

Glauco Maria Cantarella

La rivoluzione delle idee nel secolo undicesimo

[A stampa in *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, a cura di G. M. Cantarella - D. Tuniz, Novara 1985, pp. 7-63 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Et souviens-toi que je t'attends. Apollinaire

1. "Oh, tu hai detto una parola, che cancella tutti i pensieri di vendetta! In quella sacra parola, 'il Re', sta il terrore". "C'è la divinità attorno a voi, che colpisce a morte le mie insorgenti passioni: poiché voi siete il mio re, mi prostro avanti a voi". "Il respiro dei re è come il respiro degli dei". La scena è quella di un teatro dell'Inghilterra di Giacomo I, all'inizio del '600; gli autori sono F. Beaumont e J. Fletcher: si sta rappresentando *La tragedia della fanciulla* (II.1, III.1, I.1) Un decennio prima Shakespeare aveva fatto dire al mortale nemico del principe di Danimarca: "Un alone divino protegge il re" (Amleto, iv.5). Siamo sotto il dominio del magico e del sacro; ogni autorità è magica e protetta dal sacro, sotto ogni cielo: "Chiunque sia ucciso dalla spada di un imán giusto, va all'inferno. E chiunque levi la spada contro un imán ingiusto, ... e l'imán lo uccida, va pur'egli all'inferno", scrive la *Hidaya* di Abú Hafs 'Umar b. Musà b. Huhammad al-Rayrayi, una specie di 'specchio dei principi' del Marocco quattrocentesco. Ma perché andare tanto lontano? Intorno al 1100, forse a Rouen, un anonimo Normanno proclamava con decisione: se il potere dei re non fosse ordinato da Dio innanzitutto non sarebbe ordine ma disordine, e comunque non potrebbe neppure essere chiamato potere. Non v'è autorità che non venga da Dio, aveva scritto san Paolo ai Romani: e dunque nel potere degli uomini c'è la manifestazione della volontà di Dio; è Dio che lo rende sacro.

Ma la regalità, per lo meno quella europea, non è solo collegata con la divinità e organizzata dalla religione: le è proprio un contenuto magico indipendente da Dio. E in Inghilterra poi in misura speciale. La monarchia inglese fin dai tempi di Edoardo il Confessore ha miracolosamente guarito gli epilettici con la sola distribuzione di anelli forgiati con l'oro di monete consacrate il venerdì santo. E, almeno fino al XIV secolo, ha condiviso con la monarchia francese una magia diversa ma non meno forte: il re sanava, con il semplice tocco, le scrofole (una particolare malattia della pelle). All'acqua nella quale il re di Francia si nettava le mani dopo aver toccato (o sfiorato) tante pustole e tante ulcere si trasmetteva la medesima virtù taumaturgica: sarà guarito chi per nove giorni ne beve, a digiuno e con devozione, scrive Stefano di Conty agli inizi del '300. Così migliaia di uomini di là e di qua della Manica sono stati curati dall'epilessia (la malattia terribile, il male sacro, terrorizzante, misterioso, improvviso, incomprensibile) e dalle scrofole (che deturpano irrimediabilmente la persona, la contaminano, la rendono visibilmente separata dal mondo dei sani, e progressivamente la invadono fino a renderla una sconcia fioritura di piaghe purulente che sanzionano la sua totale esclusione dal consorzio umano) finché, da un lato, l'ascesa al trono degli Hannover nel 1714 (ma l'ultimo Stuart in esilio, Enrico IX, vescovo di Tuscolo, continuò a toccare gli scrofolosi fino al 1807, anno in cui la sua morte suggellò l'estinzione della sua stirpe), e dall'altro la rivoluzione del 1789 (una riesumazione del rito nel 1825 ebbe esiti alquanto dubbi) non hanno interrotto il circuito ideologico su cui si fondava questa credenza: la "gigantesca falsa credenza", come l'ha chiamata Marc Bloch (il geniale storico francese a cui dobbiamo uno studio pieno di fascino al cui livello nessun altro nel '900 si è ancora avvicinato), che era stata viva per settecento, ottocento anni.

Proprio Bloch ha fatto notare che le sue origini si rinvengono nei secoli XI e XII e sono legate all'affermazione di due dinastie nuove, desiderose e bisognose di legittimazione: i Normanni in Inghilterra, i Capetingi in Francia. Legittimazione? In questa forma? Dobbiamo risalire (seppur brevissimamente) ancora più indietro nel tempo.

2. Nelle culture germaniche e scandinave il capo, il vittorioso, è dotato di forza magica e di felicità, che lo rendono appunto capo e vittorioso e giustificano il suo primeggiare e il suo vincere. Il capo ha un carisma eminente e distintivo che lo fa spiccare fra i guerrieri suoi pari, lo fa emergere fra

quelli che lo seguono (che pure, per virtù di sangue, detengono anch'essi una particolare virtù salvifica): un carisma i cui effetti sono trasmessi attraverso il dono dell'anello, degli ornamenti. Questa "generosità" è d'obbligo; la forza magica del capo non può non essere distribuita: il suo sangue e la sua posizione non glielo consentono.

