomporre una cultura stravolta o lasciata incolta, disprezzata per lunghi secoli di sofferenze di ogni genere in Europa. Le scuole che insegnavano il *trivium* si moltiplicarono, e a questo insegnamento si aggiunse gradualmente quello dell'arte epistolare, vincolato però da codici che, per precisare la strutturazione dei testi, escludevano gli slanci soggettivi. Nel 12° secolo, il genere letterario iniziò anche a decadere, praticamente perché ritenuto poco compatibile con la solitudine monastica⁽¹⁹⁾. Nel 13° secolo, la forma scolastica della scrittura non tollerò più le aperture degli animi appassionati; fu così che il genere epistolare venne progressivamente abbandonato.

Le lettere amministrative del 12° secolo erano ridotte a forme stereotipate che G. Constable⁽²⁰⁾ ha riassunto seguendo le indicazioni date nel 1929 da C.H. Haskins⁽²¹⁾. Secondo le *Artes dictaminis* dell'epoca, una lettera correttamente composta doveva comprendere cinque momenti: 1) il saluto, nel quale il destinatario e il mandante venivano indicati con il loro titolo conformemente alle consuetudini sociali; 2) un proverbio o un aforisma suscettibile di fissare l'attenzione del destinatario sull'argomento che verrà trattato; 3) il corpo della lettera, il più delle volte sotto forma narrativa; 4) la richiesta di aiuto, abitualmente proposta in modo deduttivo, come una conclusione che deriva dagli avvenimenti descritti; 5) il saluto conclusivo. Di questa struttura letteraria, in effetti banale e comune a quasi tutti i tempi, Anselmo non ha conosciuto la codificazione che si impose più di 50 anni dopo di lui. Troviamo tuttavia abitualmente nelle sue lettere⁽²²⁾ il saluto di invio, poi un breve riassunto dell'avvenimento all'origine della lettera (per esempio indicazioni tratte dalla missiva alla quale risponde), quindi la discussione del punto in questione, e infine il saluto conclusivo, *Valete, Amen*, o un'altra forma più complessa, o perfino nient'altro. Secondo Constable, il saluto finale costituiva normalmente la firma dell'autore, poiché veniva abitualmente scritto di suo pugno⁽²³⁾; probabilmente accadeva anche così per Anselmo.

(19) Cf PETER THE VENERABLE, *Letters*, G. CONSTABLE, ed., vol. 2, Cambridge (Mass.), Harvard University, 1967, p. 1, n. 2.

(20) G. CONSTABLE, *Letters*, 16-17.

(21) C.H. HASKINS, *The Life of Mediaeval Students as illustrated by their Letters*, in Id., *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, Clarendon, 1929, 1-35.

(22) Cf A. GRANATA, *L'epistolario*, (cf nota 27), le pagine 113-114 che riportano alcuni esempi d'uso di proverbi, e le pagine 146-151 su "Problemi di struttura".

(23) Constable rinvia a questo proposito a diversi articoli, per esempio a quello di E. DEKKERS, il fondatore del *Corpus Christianorum*, *Les autographes des Pères latins*, in B. FISCHER e V. FIALA (eds.), *Colligere fragmenta. Festschrift Alban*

Pur essendo questa struttura abbastanza fissa per tutte le lettere, ciascuna mostra caratteristiche proprie. Una struttura rigorosa, come quella prescritta dalle *Artes dictaminis* del 12^o secolo, era condizionata dalle necessità del linguaggio amministrativo. Ma la corrispondenza di Anselmo non era composta soltanto in vista di una qualche comunicazione ufficiale e non era sempre condizionata da necessità sociali o politiche. R. Southern (24) ha insistito a ragione sulla originalità delle lettere di amicizia che Anselmo inviò quando era al Bec (25); lo stile diverrà poi più esortativo al tempo di Canterbury, più suggestivo in riferimento alla vita propriamente monastica e al suo spirito specifico, meno dipendente dall'esperienza personale del nostro autore, mai però rinchiuso in una forma rigida. Non si può ignorare, quando si legge l'epistolario di Anselmo, l'importanza della soggettività le cui espressioni nascevano nell'11^o secolo.

Per concludere questo esame sommario dell'epistolario di Anselmo, diciamo una parola riguardo alla sua pubblicazione ad opera della Jaca Book. A dire il vero, questo epistolario è stato finora poco studiato, così come l'insieme dell'opera del Dottore Magnifico. Segnaliamo i lavori di critica testuale realizzati da R. Southern e tradotti nei v. 1 e 2 delle *Lettere* (26) e le riflessioni di A. Granata, il traduttore delle *Lettere*, nel terzo volume (27); inoltre,

Dold zum 70. Geburtstag am 7.7.1952, Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1952, 127-139. L'autore formula questa curiosa espressione per la nostra età del computer: «I Padri si limitavano a dettare le loro opere e non pensavano di scriverle essi stessi non diversamente da come un autore di oggi penserebbe di comporre lui stesso il suo testo sulla tastiera di un monotype» (139 – questa citazione ha ora 45 anni!).

(24) R. SOUTHERN, *S. Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University, 1990, 138-139 soprattutto.

(25) Cf I. BIFFI, *Sant'Anselmo d'Aosta. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito* in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, vol. 1, 43-88. I. Biffi, che presenta un articolo in ciascuno dei tre volumi di queste *Lettere*, ha ragione di parlare dell'amicizia nel primo.

(26) R. SOUTHERN, *La tradizione delle lettere di Anselmo, priore e abate del Bec*, in *Lettere*, vol. 1, 89-98 e Id., *Trasmissione della corrispondenza arcivescovile di Anselmo*, in *Lettere*, vol. 2, 85-96; si troverà in questi articoli una bibliografia complementare sulle questioni di trasmissione dell'epistolario anselmiano. Vedi anche, dello stesso autore, *La trasmissione delle prime lettere di Anselmo*, in *Anselmo D'Aosta. Figura europea*, 133-143; Id., *Verso una storia della corrispondenza di Anselmo*, in *ivi*, 269-289 (traduzione di Id., *S. Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University, 1990, 459-481: *Towards a History of Anselm's Letters*).

(27) A. GRANATA, *L'epistolario anselmiano: un monumento di vita e di letteratura*, in *Lettere*, vol. 3, 109-154. Vedi anche Id., *Anselmo d'Aosta, maestro di stile epistolare*, in *Anselmo d'Aosta. Figura europea*, 247-268; ugualmente in «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 356-373.

vi sono anche degli articoli sparsi che prendono in considerazione nelle *Lettere* un tema particolare⁽²⁸⁾. Eppure l'epistolario anselmiano è vasto e ricco di informazioni di ogni sorta, degno di molteplici studi storici e dottrinali. Lo attestano i tre indici che concludono ciascuno dei tre volumi delle *Lettere*: un indice dei nomi delle persone, un altro dei nomi dei luoghi e un terzo delle citazioni bibliche e degli autori sia pagani che cristiani. Nel terzo e ultimo volume è aggiunto un indice, riferito all'intera pubblicazione, dei destinatari e dei mandanti (per esempio delle lettere ricevute da Anselmo e delle relative risposte), una lista cronologica della raccolta dei 475 documenti, una cronologia molto chiara della biografia e delle opere del nostro santo Dottore⁽²⁹⁾, e un prezioso "Atlante anselmiano", opera del Prof. Marabelli. Lo splendido complesso di questi differenti indici e appendici, assieme alle ottime note storiche redatte anch'esse dal Prof. Marabelli come introduzione a ciascun documento, costituiscono ormai, insieme con la concordanza di Evans⁽³⁰⁾, uno strumento indispensabile per lo studio delle opere del nostro autore.