Nelle loro linee generali queste sono caratteristiche comuni a tutte le genti che si installarono fra le macerie dell'impero romano; esse fondano il potere dei re nell'Europa germanica del primo Medioevo. Ma in questa Europa si realizza anche l'incontro fra le nuove etnie vincitrici e le istituzioni ecclesiastiche, fra la forza militare e il patrimonio di cultura (anche di cultura del governo e dell'amministrazione) detenuto dalle chiese, fra le vecchie religioni germaniche e una nuova religione - il cristianesimo - di origine orientale, di provenienza romana: questo avviene nella Spagna dei Visigoti, nella Gallia dei Merovingi, nell'Italia degli Ostrogoti e dei Langobardi; gli assetti politici e le sistemazioni dominative ed ideologiche si complicano arricchendosi di elementi che erano l'un l'altro estranei; la rappresentazione sacrale del potere e i suoi fondamenti si modificano. La cultura della Bibbia e quelle germaniche si assimilano e si fondono: la cultura di Roma e quella dell'Europa barbarica si incontrano: nell'800 Carlo Magno assume il titolo di imperatore.

La sua bolla imperiale riprende il medaglione di Costantino, ne fa proprie le dimensioni e le attribuzioni (tanto materiali quanto simboliche): il nuovo imperatore, re dei Franchi, significa con essa di aver voluto che si rinnovasse l'impero romano; non quello antico e pagano, beninteso, ma quello guidato nel Cristianesimo da Costantino. È la *Renovatio Imperii*.

Non è il caso di aggiungere la nostra voce alle tante che a lungo hanno disputato se si trattasse di un proposito consapevole del sovrano o di un progetto della chiesa di Roma o se in esso si fossero incontrate esigenze dell'uno e dell'altra. Appare incontestabile, comunque, che è la cultura ecclesiastica, quella romana come quella dell'*entourage* carolino, a disegnare il modello del nuovo imperatore e ad ispirare i tratti di uno schema di società che segnerà profondamente il pensiero del Medioevo per molti secoli (se ne ritroveranno le tracce anche in Dante).

Ed è altresì evidente che modo dell'incoronazione di Carlo (molto più di un semplice grande spettacolo, ma segno sacro per quell'età che, come ha scritto il Dempf, "viveva tutta nella liturgia") predispone un paradigma quanto meno ambiguo di rapporti fra regno e sacerdozio: è il papa che incorona l'imperatore, certo, ma poi dinanzi a lui si prostra nell'adorazione secondo il rituale bizantino della *proskynesis*. L'autorità imperiale è sacralizzata dall'atteggiamento del vescovo di Roma, che al tempo stesso la conferisce e la riconosce, manifesta superiorità perché attribuisce il potere ma a questo potere si inchina e con ciò gli si dichiara inferiore. Carlo Magno è il rinnovatore dell'impero: ma di un impero, appunto, cristiano, la cui identità è garantita e suggellata dalla religione e dai suoi sacerdoti. Se Costantino era stato chiamato *episkopos tôn ektôs* (letteralmente: "vescovo di quelli che son fuori", cioè dei laici), ed il conferimento di una dignità episcopale "speciale" e parallela (non compresa cioè nelle strutture ecclesiastiche vere e proprie) aveva inserito il suo potere nel circuito del sacro e del santo, Carlo Magno è da subito il segno dell'unità fra il secolo e il sacro e, insieme, dell'ambiguità: il suo potere è determinato e determinante, non figlio di se stesso ma signore di tutti, anche di colui che se ne esibisce padre.

È un'ambiguità che si aggiunge alle altre, in un'epoca caratterizzata da quella che Tabacco ha chiamato "l'ambiguità delle istituzioni", e che insieme ad esse (pur nei rivolgimenti dei secoli) si affaccia sul secolo-chiave della storia europea, l'undicesimo. La stessa sistemazione istituzionale data due secoli prima all'impero carolingio consegnava all'imperatore il ruolo di persona sacra, vertice unificante degli organismi militari e di quelli ecclesiastici, e perciò responsabile di fronte a Dio tanto della protezione materiale del popolo cristiano quanto della sua salvaguardia spirituale. Segno vivo della felice unione di tutto quanto c'è nella società, l'esempio di Carlo Magno è proposto da Dungal, monaco irlandese, ai funzionari per il buon governo, ai guerrieri per il valore, agli ecclesiastici per l'osservanza della religione, ai filosofi e ai letterati per l'intelligenza delle cose umane e divine. La salvezza fisica e delle anime dei cristiani dipendeva dunque da lui, e a lui si guardava con la certezza che l'avrebbe assicurata: dei cristiani, beninteso, che fossero organizzati nelle strutture feudali predisposte dall'organismo imperiale. Il sovrano (come ha mostrato Giovanni Tabacco) era il punto di convergenza dei rappresentanti del potere di due diversi

organismi che a lui, simmetricamente, facevano capo: i nobili-guerrieri feudatari, da un lato, che presiedevano alle contee e alle marche e garantivano la saldezza dell'istituzione e della compagine imperiale attraverso la fedeltà personale cui erano tenuti nei confronti dell'imperatore, e d'altro lato i nobili-sacerdoti vescovi, che erano investiti di un complesso e difficile compito: innanzitutto quello, direttamente connesso con il loro ufficio, di evangelizzare sempre più a fondo regioni e lande che apparivano solo superficialmente toccate dalla rivoluzione culturale cristiana (le norme penitenziali raccolte ancora all'inizio dell'XI secolo dal vescovo di Worms, Burcardo, lo attestano con grande chiarezza), e quindi di fornirle di un apparato concettuale e culturale in grado di contribuire ad una loro unificazione sotto il segno di una progressiva uniformità religiosa. Ma ai vescovi toccava anche il compito di assicurare saldamente le plebi attorno alla figura dell'imperatore attraverso le strutture diocesane, che preesistevano all'impero e non facevano (a rigore) parte dell'organismo spirituale, e di cui non si poteva sottovalutare l'importanza, visto il loro duplice carattere di organizzazione spirituale dei fedeli, in vista della cura delle loro anime e della loro salvezza ultraterrena, e di organizzazione fisica (tendenzialmente non sotto il segno della coercizione militare) del territorio.

È il punto d'approdo di una tendenza carica di secoli, che risaliva all'insediamento in forma stabile dei popoli germanici entro i confini del diruto impero di Roma e che soprattutto si era manifestata in forme durevoli e piene di futuro in Gallia. Karl Bosl e Giovanni Tabacco, a cui dobbiamo questa interpretazione, vedono esercitarsi nelle strutture ecclesiastiche la funzione essenziale di garanzia della continuità, della formazione e del ricambio delle classi dirigenti; l'episcopato gallico fin dalla conversione di Clodoveo, attraverso le scuole episcopali e l'assorbimento nelle gerarchie ecclesiastiche (con tutto ciò che questo comportava di trasformazione o di mutamento culturali ed in senso lato etici), era stato il luogo delle aristocrazie e della nobiltà: ed anzi il luogo nel quale il trapasso dalla aristocrazia burocratica gallo-romana alla nobiltà militare germanica era avvenuto nel modo più graduale e privo di traumi. La Chiesa gallica (ma questo incontro sembra essere avvenuto anche nell'Italia *langobarda*) aveva cioè costituito il centro dello sviluppo di una classe dirigente: di una (per così dire) struttura culturale del potere, che si era mantenuta pur attraverso i mutamenti nella composizione della nobiltà merovingia e il passaggio del regno ai Pipinidi. Ma la sistemazione statutale carolingia dava per la prima volta la caratteristica di organizzazione appunto statutale ad una situazione che, pur essendosi consolidata nei secoli, non era stata mai istituzionalmente definita.

Vescovi e nobili quindi: un gioco delle parti in cui le famiglie dell'aristocrazia militare franca distribuiscono i ruoli e questi sono coordinati dall'imperatore e nell'imperatore. Un'unica classe dirigente con due funzioni ben distinte ma convergenti nella figura del sovrano: questi risultava di fatto investito del ruolo sacrale che gli competeva dall'essere al vertice dell'ordinamento episcopale. Sia chiaro: ordinamento episcopale in quanto organizzato in uno stato: Carlo Magno non fu mai al vertice di una Chiesa; l'episcopato imperiale riconosceva in Roma la più alta autorità religiosa, mentre forniva all'imperatore guerriero e sacro ed alle strutture politiche che quegli aveva istituito una cultura compiuta e il più possibile organica, sistematizzatrice, fortemente impegnata sul piano teorico così come su quello della definizione delle strutture ecclesiastiche. Poi, quella che è stata chiamata la "rinascita carolina": il monachesimo benedettino viene riformato secondo linee di tendenza che troveranno l'espressione più eclatante, un secolo dopo, in Cluny, ma che per l'istante conducono alla formazione di grandi centri di cultura (Reichenau, San Gallo); Alcuino, Amalardo, Incmaro sviluppano le loro riflessioni sullo stato e sul futuro della società quale si era configurata con la sistemazione carolingia; emblema e strumento di sforzi culturali tanto poderosi, viene elaborata una nuova scrittura dalle linee eleganti ed essenziali, da cui discendono le scritture moderne: la "carolina". Capacità militare e capacità culturale coesistono e cooperano armoniosamente; a quest'epoca i posteri si riferiranno come ad una "perduta età dell'oro" (come ha scritto Capitani): ad una età nella quale tutto concorreva in armonia ed unità e poteva riconoscersi nella figura del sovrano, compendio esemplare di un'intera società. Non è casuale retorica che Dungal dipinga, come si è visto, Carlo Magno con tratti nei quali non c'è affatto contrasto fra l'umano e il sacro, fra l'ecclesiastico e il laico. La cultura (ovviamente ecclesiastica), frutto (mediato quanto si voglia) dell'evoluzione storica che si è detta, non vedeva

che vi fosse alcuno stridore né, tanto meno, alcuna contraddizione interna in tale rappresentazione del potere sovrano: piano istituzionale e piano culturale si compenetrano e si sostanziano vicendevolmente.

3. Siamo ancora molto lontani dal nostro tema, eppure queste precisazioni erano necessarie: perché è proprio delle ambiguità dell'età carolingia che si nutre il modello di società che essa consegna alla storia.