2. LA LETTERA 72

Commentiamo adesso una lettera di Anselmo, l'Ep 72. L'epistolario, in se stesso, non presenta direttamente alcuna interpretazione delle opere di Anselmo, ma soltanto dati suscettibili ad inquadrarle. I titoli dei testi speculativi sono d'altronde raramente menzionati. Il titolo *Monologion* ricorre una volta sola (Ep 109), il *Proslogion* anch'esso una volta (Ep 109), e così anche il *Cur Deus Homo* (Ep 209); il *De Processione* appare due volte (Ep 240 e 241); le *Orationes* sono menzionate quattro volte (Ep 10, 28, 55, 147) e le *Meditationes* una sola volta (Ep 10). Aggiungiamo a ciò due richiami indeterminati a delle *Quaestiones* (Ep 100) e a *Quaedam opuscula* (Ep 241), più una citazione di un testo scomparso e altri trimenti sconosciuto, *De Floribus Psalmorum* (Ep 10). Evidentemente, accanto a queste menzioni esplicite dei titoli, si possono

(28) Vedi per esempio J. MASON, *Saint Anselm's Relations with Laymen. Selected Letters*, in *Spicilegium Beccense*. I., Paris, Vrin, 1959, 547-560; F. BERTINI, *Aspetti letterari nell'opera di Anselmo: le citazioni dei classici latini nelle Epistole*, «Rivista di Storia della Filosofia» 48 (1993) 457-465.

(29) Per incarico di I. BIFFI, che ha proposto anche una cronologia anselmiana nell'opera che ha curato di GIOVANNI DI SALISBURY, *Anselmo e Becket. Due vite*, Milano, Jaca Book, 1990, 127-138.

(30) G.R. EVANS, *A Concordance to the Works of St. Anselm*, 4 voll., Millwood, Kraus International, 1984.

trovare allusioni, più o meno implicite, al contenuto delle opere anselmiane. Si legge per esempio nell'Ep 97 un riassunto in due pagine del *De Casu Diaboli*, il terzo dei tre trattati che, con il *De Veritate* e il *De Libertate Arbitrii*, sono dedicati «allo studio della Sacra Scrittura», secondo l'espressione utilizzata nella «Prefazione» di questi testi (S. 173, 2). Ma ciò avviene raramente. Per esempio, il nome di Gaunilone non appare nell'epistolario, mentre *a priori* ci si aspetterebbe di trovarlo, e non c'è neanche qualche discussione speculativa sull'argomento «ontologico» che ebbe tanta fortuna storica.

L'Ep 72 rinvia al *Monologion*, ma senza precisarne il titolo che, all'epoca, ancora non era stato definito. Non sono molto numerose le lettere che, in una maniera o nell'altra, trattano di questo argomento. Secondo l'indice delle *Lettere*, oltre alla menzione del titolo *Monologion*, e soltanto del titolo, nell'Ep 109 a Ugo di Lione, si trovano altre quattro lettere (72, 77, 83, 100) interessanti a questo proposito. Gli editori della Jaca Book, nell'Ep 204 (che risale ai primi anni dell'episcopato, 1094-1097), rinviano ugualmente al *Monologion*, ma soltanto perché questa lettera affronta, ma in tutt'altro contesto, un problema delicato del primo opuscolo anselmiano, quello della fedeltà ad Agostino quando si parla delle «persone» trinitarie in termini di sostanza⁽³¹⁾. Intorno a questo tema, ruotano di fatto le prime quattro missive, il che sottolinea il permanere della difficoltà e la resistenza delle opposizioni che la tesi del nostro autore avrebbe sollevato. Fin dalla sua prima stesura, Anselmo aveva infatti suscitato delle obiezioni di fondo. Le due prime missive che trattano del *Monologion* sono inviate a Lanfranco, la prima (Ep 72) per chiedergli il suo parere sul testo appena redatto, e la seconda (Ep 77) per rispondere alle obiezioni che l'antico maestro del Bec aveva proposto nel suo testo oggi perduto e che sosteneva con forza, sembra, il problema della fedeltà alla tradizione agostiniana. Segnaliamo che l'edizione critica del *Monologion* è preceduta da quella di una lettera di Anselmo a Lanfranco, lettera che l'epistolario non include e che è stata scritta nel periodo che intercorre tra la redazione del *Monologion* e la sua pubblicazione ufficiale⁽³²⁾. Questa missiva riecheggia un insieme di mano-

(31) Cf P. GILBERT, *Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de saint Anselme*, Paris, Lethielleux, 1984, 25-26.

(32) Ricordiamo la successione delle lettere che ruotano attorno al problema posto dal *Monologion*: l'Ep 72, a Lanfranco, nel 1077-1078; la lettera che precede l'edizione dell'opuscolo è indirizzata ugualmente a Lanfranco ed è stata scritta con lo stesso spirito dell'Ep 72; l'Ep 77, ancora a Lanfranco, poche settimane dopo l'Ep 72; l'Ep 83, a Rainaldo, è inviata tra le Ep 77 e 100; questa ultima lettera, indirizzata a Ugo di Lione, è redatta prima del 1082.

scritti dell'opuscolo; in essa Anselmo chiede a Lanfranco se vale la pena, secondo onestà e competenza, di pubblicarlo ufficialmente. Questo testo ha quindi un duplice fine: da una parte, serve a garantire l'edizione pubblica del *Monologion* con l'autorità di Lanfranco, Arcivescovo di Canterbury a partire dal 1070 (non è impossibile che sia stato allegato al testo dell'opuscolo successivamente alla morte del suo autore, dopo il 1089); d'altra parte, definisce la condizione della trascrizione dell'opuscolo. Il suo obiettivo è dunque collegato più alla pubblicazione del testo che alla sua problematica.

L'Ep 72, che i curatori delle *Lettere* datano tra il marzo 1077 e il settembre 1078, inizia come tutte le lettere di Anselmo con una formula di invio, che normalmente è abbastanza breve, e in questa non eccede le due righe. Questo invio è scritto in una forma stereotipata: nomina il destinatario della missiva e il mandante, menzionando prima quello che è il più illustre. Per esempio, l'Ep 226, indirizzata dal Papa a un Vescovo⁽³³⁾, dice: «Il vescovo Pasquale servo dei servi di Dio: al venerabile fratello, il vescovo Osborne» (qui il mandante precede il destinatario), o l'Ep 227 (dove il destinatario, al contrario, precede il mandante), inviata da un ammiratore ad Anselmo: «Al signore e venerabile padre Anselmo [...]: Benedetto, coi suoi saluti nel Signore». Nelle lettere del nostro autore avviene lo stesso. L'Ep 228 inizia così: «Al suo glorioso signore Enrico, per grazia divina re degli Angli: l'arcivescovo Anselmo»; al contrario l'Ep 229 dice: «L'arcivescovo Anselmo: al suo amabile amico Guglielmo». L'Ep 72 esordisce attenendosi a questa forma letteraria, ma completandola anche in ragione di legami privilegiati che uniscono Lanfranco e il suo ex allievo: «Al signore il servo, il figlio al padre, al reverendo arcivescovo Lanfranco: il fratello Anselmo». Segnaliamo, perché la nostra descrizione sia completa, che in caso di uguaglianza di rango, il destinatario è molto educatamente citato per primo; lo mostra per esempio l'Ep 74: «Al signor, fratello, figlio carissimo Maurizio: il fratello Anselmo, con sottomissione di servo, affetto di fratello, premura di padre».