Non staremo qui a raccontare partitamente attraverso quali scossoni e quali ricambi sociali ed etnici si giunse al ripristino di una forma territoriale di impero nella seconda metà del secolo X: fu Ottone I di Sassonia (re di Germania dal 936) che, dopo aver sconfitto gli invincibili Ungari nel 955 sulle rive del Lech, vicino ad Augsburg (non era il primo: anche il duca di Baviera Arnolfo era riuscito nell'impresa quarantadue anni prima, ed anzi si era trattato di una vittoria ben più bruciante per la memoria storica degli Ungari; ma Arnolfo non fu re, e non venne consegnato alla storia con altrettanto risalto), nel 962 fu consacrato imperatore a Roma. E anzi in quell'occasione venne codificato un *Ordo coronationis Romanus* (rituale romano d'incoronazione) che sopravvisse sostanzialmente intatto per duecento anni, sanzionando il trapasso dell'impero dall'Europa occidentale a quella centrale e medio-italica.

Era trascorso un secolo di violenti, rapidi e radicali cambiamenti, durante il quale l'organizzazione statale carolingia si era andata sempre più disgregando tanto nei suoi aspetti territoriali (l'impero venne diviso fra i successori di Carlo Magno) quanto in quelli istituzionali: l'assetto feudale si scompaginò, i feudi (quelli maggiori inaugurarono la tendenza) persero il loro originario carattere di ufficio per legarsi alla famiglia che li deteneva e divenire ereditari; si formarono potenti aristocrazie militari locali, non sempre di origine franca, e che giunsero a contendersi l'egemonia politica e il controllo militare di territori anche piuttosto vasti (le vicende dei re d'Italia sono significative) E ci fu l'incastellamento. L'Europa si punteggiò di fortezze e di rocche, sempre più numerose e più fitte quanto più pericolose e inarrestabili si facevano le ondate d'invasione degli Ungari, le scorrerie dei temutissimi Normanni; e in connessione con le esigenze di una difesa capillare e dunque efficace si formarono e crebbero gruppi di signori che con la vecchia nobiltà carolingia avevano magari assai poco da spartire (e con la nobiltà palatina di Carlo Magno assolutamente nulla) ma erano i soli a poter garantire realmente la sicurezza militare, e quindi il controllo, di un territorio magari limitato ma sprovvisto di ogni altra tutela, e che comunque contro di loro sarebbe stato impensabile tentare di governare. Gruppi, anzi, che sarebbe stato opportuno coinvolgere nel disegno politico imperiale anche a costo di aumentarne sostanzialmente il peso, purché ciò andasse a scapito dei reali e potenziali nemici dell'autorità centrale: gruppi che potevano chiamarsi, per esempio, Canossa.

Ottone I, re di Germania e imperatore del nuovo impero romano, si trovò a dover fare i conti con questa situazione: un ordinamento feudale ormai inesistente e una aristocrazia in larga parte nuova e radicata in quegli stessi spazi che si era ritagliata nell'organizzazione statale carolingia e l'ordinamento ecclesiastico?

Se il modello dell'organizzazione diocesana rimaneva intatto, la realtà delle chiese aveva invece attraversato un processo analogo a quello di tutte le istituzioni carolingie. Protette e difese dal sovrano, che si curava del loro buon funzionamento sotto ogni riguardo, fino a quando fu in grado di esercitare un'effettiva azione, le chiese ed abbazie erano venute man mano a trovarsi nella necessità di provvedere da sé alla propria tutela. Che si traduceva in un impegno a salvaguardarsi non solo nei confronti degli Ungari o dei Normanni (che costrinsero spesso monaci e chierici a fuggire dalle loro chiese e a trasportare lontano tesori, libri e reliquie), ma anche dei signori territoriali a cui il patrimonio ecclesiastico, tanto accresciuto e così ben difeso in età carolingia, poteva comprensibilmente fare gola. E tale salvaguardia si espresse nella formazione di clientele armate in grado di proteggere l'abbazia o il vescovo, e nella proliferazione di stati giuridici speciali (eccettuativi) che garantivano l'ente ecclesiastico da intromissioni dei laici: ma anche (nel caso delle abbazie) dagli interventi degli ordinari diocesani nella loro vita interna. L'ordinamento ecclesiastico appariva dunque smangiucchiato ed eroso al pari di quello statale carolingio, ma con una sostanziale differenza: i benefici ecclesiastici non potevano essere ereditari né potevano essere

alienati. Ma certo la sede episcopale poteva essere l'espressione dell'egemonia politica e territoriale di una famiglia, e a sua volta (spesso indipendentemente) nuovo centro di egemonia. E anche di questa situazione Ottone dovette tener conto.