Nell'indirizzo⁽³⁴⁾ dell'Ep 72, viene dapprima la parola "signore" (*dominus*), connessa direttamente a "servo". Si vede a partire dall'uso che ne fa ad esempio l'Ep 69, che il termine "signore" non può avere soltanto significato onorifico: «Al signore e dilette-

(33) Questa lettera si trova nell'epistolario di Anselmo, poiché il nostro santo Vescovo fu coinvolto da vicino nella faccenda di cui essa tratta.

(34) Sugli indirizzi delle Lettere di Anselmo, cf A. GRANATA, *L'epistolario*, le pagine 126-136 intitolate: *Le formule iniziali*.

fratello e figlio Maurizio: il fratello Anselmo». Nell'Ep 72, "signore" è collegato a "servo", ma non si tratta di opporre *dominus* e *servus* alla maniera della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Il termine "servo" aggiunge infatti, molto evangelicamente, una sfumatura importante al termine *dominus*, se lo si giudica secondo l'uso che ne segnala la concordanza di Evans. L'Ep 17 parlava per esempio di "servo" con i termini di 1 Co 7, 22: «Lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è un affrancato del Signore; nello stesso modo colui che è stato chiamato essendo libero è uno schiavo del Cristo»; e il nostro autore ne trae questa conclusione: «purché sia tolta di mezzo la superbia, che importa in qual misura uno sia chiamato libero o servo, sia in rapporto al mondo che a Dio» (l. 25-27); poi si citava di nuovo 1 Co 7, ma il v. 21: «Eri tu schiavo quando sei stato chiamato? Non te ne curare». Il significato dei termini sociali veniva così trasfigurato nella prospettiva dell'amore evangelico. Il *dominus* diventa il "servo" sottomettendosi umilmente ai suoi fratelli, secondo l'ispirazione data dalla scena della lavanda dei piedi⁽³⁵⁾. Si comprende allora perché Anselmo, divenuto Abate, si chiami «servo dei servi di Dio dimoranti nel monastero del Bec» (Ep 101), o «servo dei fratelli del Bec, suoi compagni di servitù» (Ep 89)⁽³⁶⁾. Notiamo che a partire dall'Ep 206, vale a dire dal 1098 o dal primo esilio, l'espressione "servo" ricorre quasi esclusivamente sotto questa forma⁽³⁷⁾: «Anselmo, servo della Chiesa di Canterbury». A partire dal primo esilio, e non già dall'ordinazione episcopale! Come se l'esilio, o la partecipazione in questa occasione alle sofferenze del Cristo, consacrassero definitivamente l'invio sul seggio di Primate d'Inghilterra⁽³⁸⁾. Essere servitore consiste nell'identificarsi con Cristo, e questo è un particolare che ha un grande peso di santità. Anselmo, servitore della Chiesa a Canterbury, si assimila al suo Signore. Così dunque, Lanfranco è "signore" di

(35) Gv 13, 1-17; «il servo non è più grande del suo padrone» (16).

(36) Questa lettera è indirizzata a Lanfranco, a Canterbury; la sua formulazione («compagni di servitù») indica la situazione storicamente particolare del nostro autore in seno alla sua comunità monastica; secondo la nota di C. Marabelli, al momento di questa lettera, Anselmo era già stato eletto Abate per sostituire Herlouin deceduto poco prima, ma non era stato ancora consacrato nella sua nuova funzione.

(37) Precedentemente, Anselmo si definiva «servo di Dio», «servo dei servi del Cristo», ecc.

(38) Sull'episcopato di sant'Anselmo e sulle sue circostanze, si vedano nelle *Lettere*, vol. 2, gli articoli di G. PICASSO, *La Chiesa anglo-normanna nella seconda metà del secolo XI*, 15-37 e di I. BIFFI, *Anselmo dal Bec a Canterbury: riluttanza e coscienza episcopale. Gli inizi*, 39-83, articolo che si prolunga nel vol. 3: *Anselmo-arcivescovo e monaco: le tribolazioni dell'esilio, l'azione pastorale, il tramonto a Canterbury*, 17-108.

un “servo” che, per amore di Cristo, non ha nulla di servile, essendo con ciò il “signore” tutt’altra cosa che un tiranno arbitrario, ma colui mediante il quale la grazia di Dio ha potuto toccare Anselmo.

L’espressione: «il figlio al padre» ha un parallelo nell’Ep 100 (anteriore al 1083), lettera destinata a Ugo, Arcivescovo di Lione che sostenne Anselmo quando, più tardi, e soprattutto nel 1097-1099 o nel 1104-1106, il nostro autore fu messo in difficoltà dal potere normanno. Ugo aveva chiesto ad Anselmo di inviargli i suoi opuscoli, ossia il *Monologion* e il *Proslogion*, se si ritiene a lui destinata l’Ep 109 in cui il nostro autore assegnava a questi due testi i loro titoli definitivi, quelli che noi oggi conosciamo. Certamente, all’inizio della sua missiva, Anselmo attribuisce a Ugo l’appellativo di “Padre”, come era solito fare rivolgendosi a un Vescovo⁽³⁹⁾, precisando nella conclusione del suo indirizzo: «ciò che un figlio fedele deve all’amato padre». Il contesto non è ancora quello della gratitudine dell’esiliato verso colui che lo accoglie, ma indica già una relazione privilegiata. Perché privilegiata? Forse perché l’autore ha trovato un lettore tanto benevolo quanto eminente? Non si può saperlo.

Nell’Ep 72, l’espressione «padre-figlio» evidenzia una relazione certamente più personale, quasi intima, per lo meno da parte di Anselmo. La storia tra Anselmo e Lanfranco era già lunga e ricca di ammirazione del discepolo nei confronti del suo maestro. Lanfranco gli aveva insegnato dapprima logica la più elevata per quel tempo, ma in seguito, e soprattutto, la santità monastica. Dopo una lunga peregrinazione che lo portò in Borgogna e ad Avranches, Anselmo era pervenuto al Bec, più che verosimilmente per seguire i corsi di Lanfranco, ormai famoso e la cui scuola accoglieva molta gente, compresi gli stranieri: Anselmo non era stato probabilmente il primo a raggiungere il Bec da oltre i confini della Francia. Si può credere tuttavia che l’ammirazione incondizionata di Anselmo per Lanfranco non era del tutto ricambiata. Secondo Margaret Gibson, autrice di un importante libro su Lanfranco: «le relazioni tra Anselmo e Lanfranco non furono sempre facili e a lunga scadenza neppure familiari; ma non c’è dubbio che all’inizio Anselmo abbia considerato Lanfranco un modello di vita monastica e molto più profondamente istruito di quanto non fosse egli stesso»⁽⁴⁰⁾. Ricordare qui alcune date sarà utile per meglio comprendere il significato dell’Ep 72 in questo contesto dei rapporti tra il discepolo e il suo maestro. 1059: Anselmo, nato verso il 1033-1034, entra al Bec, e pronuncia

(39) Cf Ep 107.

(40) M. GIBSON, *Lanfranco. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Milano, Jaca Book, 1989, 37.

i suoi voti fin dall'anno seguente; 1063: Lanfranco viene eletto Abate dell'Abbazia di Santo Stefano di Caen, e Anselmo lo sostituisce come priore; in quanto tale, riceve l'incarico di insegnare ai monaci e nella scuola che l'Abbazia aveva aperto *a latere*, secondo la consuetudine dell'epoca, quella scuola che Lanfranco aveva esteso agli stranieri, il che era meno comune nelle strutture monastiche di allora; nel 1070, Lanfranco è inviato a Canterbury (città divenuta normanna nel 1066, poco dopo la battaglia di Hastings) come Arcivescovo; durante gli anni seguenti, dal 1071 al 1078, Anselmo scrisse al Bec la maggior parte delle sue *Meditazioni* e *Pregchiere*, così come il suo *Monologion*, il testo del suo corso principale, poi, nel *Proslogion*, una rilettura dei punti trattati in questo primo testo⁽⁴¹⁾; nel 1078, viene eletto Abate del Bec per continuare l'opera di Herlouin appena deceduto; interrompe allora la sua attività di insegnamento e inizia quella di consigliere spirituale; nel 1092, il papa lo invia a Canterbury per sostituirvi Lanfranco scomparso qualche anno prima.

Il *Monologion* risale quindi all'epoca in cui Anselmo, priore, insegnava ai monaci. Il nostro autore racconta incidentalmente, nell'Ep 72, che il suo opuscolo è stato scritto su sollecitazione di Maurizio, un monaco al quale era molto legato⁽⁴²⁾ e che era stato inviato a Canterbury per assistere Lanfranco nei suoi progetti di rinnovamento della vita cristiana in Inghilterra. È noto infatti che, per sostenere i suoi sforzi di cristianizzazione, Lanfranco aveva creato presso di sé una comunità benedettina composta da uomini di sua piena fiducia, vale a dire monaci in gran parte del Bec. In breve tempo tra Anselmo e Maurizio si era già stabilita una solida amicizia; forse, Maurizio era entrato nell'Abbazia poco tempo dopo che Anselmo fosse stato nominato priore, e il nostro santo gli si era affezionato. Ma Maurizio non soggiornava almeno dal 1070 a Canterbury? Aveva potuto seguire i corsi del priore proprio prima della composizione del *Monologion* che viene collocata intorno al 1076? Nell'Ep 32, che risale a prima della stesura del *Monologion*, Anselmo esprime a Lanfranco il desiderio di vedere il suo amico ritornare al Bec. In effetti, Maurizio aveva probabilmente l'incarico di portare le lettere tra Canterbury e il Bec, andando regolarmente da una sponda della Manica all'altra, approfittando dei suoi soggiorni in Normandia per ascoltare le lezioni di Anselmo e deside-

(41) Sul passaggio da un testo all'altro, cf per esempio P. GILBERT, *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, PUG, 1990, 13-29.

(42) Anselmo ha inviato non meno di 10 lettere a Maurizio (Ep 42, 43, 47, 51, 60, 64, 69, 74, 79, 97), tutte dello stesso periodo, gli anni 70-78, eccetto l'ultima che i curatori fanno risalire al 1080 pur ritenendola forse più tardiva.

roso di poter continuare la sua riflessione quando si trovava in Inghilterra. Dotato per le questioni metafisiche⁽⁴³⁾, aveva pertanto chiesto assieme ai suoi compagni⁽⁴⁴⁾ che il priore mettesse per iscritto le sue lezioni. Di fatto, il *Monologion* costituisce un *text-book* dove le lezioni esposte oralmente vengono custodite nello scritto per poter essere lette, meditate e approfondite nel silenzio e nella tranquillità dei ritmi intellettuali di ciascuno.

Dom Leclercq suggerisce che questa trascrizione trasforma un testo fatto per i semplici in un testo redatto per i dotti⁽⁴⁵⁾. Abbiamo già parlato di questa differenza. È possibile, anche se mal si comprende come gli argomenti del *Monologion* avrebbero potuto ricevere una vernice "popolare". D'altronde, in quell'epoca, uno scritto anche erudito doveva essere letto ad alta voce. L'Ep 72 ad esempio insiste presso Lanfranco perché ascolti la lettura del *Monologion*; Anselmo si lamenta anche di non poter leggere lui stesso il suo opuscolo, ma spera che l'ascolto da parte del suo antico maestro di chi potrà tenere il ruolo di lettore sarà attento. Lanfranco non può quindi leggere da se stesso? È come se l'ascolto di un testo avesse più importanza che non la sua lettura. Avverrebbe ciò per tradizione scolastica o spirituale, nel ricordo dell'"ascolto" biblico? A meno che la lettura dei testi fosse allora così difficile che occorreva essere specializzati, come erano necessari anche dei copisti specializzati per scriverli. La situazione dell'11^o secolo non era così differente da quella di oggi per quanto riguarda la lettura dei manoscritti antichi! Infine, il primo paragrafo del testo si conclude con una nota di umiltà: Anselmo sa che Lanfranco non manca di impegni ecclesiastici più importanti che non l'ascolto delle sue speculazioni. Se pertanto egli ritiene impossibile dedicare del tempo a seguire i meandri intellettuali del suo ex allievo, che decida almeno «che cosa se ne debba fare» (l. 14-15).

Quest'ultima annotazione non è puramente retorica. Essa corrisponde ad una esigenza costante di Anselmo, molto evidente quando otterrà l'incarico dell'arcivescovado di Canterbury: l'attenzione al bene della Chiesa sopravanza le gioie personali, fossero anche

(43) Nell'Ep 97, Anselmo tenta di spiegargli il male e il nulla riassumendo il suo *De Casu Diaboli*.

(44) Il *Prologo* del *Monologion* dichiara che questo testo è scritto per rispondere all'insistenza di qualche fratello, vale a dire degli uditori del Bec, ma certamente anche di altre persone, gli amici di Maurizio in Inghilterra, che non avevano l'opportunità di ascoltare Anselmo personalmente (cf S. 7, 2). Vedi anche la *Lettera a Lanfranco* che precede il *Prologo* nell'edizione critica (S. 6, 5-6).

(45) J. LECLERCQ, *Due aspetti*, 145, che interpreta le espressioni del *Monologion* «plano stilo et vulgaribus argumentis» (S. 7, 9) come se si indicasse con ciò uno stile "popolare", mentre lo scritto manifesta uno stile "dotto".

le più elevate per uno spirito intellettualmente dotato. Conviene intendere in questo senso l'espressione già citata: se prima di essere responsabile di Canterbury, Anselmo si definisce spesso «servo di Dio» o «servo dei servi di Dio», dopo il 1098 si definisce «servo della Chiesa di Canterbury». La spiritualità di Anselmo o la sua identità cristiana è ecclesiologica.