Così come era andato avvenendo nei regni (spesso solo nominalmente tali) formati dopo la tripartizione dell'impero carolingio, egli riconobbe ai vescovi quelle prerogative di cui essi, spesso, già godevano di fatto (il diritto di mercato, di monetazione ed altri); sanzionò in questo modo una situazione non modificabile ma conferendole (in quanto imperatore) un ammanto regale e quasi istituzionale: il sovrano non contestava al vescovo ciò di cui questi godeva (del resto spesso non avrebbe avuto la forza di farlo), ma esigeva il riconoscimento che quei diritti che erano esercitati dai vescovi erano diritti regali. Un riconoscimento solo nominale? Non del tutto e non sempre: in questo modo l'imperatore rivendicava il proprio ruolo di difensore delle chiese e loro supremo tutore, e le istituiva a salvaguardia della saldezza della dinastia e dell'impero. Il sovrano, con un atto simbolico denso di significato e di conseguenze, investiva il vescovo dei diritti regali (regalia) che imponevano al presule di riconoscere in lui la suprema fonte di autorità: e lo investiva attraverso i segni pastorali del bastone e dell'anello. Naturalmente il vescovo (per i motivi a cui si è accennato prima) apparteneva di regola alla nobiltà, non importa se espressione di aristocrazie locali o se più direttamente e strettamente legata all'impero; dunque non si istituiva alcuna contraddizione fra la sua collocazione sociale e l'esercizio di funzioni secolari: anzi, si potrebbe dire che il vescovo veniva investito in quanto nobile (in grado, cioè, di esercitare effettivamente un potere), e che una delle prerogative del vescovo-nobile era quella di essere investito. Era una mutua alleanza fra l'episcopato (e i ceti nobiliari e militari che lo esprimevano) e l'imperatore, che garantiva la reciproca soddisfazione.

Era, allora, una Chiesa "in balia dei laici" come ha scritto sessant'anni fa, in un libro famoso, Augustin Fliche? La risposta che dava lo storico francese era affermativa. Ma con ciò egli commetteva quello che un grande della storiografia d'Oltralpe, Lucien Febvre, chiamava "il peccato fra tutti imperdonabile: l'anacronismo". Solo una mentalità moderna, infatti, ed educata alla distinzione fra stato laico ed ecclesiastico potrebbe porsi una simile domanda: ma sarebbe alquanto improprio parlare di una distinzione del genere, come abbiamo visto, in una situazione caratterizzata dal reciproco compenetrarsi dei due *ordines* e che, anzi, forse essenzialmente da esso si era andata sviluppando. È vero, si era trattato e si trattava di dinamiche che riguardavano solo i ceti dominanti, mentre probabilmente erano estranee alla gran massa dei *laboratores* e ai semplici preti o pievani (mentre i monaci, si sa, costituivano generalmente una selezione, casuale quanto si voglia, dell'aristocrazia militare o di palazzo): ma erano i ceti dominanti, piaccia o no, a forgiare e rinnovare gli schemi entro i quali andava orientandosi la nascente Europa; era dai ceti dominanti che discendeva l'ordinamento sociale: frutto di coercizione (o in generale di forza) armata da un lato e di elaborazione culturale dall'altro. E i ceti dominanti non erano certo abituati ad una netta distinzione fra "ecclesiastico" e "laico". Per ripetere l'utile banalità marxiana, la storia non si pone mai compiti che non è in grado di risolvere: i principi laici ed ecclesiastici dell'impero non erano affatto sconcertati dalle "ambiguità" entro le quali speravano. Per questo la riforma romana dell'XI secolo fu una vera e propria rivoluzione.

Ma non corriamo troppo. Il potere di Ottone I, Ottone II, Ottone III, fu solennemente consacrato dalla cultura ecclesiastica, che era poi l'unica possibile. Anzi, secondo Percy Ernst Schramm, grande storico della simbologia del potere, è solo con loro che si ha compiutamente la riduzione del potere magico e non-cristiano dei sovrani germanici sotto il segno della sacramentalità cristiana: "l'antica, magica forza non è più fondamentale, poiché ora vi si era aggiunta la forza sacramentale della consacrazione del re", ha scritto. La simbologia del loro potere è attentamente modellata sulla Bibbia: il mantello dell'incoronazione, la cintura con i campanellini, la mitra e la corona, di cui Ottone (primo fra tutti gli imperatori franco-germanici) fu adorno a Roma nel 962 sono altrettanti elementi dell'ammanto del sommo sacerdote di Gerusalemme; la corona imperiale è una complicatissima storia del mondo e dei suoi destini: è la rappresentazione più chiara della sacralità di colui che era chiamato a compendiare il passato e il futuro del mondo, il Vecchio e il Nuovo Testamento, Cristo e la salvezza. Naturalmente le gemme legate dall'oro della corona erano corredate non solo di valenze simbolico-rappresentative, ma anche di proprietà magiche: come si