Anselmo insiste nonostante tutto affinché Lanfranco faccia il necessario per dargli un consiglio, costituendo per lui un'autorità esperta («non desidero che qualcosa mi piaccia in modo da dispiacervi» [l. 10]), capace di giudicare in maniera franca e sicura le opere del suo antico discepolo; e se non ha il tempo, che almeno gli indichi un'altra autorità che potrebbe sostituirlo, sembra chiedere il nostro santo. Ma quale? Non può intendersi qui, tra le righe, la figura di Ugo di Lione?

Anselmo affronta poi la questione del titolo da dare alla sua prima opera, questione che troverà soluzione più tardi, proprio nella corrispondenza con Ugo. La questione del titolo comporta due aspetti: quello dell'autore, e quello, più specifico, del titolo. Si sa che il titolo propriamente detto sarà deciso definitivamente nell'Ep 109 destinata a Ugo, lettera che risale al più presto al 1082, vale a dire molto dopo l'elezione di Anselmo a capo della sua Abbazia. Questo fatto fa pensare che il *Monologion* e il *Proslogion* hanno avuto per parecchi anni una vita complicata, quanto meno che sono stati largamente divulgati⁽⁴⁶⁾, mal compresi e criticati. Il *Pro insipiente* di Gaunilone e la risposta di Anselmo hanno probabilmente accompagnato il testo del *Proslogion* nelle sue peripezie (ma chi lo potrebbe sapere con certezza?). Prima del 1082 quindi, questi opuscoli non hanno ancora titoli definitivi. L'ultimo paragrafo del "Prooemium" del *Proslogion*, quello che indica esplicitamente i titoli *Monologion* e *Proslogion*⁽⁴⁷⁾, è dunque da datare al più presto al 1082, o ancora più tardi se si considera che, a quel che vi si legge, Ugo impose ad Anselmo di indicare anche il suo nome, cosa che l'Ep 109 non menziona.

Il termine "titolo" vuol dire anche il nome dell'autore. Nell'Ep 72, il punto controverso è in effetti soprattutto questo: Anselmo può mettere il suo nome sopra al suo testo⁽⁴⁸⁾? La lettera pone il

(46) La lettera pubblicata davanti al *Prologo* del *Monologion* dichiara che questo opuscolo è stato spesso copiato ancor prima che il suo autore ne decidesse una edizione ufficiale (cf S. 6, 7-9).

(47) Cf S. 94, 8-13.

(48) Secondo il *Prooemium* del *Proslogion* (S. 94, 10-11), è stato l'Arcivescovo di Lione, Ugo, ad imporre ad Anselmo di mettere il proprio nome sulle sue opere. Quest'ordine dev'essere posteriore all'Ep 109, lettera che, dopo l'Ep 100 del 1082

problema all'origine: «chi gli attribuirà autorevolezza gli attribuisca pure il nome» (l. 18-19); in altre parole: se il testo ha autorevolezza, che lo si metta sotto il nome di un autore⁽⁴⁹⁾, altrimenti, che resti anonimo, o anche lo si distrugga⁽⁵⁰⁾. È l'autorevolezza di uno scritto che gli concede la possibilità di avere un titolo, vale a dire un autore nominativamente citato⁽⁵¹⁾. Ora, in seguito all'Ep 72, Lanfranco non ha riconosciuto quest'autorità; da qui un dramma per Anselmo. In effetti, l'Ep 77 indica di non aver ricevuto risposta positiva alla questione posta dalla missiva precedente. Ci troviamo a breve distanza dalla compilazione di questa lettera. Certamente, Lanfranco ha risposto ad Anselmo, ma non sulla questione del nome dell'autore. Anselmo scrive di sperare che «il mio amore per voi non si raffreddi per questo» (l. 7-8), vale a dire per la «vostra» risposta (smarrita fin dalla composizione dell'epistolario al tempo di Anselmo), risposta che quindi ha avuto un effetto raggelante sul nostro autore. Lanfranco non ha dato importanza al discorso del suo discepolo, o non lo ha ritenuto sufficientemente valido da un punto di vista intellettuale per perdere tempo ad ascoltare la sua lettura? Non è così. Infatti, secondo l'Ep 77, Lanfranco «non ricusa né disdegna di volger con paterna benignità la mente al verboso discorso frutto del mio ozio e con benigna saggezza correggerlo» (l. 5-7). Ma questo ascolto non gli ha permesso di autorizzare Anselmo a mettere il proprio nome in cima al suo testo. Perché questa reticenza? La difficoltà è fondamentalmente quella del rispetto per la tradizione, soprattutto agostiniana. Di fatto, il *Monologion* non cita mai esplicitamente i Padri della Chiesa, e neanche la Scrittura. Questa omissione, pensano abitualmente i commentatori, ha irritato Lanfranco che aveva bisogno nei propri scritti di mettersi sotto la protezione delle autorità, ossia di coloro che nobilitano la Chiesa da secoli⁽⁵²⁾. Tuttavia, ripensandoci, dopo

al più tardi, tratta del «titolo» nel senso contemporaneo del termine e non già del nome dell'autore. Il *Prooemium* del *Proslogion*, nella sua composizione attuale, risale quindi a molto dopo il 1082.

(49) Si sa che, a motivo di questo principio, il Medio Evo ha conosciuto un gran numero di testi attribuiti ad Agostino.

(50) «Se invece al vostro ponderato giudizio sembrerà diversamente, l'esemplare che vi invio [...] sia sepolto o sommerso o consumato o disperso» (l. 21-23).

(51) Il problema non si pone più dopo il *Proslogion*, o meglio: dopo l'elezione come Abate, come se l'autorità di Anselmo procedesse allora da sé. Notiamo che, contemporaneamente al problema del titolo, si pone per Anselmo il problema dell'esattezza della trascrizione dei suoi testi, ad esempio, per quanto concerne l'ordine dei capitoli, il che sottolinea l'autorità responsabile dell'autore nei confronti del suo pensiero.

(52) L'atteggiamento di Lanfranco può essere chiarito dal suo testo contro Berengario all'epoca della disputa sull'Eucaristia. Cf M. GIBSON, *Lanfranco*, 90-93.

il monito di Lanfranco, Anselmo non ritiene di essersi allontanato dal bene comune della Chiesa e di dover quindi modificare le sue espressioni⁽⁵³⁾, facendo propria la necessità di citare espressamente i riferimenti canonici.

Vorremmo insistere qui su un punto che, in genere, non viene ben percepito dai lettori di Anselmo. Spesso questi vogliono trovare nel Dottore Magnifico una dottrina in continuità con quella del Dottore Africano. Di fatto, Anselmo dichiara esplicitamente, nel "Prologo" del suo *Monologion*, che dopo aver ascoltato molte critiche, in particolare quelle di Lanfranco, si è interrogato per sapere se si fosse allontanato dalla tradizione ecclesiale; però, dopo un ulteriore esame del suo opuscolo, conclude che non è affatto vero. Il che vuol dire che ha coscienza di non dire nulla che non sia stato detto anche da Agostino. Ma ne consegue che dica letteralmente la medesima cosa detta da Agostino? Anche questo non è neppure vero. Se si dà credito al "Prologo" del *Monologion*, la disputa verte di fatto, in maniera del tutto precisa⁽⁵⁴⁾, sulla questione della designazione delle "persone" trinitarie per mezzo del predicabile "sostanza". Su questo punto, la tradizione della Chiesa orientale si distingue da quella della Chiesa occidentale. «Quando ho detto che la Trinità può essere definita tre sostanze, ho seguito i Greci che riconoscono tre sostanze in una sola persona secondo la stessa fede che ci fa riconoscere tre persone in una sola sostanza» (S. 8, 14-17). Il punto della controversia è così perfettamente circoscritto: in che modo Anselmo si permette di adottare i termini della tradizione orientale e non quelli di Agostino⁽⁵⁵⁾? E come può dire allora che non si scosta dal Dottore Africano? In effetti, Anselmo si accorda con i termini di Agostino, tuttavia non quelli proposti dal suo dizionario teologico, ma quelli che affermano che, su questo punto, vi è una varietà di possibilità legittime, che per parlare della Trinità le espressioni greche non sono peggiori di quelle latine; in realtà, quando i latini dicono "Tre persone", lo fanno più per non restare senza dire nulla che per palesare qualche cosa di positivo⁽⁵⁶⁾. Da qui la libertà di pensiero di Anselmo: se la speculazione è in grado di mostrare l'eccellenza del termine "sostanza" quando si parla delle persone trinitarie, essa può pretendere di valere tanto

(53) Su questa difficoltà, cf A. GHISALBERTI, *Dilecto dilectus*, 343-345.

(54) L'Ep. 77 parla del *De Trinitate* di Agostino, delle sue argomentazioni in genere, ma anche dei suoi "concetti" (l. 14, che è omissa nell'edizione della Jaca Book: «De illis quidem, quae in illo opusculo dicta sunt, quae salubri sapientique»); fra questi "concetti" (illis), occorre verosimilmente annoverare la "sostanza".

(55) Nel suo *De Processione Spiritus Sancti*, Anselmo tocca un problema analogo; ma qui prende le parti dei latini.

(56) Cf AGOSTINO, *De Trinitate*, V, viii-ix, 10.

quanto la tradizione letterale agostiniana. Tesi estremamente forte, lo si deve convenire!

Ritorniamo all'Ep 72, che conclude la questione del *Monologion* affermando che, dalla decisione di Lanfranco dipenderà la distruzione o il miglioramento dell'opuscolo. Si conosce l'abituale esigenza di Anselmo, per quanto riguarda le condizioni di trascrizione dei suoi testi, sull'esattezza del lavoro dei copisti⁽⁵⁷⁾. In quest'ordine di idee, il nostro autore insiste perché, se Lanfranco corregge qualcosa sul suo manoscritto, lo faccia presente al suo successore del Bec perché questi possa trasporre queste correzioni sulla sua propria copia, «perché all'esemplare da me trattenuto non tocchi in sorte d'esser giudicato altrimenti rispetto a quello che già vi inviai» (l. 25-26). La lettera si conclude infine parlando di un punto che non era stato prima ricordato e che non ha nulla a vedere con il *Monologion*: la salute del nipote di Anselmo. Ritorneremo tra un istante su questo nipote, analizzando alcune lettere di Anselmo alla sua famiglia.

3. ANSELMO E LA SUA FAMIGLIA

Ci soffermeremo ora sulle relazioni familiari di Anselmo. Siamo in possesso di quattro lettere inviate a sua sorella Richeza e al marito Burgundo (Ep 211, 258, 264, 268) e tre all'omonimo nipote Anselmo (Ep 290, 309, 328). Si hanno scarse conoscenze sulla famiglia di Anselmo. Il nostro autore ha raccontato qualcosa dei suoi parenti a Eadmer, che ebbe come segretario a Canterbury, e che nella sua biografia ci ha trasmesso rare informazioni a loro riguardo⁽⁵⁸⁾; del resto della sua famiglia sappiamo solo quel che ci dice l'epistolario. Da questo si deduce che Anselmo aveva una sorella: erano i soli due figli viventi, ma non sappiamo se in assoluto, dei loro genitori⁽⁵⁹⁾. La prima lettera inviata alla sorella risale probabilmente al 1099 quando Anselmo vedeva avvicinarsi la conclusione del suo primo esilio. Altre due lettere sono della fine del 1100, o di poco successive. L'ultima è stata scritta nel 1102-1103. L'insieme di queste lettere ricopre quindi un periodo di pochi anni, tre o al massimo quattro; è ben poco, soprattutto se si considera che Anselmo era entrato al Bec 40 anni prima, il che testimonia l'incostanza di queste relazioni affettive.

(57) Questo punto ricorre spesso nelle introduzioni dei testi anselmiani: cf il *Prologo* del *Monologion* (S. 8, 21-23); la *Prefazione* del *De Veritate* (S. 174, 3-7); quella del *Cur Deus Homo* (S. 43, 4-6).

(58) EADMER DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, Milano, Jaca Book, 1986, 35-36.

(59) Ep 268, 6: «vostro unico fratello».

Dalla biografia di Eadmer si ha d'altronde l'impressione che le relazioni familiari di Anselmo, fin dalla sua giovinezza, non siano state molto armoniose. Occorre intendere in questo senso l'Ep 328, 15-16, nella quale Anselmo scrive che Richeza ebbe tutta una vita difficile, fin dall'infanzia e senza troppa speranza per il futuro? Si può pensare, per quel che sappiamo delle relazioni tese tra Anselmo e i genitori durante la sua giovinezza e senza fare del romanzo, che sua sorella conobbe ugualmente momenti difficili, e che anche lei si rese indipendente abbastanza rapidamente, tagliando i ponti, come il suo santo fratello, con le sue origini parentali⁽⁶⁰⁾? Alcuni indizi non impediscono di pensarlo, senza tuttavia dare un serio fondamento ad una tale ipotesi. Per quanto riguarda Burgundo, il marito di Richeza, si hanno ancora notizie più scarse, a parte alcuni elementi biografici rivelati in un epistolario che ha un tono più pratico che affettivo: l'Ep 264 parla della sua partenza per una crociata⁽⁶¹⁾. Il loro figlio, chiamato Anselmo come suo zio, era l'unico sopravvissuto dei loro bambini e molto presto fu avviato alla vita monastica. L'Ep 72 parlava già di lui, come abbiamo visto concludendo la sua spiegazione. Quando fu scritta l'Ep 211, si trovava a Lione con lo zio, a causa di una malattia. I suoi genitori forse dimoravano nei pressi della Valle d'Aosta, appartenendo egli stesso a una comunità di un'Abbazia dei dintorni quando suo zio, passando di là, lo prese con sé al suo ritorno da Roma per rientrare nell'Europa del Nord. Più tardi, rimasta vedova, Richeza troverà accoglienza in un'Abbazia nei pressi del Moncenisio, là dove il nostro santo, verso il 1056, attraversò le Alpi per allontanarsi da suo padre e intraprendere il suo cammino presso maestri di logica francesi.