sa, ad ogni pietra preziosa era legata una virtù specifica ed una posizione astrologica (e piuttosto che rimandare allo studio di esatti e scientificissimi saggi vorremmo raccomandare una rilettura delle pagine smaglianti di Dorian Gray e di *A rebours*); i Versi a proposito dell'anello, del pastorale, della spada, della corona, probabilmente posteriori di un secolo e mezzo all'incoronazione di Ottone I, recitano: "così debbono le virtù del re cinger la mente / onde la rendano di vario fulgore splendente". Ma il valore magico delle pietre e dell'oro è incluso nel complesso di significati cristiani che organizzano l'intera struttura della corona. Chi la indossa è assunto a figura centrale della storia, che è storia della salvezza: è responsabile e tutore della salvezza, e insieme della Chiesa di Roma, così come ha affermato nella Promessa che costituisce il primo atto dell'incoronazione a imperatore: "prometto... che sarò il protettore e il difensore di questa santa romana Chiesa in tutte le necessità, in quanto sarò sorretto dall'aiuto divino, secondo quanto saprò e potrò". Un impegno che coinvolgeva la posizione imperiale tutta intera, che rispecchiava la sistemazione istituzionale dell'impero, che sanzionava l'eminente posizione del sovrano al vertice della società: re di Germania, che ha reso sicura dalle scorrerie degli Ungari, difensore dei laici; imperatore romano, difensore e protettore della Chiesa di Roma. Tutta la società guarda a lui come alla propria suprema garanzia: ed è una garanzia che solo l'imperatore, insieme re e sacerdote, nuovo Melchisedec, può fornire.

Regale sacerdotium fu l'espressione forgiata per definire la posizione ontologica e (per così dire) la missione dell'imperatore: una definizione concettualizzatrice, per il suo carattere di astrazione, che colmava di significati salvifici l'espressione *rex et sacerdos* impiegata già nell'incoronazione di Pipino nel 754. Ma se "re e sacerdote" inseriva il sovrano nei ranghi degli ecclesiastici e si legava a lui, "regale sacerdozio" in un certo senso disincarnava questa attribuzione e la legava all'imperatore in quanto figura, non in quanto uomo: alla missione, appunto, dell'imperatore. Il quale è in questo modo mediatore fra la Chiesa e il popolo, è vescovo e vicario di Cristo: la sua sacralità cristiana è sanzionata dall'attribuzione di prerogative episcopali, che già sono esplicite nel rituale d'incoronazione cosiddetto di Magonza (metà del X secolo), che attribuisce all'imperatore "il nome e le veci" di Cristo. Anche il nome: Ottone I è *typus Christi*, col che si sanziona la sua responsabilità nei confronti del popolo cristiano. È sovrano ed è vescovo: non è propriamente un laico, non è propriamente un ecclesiastico. È un Unto del Signore, come unti sono i vescovi: e con loro compartecipa della responsabilità della salvezza. Nel primo quarto del secolo seguente si dirà esplicitamente di Corrado II "vicarius Christi": che è il tradizionale appellativo del vescovo; l'equivalenza sarà, a quel punto, perfetta e totale. L'imperatore è nella Chiesa.

4. Gli Ottoni, come si sa, interpretarono molto seriamente il loro ruolo di responsabili della società e della Chiesa. Ottone III si adoperò a che la qualità morale del clero e del papato migliorasse; e, nell'intento di perseguire una reale *Renovatio imperii*, si stabilì a Roma, addusse come immagine e modello per il suo regno un cammeo di Augusto. Il rapporto con la Chiesa, sia quella romana che quella più o meno organicamente inserita nell'inquadramento imperiale, non mutò nel trapasso del secolo: anzi fu proprio un papa, Benedetto VIII, ad arricchire la simbologia del potere imperiale quando nel 1014 donò ad Enrico II il "globo del regno". L'iconografia aveva diffuso questa immagine nella seconda metà del secolo precedente: ma si trattava di Cristo raffigurato come Re dei Re, ed era Cristo che reggeva il globo. Il pontefice romano, istituendo una equivalenza tutt'altro che marginale, innalzò dunque ancor di più la figura del sovrano: ed è questa l'immagine che, anche a distanza di secoli, resterà nell'iconografia; nel duomo di Salerno, per esempio, Federico II è rappresentato proprio con il globo e lo scettro (oltre, ovviamente, alla corona). Roma offriva dunque all'imperatore la sanzione della sacramentali più alta? Il rapporto fra le strutture (e l'"ideologia") ecclesiastiche e quelle imperiali era dunque perfetto e concorde?

Ma questo rapporto si fondava sul mantenimento di strutture istituzionali che non erano più state ripensate fin dal periodo carolingio. Gli Ottoni, come s'è detto, avevano dovuto il più delle volte accettare le condizioni che avevano trovato (il che è particolarmente vero nell'Italia settentrionale) e affidare all'episcopato il controllo di quelle realtà in cui essi non potevano essere presenti: il modello di riferimento era, intatto, quello carolingio: ma mancava l'organizzazione statale di Carlo Magno. È risaputo che Corrado II, nel 1037, riconobbe l'ereditarietà anche dei feudi minori:

l'impero, cioè, appariva legato più al gioco degli equilibri locali che non ad una costruzione generale ferma e certa. E questo era soprattutto vero in Italia. Le chiese locali erano delle componenti di questi equilibri: tanto più l'imperatore doveva provvedere al loro buon funzionamento. È quanto fece Enrico III, i cui decisi interventi nella vita del papato sono troppo noti perché se ne debba parlare diffusamente (nel 1046 depose i papi di origine romana in lotta fra loro e ne fece eleggere, in rapida successione, tre d'Oltralpe di sua assoluta fiducia): la Chiesa, in quanto elemento fondamentale nell'organizzazione della società là dove l'imperatore non poteva essere presente, doveva essere in grado di funzionare proprio per garantire la stabilità del regno. L'iniziativa degli imperatori, che investiva direttamente il vertice delle strutture ecclesiastiche, si incontrò con idee e teorizzazioni che, benché non avessero ancora trovato una organizzazione compiuta e formalizzata, erano state elaborate a Roma. L'universalismo di Roma, il primato di Pietro e dei suoi successori, la coscienza della necessità di garanzie ecclesiologiche per le strutture ecclesiastiche, e del fatto che esse non si sarebbero potute ritrovare che in un'organizzazione sicura, certa della propria cultura canonistica e giuridica, e ordinata al proprio vertice come centro coordinatore (quando non ispiratore), potevano divenire oggettivi elementi di alleanza con il disegno imperiale. Ma si trattava di elementi di una cultura alternativa. Non si ripeterà mai abbastanza che nulla "fatalmente" obbligava la storia al percorso che essa ha compiuto: dal primato di Pietro non si arriva necessariamente ad Innocenzo III né al Concilio Vaticano I, e nulla può far pensare che il nucleo consapevole delle elaborazioni dei pontefici altomedievali fosse l'affermazione del papa (vescovo di Roma) sulla Chiesa e sul mondo, donde necessariamente discenderebbe la riforma del secolo XI. Questo è piuttosto il frutto, alquanto casuale e comunque non previsto programmaticamente, di una serie di "accelerazioni" e di circostanze particolari. Innanzitutto la Chiesa dell'Italia settentrionale si prestava assai poco ad essere inquadrata in uno schema generale di ordinamento canonico deciso e ordinato da Roma. Le compromissori sul piano locale erano tante e tante ramificate (e rimandavano sia a speciali situazioni culturali e giuridiche, come quelle della Chiesa ambrosiana e di quella ravennate, sia alle connessioni con quegli stessi poteri con cui era sceso a patti l'impero) da renderle ostili ad iniziative che potessero sanzionare l'egemonia (e il controllo) della Chiesa di Roma. Questa fu dunque sollecitata ad esercitare il massimo sforzo per istituire una situazione di "normalizzazione" e di uniformità giuridica ed ecclesiologica: ma proprio tale contrasto all'interno delle strutture ecclesiastiche rendeva evidente l'impossibilità di restaurare quell'equilibrio, nostalgicamente vagheggiato, dell'età carolingia e di quella ottoniana. Né, d'altro canto, una riforma del clero e del suo modo di vivere poteva essere rimandata; le vicende della Pataria a Milano dimostrano come le intersezioni fra poteri secolari e poteri ecclesiastici sul piano locale fossero divenute vere e proprie *liaisons dangereuses* che il popolo cristiano poteva avvertire come scandalo: anche perché, dall'altro lato, il monachesimo riformato (di ispirazione cluniacense e no) esibiva modelli di vita improntati al rigore e all'ascesi e, in certo modo, forniva il paradigma culturale del vivere cristiano. Ma una riforma avrebbe dovuto essere fornita di salde basi normative che la indirizzassero e la rendessero certa: il che avrebbe anche garantito a Roma una posizione altissima, quella di fonte non solo della dottrina cristiana ma anche della vita canonica e quindi di supremo giudice della legittimità delle strutture ecclesiastiche. In tutto questo, lo si vede bene, non c'è ancora traccia di concorrenzialità con l'imperatore: essa è *in nuce*, pronta a svilupparsi proprio da quelle premesse; ma è frutto di storia, e non di intenzioni.

E fu proprio il tentativo delle famiglie romane di riprendere in mano il gioco del papato che condusse ad una serie di "accelerazioni" della storia. Di fronte al piccolo scisma di Benedetto X (1058-1059) Niccolò II emanò un decreto sull'elezione del papa nel quale, a garanzia della regolarità delle procedure, era fra l'altro prevista la consultazione dell'imperatore. Ma l'elezione di Alessandro II nel 1061 avvenne nell'ignoranza della corte salica e, per di più, con l'alleanza dei Normanni del Sud, considerati nemici dell'impero. Il consiglio di reggenza del giovane re (Enrico IV) reagì immediatamente facendo eleggere papa il vescovo di Parma, Cadalo, dall'episcopato tedesco e lombardo (28 ottobre 1061). Era lo scisma: ma non, come era sempre avvenuto fino ad allora, uno scisma fra due papi romani, bensì uno scisma fra il papa eletto a Roma e quello voluto dall'imperatore: era la rottura e la lotta fra *Regnum* e *Sacerdotium*. Nel 1064 essa fu ricompota

nel concilio di Mantova, ove le giustificazioni fornite da Alessandro II condussero al generale riconoscimento della sua legittimità. Ma l'episodio era indicativo: la Chiesa di Roma aveva dato prova di una autonomia che non rientrava certo nel modello dei rapporti desiderati dagli imperatori della casa salica e aveva dimostrato di essere in grado di tener loro testa, pur nell'assoluta inferiorità militare, attraverso l'azione politica e culturale. E aveva anche mostrato come il gioco fosse molto più complicato di quello dei mitici periodi carolingio e ottoniano: Roma non guardava più soltanto all'impero ma anche a sud, alle oggettive condizioni politico-militari che si andavano forgiando nell'Italia meridionale e, con le sue scelte di alleanze (benché strumentali, benché occasionali), si poneva come elemento centrale nella dinamica della formazione e dello spostamento delle egemonie. Si badi: Roma, la Chiesa romana; non la Chiesa nel suo complesso.