Secondo l'epistolario, la sorella di Anselmo e la sua famiglia passavano da una sofferenza all'altra, senza mai un momento di quiete beatificante. Bisogna vedere qui un'esagerazione di Anselmo, portato a screditare tutto ciò che è troppo umano per meglio valorizzare la "grandezza" di Dio⁽⁶²⁾? Il sentimento di vivere nel peccato e il richiamo alla conversione sono tratti costanti della sua spiritualità. Sono questi sentimenti che hanno colorito il suo sguardo sull'esistenza di Richeza, di Burgundo e di suo nipote? Eppure, il *Proslogion* non testimonia una profonda speranza, una gioia intima

(60) Cf EADMER DI CANTERBURY, *Vita di Anselmo*, 38-39.

(61) La prima crociata è stata indetta da Urbano II nel 1095 per soccorrere l'Impero d'Oriente; nel 1099, Gerusalemme cadeva nelle mani dei crociati; l'anno successivo partiva dall'Europa una nuova spedizione. L'avventura politica del regno crociato iniziò in Palestina, ma ebbe breve durata.

(62) Ricordiamo il "nome" di Dio secondo i cap. dal 2° al 4° del *Proslogion*: id quo maius cogitari nequit.

e dinamica⁽⁶³⁾? Burgundo e sua moglie, secondo l'epistolario, hanno avuto parecchi figli ma uno solo, Anselmo, è sopravvissuto. Si può facilmente immaginare il loro dolore, anche se la mortalità infantile era all'epoca un fatto normale. Questo dolore genuino si percepisce tra le righe di tutte le lettere dell'Arcivescovo di Canterbury a sua sorella e a Burgundo. Ma ecco che il nostro autore insiste: per tutto, anche se la vita ci ferisce duramente, possiamo rendere grazie a Dio e alla sua misericordia. Anzi (ma qui Anselmo non esagera?), la misericordia di Dio arriva perfino a rendere la vita umana indesiderabile perché desidereremmo unicamente Lui solo.

Certamente, questi argomenti di Anselmo per sostenere sua sorella e suo marito nel loro lutto non possono convincere molto i nostri contemporanei. Tutt'altro. Essi sembrano infatti radicarsi in opzioni spirituali spaventose. Come potremmo fare nostra quest'affermazione: «proprio nei vostri riguardi Dio ha usato perdipiù una grande misericordia; col togliervi i vostri eredi in questa vita e fare dei vostri figli i suoi eredi e i suoi figli nella vita eterna, vi ha tolto l'occasione di amare il mondo e di desiderare dei beni passeggeri» (Ep 211, l. 15-19). La sofferenza dinanzi alla morte dei figli si trasforma in Anselmo in un sentimento che oggi non comprendiamo, in rassegnazione mascherata da fede che tutto sommato vale di più, ma quale orrore!, di questi bambini che muoiono. Anselmo sa bene tuttavia che i sentimenti che egli suggerisce non procedono da sé, che la morte dei figli provoca la dura lotta della fede. «Dio ha nella sua misericordia e contro il vostro volere attirato a sé i vostri figli» (l. 22-23). Come intendere queste parole di Anselmo, così vicine al libro della Sapienza (4,7-14)? Come non rigettare il concetto di misericordia che il nostro autore suggerisce? Se tutto è grazia, compresa la morte prematura di un innocente, non si renderà tutta la vita umana profondamente assurda? Ecco ciò che noi giudicheremmo oggi istintivamente. Il male si combatte: non è un luogo di grazia. La misericordia di cui parla Anselmo non ha più senso oggi, presentata per lo meno in maniera così dura, se non brutale.

Tuttavia, non è vero che la morte di un bambino ferisce i suoi genitori in un modo che i nostri giudizi superficiali e senza onere spirituale non possono comprendere? La psicologia del profondo non constata nulla di vero dicendo che i genitori si ritengono maledetti quando uno dei loro figli scompare per queste morti misteriose, morti "in apnea" o morti bianche come diciamo oggi? Richeza e Burgundo hanno potuto scrivere ad Anselmo dopo molti

(63) Cf P. GILBERT, *Entrer dans la joie. Les ch. 24 à 26 du Proslogion*, «Science et Esprit» 47 (1995) 239-259.

anni di sofferenze interiori, aprendosi infine al loro fratello per chiedergli come sopportare il loro fallimento di datori di vita. Non è a una certa forma di conversione che fa allusione questa frase di Anselmo, peraltro così contraria a ciò che si riferisce abitualmente al suo *Cur Deus Homo*: «Siate perfettamente consapevoli che, se privandovi di tutti i figli vi ha così Dio resi soli in questa vita, non è a motivo della sua ira ma della sua grazia» (l. 30-32). Liberi da tutto e da tutti, fiduciosi nella grazia paradossale di Dio, Richeza e il suo sposo potranno allora offrirsi essi stessi al Vivente e unirsi in Lui a coloro che sono loro cari.

Lo stesso sguardo di fede percorre l'Ep 258, che Anselmo scrive a Burgundo e a sua moglie al suo ritorno a Canterbury, dopo l'esilio di Lione. I genitori del suo nipote gli avevano inviato un messaggero per avere notizie del loro figliolo ritornato con lui in Inghilterra. Il nostro autore, di fatto, non risponde alla loro precisa domanda: la testimonianza del messaggero doveva infatti bastare a tranquillizzarli. Ma egli approfitta della circostanza per ritornare sui temi della sua lettera precedente, per invitare a vivere spiritualmente ciò che è stato particolarmente oneroso durante la vita. «Dio vi ha alleggerito, vi ha tolto ogni occasione di amare il mondo e messi nelle migliori condizioni per amare la vostra salute spirituale» (l. 5-7). Ma la riflessione va ora al di là di ciò che è stato detto nella lettera precedente, e anche in un'altra direzione, meno abbandonata alla misericordia divina, e più impegnata nella meditazione su «il termine a cui tendete» (l. 8)⁽⁶⁴⁾, vale a dire sulla morte e il giudizio. Il testo di Anselmo si fa pesante, quasi minaccioso: «Guardate ai meriti di cui vi siete fatti precedere. Se il bene supera il male, potete rallegrarvi: ma stento a crederlo» (l. 12-13)⁽⁶⁵⁾. Mentre l'Ep 211 aveva parlato di misericordia, l'Ep 258 fa appello alla soddisfazione di cui aveva trattato il *Cur Deus Homo*: «Come diamo a Dio soddisfazione per i nostri peccati?» (l. 19). Ma qui il contesto è quello di un rendiconto⁽⁶⁶⁾. Ora in che modo una riparazione per i peccati potrebbe essere sufficiente da parte dell'uomo? Questo quesito, fondamentale nel *Cur Deus Homo*, Anselmo non lo pone nella sua lettera, che invita piuttosto a non rimettersi alla pura gratuità dell'amore di Dio, ma ad agire temendo la sua giustizia, e quindi la sua collera.

(64) La traduzione cerca spesso di sfumare o di abbellire oltre misura un latino più aspro e conciso, qui: *finem vostram*.