L'elezione di Ildebrando di Soana (Gregorio VII) nel 1073 sancì questa situazione del tutto nuova: avvenuta a furor di popolo, in aperta violazione di ogni regola canonica e del decreto di Niccolò II, non poteva non dispiacere alla corte imperiale, tanto più che il nuovo papa si presentava con una personalità di formazione prettamente romana e con un carattere da non sottovalutare. Era difficile non sapere che Ildebrando aveva seguito nell'esilio Gregorio VI, uno dei papi deposti da Enrico III, ed era altresì difficile nascondersi che lo stesso nome scelto, se implicava una continuità con la tradizione romana del papato, sottintendeva del pari la polemica con la situazione che si era istituita dall'intervento di Enrico III in poi.

Le frizioni, infatti, cominciarono immediatamente a proposito dello stato della Chiesa ambrosiana, mentre il giovane sovrano di Germania doveva affrontare una pericolosa ribellione dei Sassoni. Enrico IV, manifestando subito le sue notevoli doti di diplomatico, accettò la mediazione di Roma nelle vicende tedesche; così prese tempo e riuscì a schiacciare i rivoltosi. Quando i legati papali, nell'aprile 1074, arrivarono a Norimberga per trattare degli affari del regno, si scontrarono con l'ostilità del clero tedesco, che si opponeva alla riunione di qualsiasi sinodo la cui presidenza sarebbe toccata ai legati romani in quanto rappresentanti del papa. Lo scontro, dunque, si apriva direttamente sui problemi del primato romano: in quanto successore e vicario di Pietro il papa poteva aspirare alla supremazia sul resto della Chiesa? La cultura romana rispondeva di sì: il *Dictatus papae* di Gregorio VII lo asseriva in tutti i campi.

Con questo siamo arrivati al 1075: ed è in quell'anno che avviene l'episodio decisivo, dal quale è dipesa tutta la successiva storia europea. In un concilio tenuto a Roma durante la Quaresima Gregorio VII condannò un buon numero di prelati (in genere tedeschi e padani) colpevoli di simonia e di concubinato, e promulgò la proibizione dell'investitura. "L'investitura - parola che non era peraltro molto usata nell'XI secolo - consisteva nell'attribuzione al vescovo di tutti i benefici connessi con la chiesa episcopale che erano concessi, di volta in volta, dall'imperatore o dal sovrano laico che ne manteneva una disponibilità 'eminente': terre, immunità, giurisdizioni ecc.": sono parole di Capitani, che ci sembrano chiarissime. Abbiamo accennato prima alle connessioni che in questo modo si stabilivano fra le strutture imperiali e quelle ecclesiastiche: ma non abbiamo detto che nessun ecclesiastico, fino a Gregorio VII, si era mai sognato di contestare la validità di questa pratica. Nemmeno Umberto di Silvacandida, che pure procederebbe (è un'ipotesi di Carozzi) alla desacralizzazione dell'autorità imperiale, aveva mai messo in discussione l'opportunità dell'investitura. Gregorio VII aveva di colpo rivoluzionato la scena: l'investitura era proibita perché era fatto divieto ai laici di ingerirsi nelle realtà sacramentali (il vescovo era investito con il pastorale e l'anello, simbolo del matrimonio con la Chiesa, e a lui veniva detto dal sovrano *accipe ecclesiam*: "ricevi la chiesa"); la legittimità nella Chiesa sarebbe derivata dall'osservanza della proibizione. Il sovrano, sovvertendo tutta la tradizione e la storia, era ridotto al livello dei laici: il papa, coronando aspirazioni e pretese romane, diveniva l'arbitro del sacro e della legittimità religiosa.

Lo ripetiamo: fu una rivoluzione. Nata non da un progetto unitario e coerente ma, semmai, dall'organizzazione di elementi di cultura, di normativa e (in senso lato) di ideologia che preesistevano ai papi dell'XI secolo e che erano legati all'essere stesso della Chiesa di Roma. E nata da una certo non prevedibile evoluzione delle situazioni politiche: dal 1075 fino al 1122 (anno in cui un compromesso siglato a Worms pose fine al conflitto) il papa e l'imperatore si fronteggiano. Si badi: ogni papa e ogni imperatore. La storia della riforma romana vive delle contingenze politiche

e delle svolte che esse fanno operare all'azione così come all'elaborazione teorica: ma, con tutte le differenti sfumature ed accentuazioni, sono la figura del papa e quella dell'imperatore (vale a dire il potere e il carisma dell'uno e dell'altro) che si fronteggiano in una lotta mortale senza esclusione di colpi e senza possibilità di ritirate: cedere avrebbe significato, per l'uno e per l'altro, la perdita totale di tutto quello che era stato conquistato e preparato in secoli di storia. Perché la lotta (per la quale né l'uno né l'altro erano pronti: tutti e due dovettero forgiare le armi teoriche nel corso di essa) coinvolgeva la base stessa del potere: la dimensione e l'estensione dell'autorità