(65) «Quod non puto», si lascia sfuggire duramente Anselmo.

(66) Il *Proslogion*, quando tratta della giustizia e della misericordia nei capitoli dall'8°-11°, pone la misericordia nel mistero di Dio e la giustizia nell'ambito del dovere dell'uomo. Cf P. GILBERT, *Le Proslogion de saint Anselme*, 129-140.

L'Ep 258 termina con una frase misteriosa: Anselmo proibisce a Richeza e a Burgundo di raggiungerlo in Inghilterra. Perché questo? Non è chiaro. I genitori del giovane Anselmo volevano riprenderlo per accertarsi del buon ristabilimento della sua salute, anche a costo di fargli infrangere i voti religiosi? Nulla lascia presagire una tale eventualità. Forse è soltanto perché l'Arcivescovo di Canterbury è oltremodo occupato. Con l'Ep 268 confida infatti a sua sorella «che sono sì in buona salute, ma che il mio spirito è sommerso da molteplici tribolazioni, al punto che, da un lato, non oso a causa del timor di Dio allontanarmi dall'Anglia, dall'altro non mi è in alcun modo concesso di serenamente vivere in pace e tranquillità» (l. 10-13). Per questo, conclude l'Ep 268, «se vostro marito ritornerà [dalla crociata] e vorrà venire da me, la mia consegna è di non venire per nulla» (l. 22-23).

La figura di Burgundo non è facile da delineare. L'Ep 264 è indirizzata personalmente a lui, all'infuori dell'ultimo paragrafo. Il cognato di Anselmo coltivava il progetto di recarsi alla crociata, forse per obbedire alla lettera precedente in cui l'Arcivescovo aveva insistito sulla giustizia di Dio e sulle nostre opere necessarie e concrete di conversione. Il nostro autore vede nel progetto di Burgundo un'occasione per intraprendere di fatto un cammino la cui traiettoria geografica avrà il significato di un trasferimento spirituale. Ma Richeza resta in Europa: le crociate sono soltanto per gli uomini. Anselmo insiste quindi perché Burgundo sia prudente, non già per quanto riguarda l'ardore del suo pellegrinaggio e i pericoli della sua vita, ma per il futuro della sua sposa. Da una parte, insiste, «badate che non vi sia in voi traccia di peccato nei riguardi di vostra moglie, le cui buone qualità conoscete meglio di me» (l. 11-13); dall'altra, che Burgundo assicuri un'eredità a Richeza perché possa vivere degnamente nel caso in cui la crociata andasse male per lui («qualunque sorte Dio vi riservi» l. 14). L'Ep 264 si conclude con una parola indirizzata direttamente a Richeza affinché faccia affidamento soltanto in Dio che «in questa vita, ti ha [...] tolto ogni gioia» (l. 22-23), che è stato talmente duro con lei togliendole i suoi figli e ora il suo sposo, ma «perché avessi a godere soltanto di Lui» (l. 23)⁽⁶⁷⁾. Il disegno spirituale non perde nulla, da una lettera all'altra, della sua apparente pesantezza.

Diamo ora un rapido sguardo alle lettere indirizzate al nipote. Nell'insieme, queste lettere non mettono in evidenza il suo genio intellettuale⁽⁶⁸⁾! L'Ep 290 è inviata dal Bec a Canterbury, dove si

(67) «In illo solo».

(68) Sul nipote del nostro Arcivescovo, vedi le note storiche di C. MARABELLI in *Lettere*, vol. 2, 279-281.

trova il nipote Anselmo, dall'Arcivescovo Anselmo che parte per un nuovo esilio in Italia. Siamo nell'estate 1103. Fa caldo nell'Europa meridionale; Anselmo decide di fermarsi al Bec per attendere un clima più mite. Da qui invia le sue istruzioni (spirituali e non: si tratta per esempio di vino) alla comunità del suo arcivescovado (Ep 289); a queste istruzioni, egli acclude una lettera al nipote che incoraggia a crescere moralmente, ma soprattutto in declinazione e in tecnica grammaticale, in composizione sia in prosa che in poesia! Poco dopo, Anselmo riprende il suo viaggio; va fino a Roma, poi ritorna verso Canterbury passando dal suo amico e confratello Ugo di Lione, da dove scrive al nipote l'Ep 309 in cui detta le stesse raccomandazioni di prima, ma più succintamente. Ci si stupirà che, nelle sue lettere al nipote-monaco, il nostro santo mostri poco slancio spirituale, ma piuttosto preoccupazioni culturali, contrariamente allo stile delle sue missive a sua sorella e a suo cognato, o a tanti monaci e monache, Abati e Vescovi. L'Ep 309 invia anche, come le lettere indirizzate a Burgundo e a Richeza, un divieto di viaggiare: impone al nipote di rimanere là dove si trova, quindi a Canterbury, «fintantoché, per volere divino, non disporrò di te altrimenti» (l. 6-7); ad ogni modo, ma Anselmo non lo dice, lui stesso doveva essere prossimamente di ritorno nel suo arcivescovado.

Infine, l'ultima lettera al nipote, l'Ep 328, del 1104-1105, ricorda di nuovo l'importanza della grammatica e degli esercizi di prosa, insistendo sulla necessità di acquisire uno stile «in forma chiara e accessibile» (l. 23-24) ⁽⁶⁹⁾. Tuttavia, e finalmente!, questa stessa lettera parla ad un livello più spirituale. Essa segnala le nuove prove che Richeza ha appena sopportato, verosimilmente la morte del suo sposo durante la crociata. Anselmo trasmette in questa occasione a suo nipote delle note di spiritualità (la speranza della pace finale, dopo una vita di prove) che caratterizzano la situazione di Richeza. Inoltre, e contrariamente alle lettere precedenti, scrive che cercherà di far venire sua sorella presso di sé, con ogni probabilità perché è vedova e ha bisogno della sua protezione, o perché egli ha il dovere di esercitare nei suoi confronti la misericordia divina. I passi per far realizzare questo progetto non sono tuttavia facili, poiché Richeza è ospite di una comunità presso il Moncenisio, che ne avrebbe a male se la sua protetta venisse chiamata altrove. Tuttavia, per Anselmo, se questi progetti non giungono a buon fine, «non dovremo però né tu né io concepire inutil-

(69) L'originale dice: *plane et rationabiliter*, espressioni che ricordano il famoso *Prologo* del *Monologion* (F. 7, 9-11).

mente una inconsolabile tristezza, ma con pazienza affidare noi e lei al volere divino» (l. 12-14).

L'epistolario di sant'Anselmo, come si è visto nell'Ep 72 che descrive le prime peripezie del *Monologion*, è ricco di informazioni storiche, e ricco anche di insegnamenti umani, come ha mostrato la corrispondenza con la sua famiglia. Non si potrà tuttavia cercare in queste *Lettere* delle esposizioni di valore dottrinale; la ragione e la spiritualità che vi si esprimono dipendono più dalle conquiste razionali e dagli slanci spontanei di un'anima generosamente donata a Dio e alla Chiesa che da una riflessione prudente; esse richiedono piuttosto un fondamento in trattati espliciti, dove la fede cerca l'intelligenza.

PAUL GILBERT SJ
Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma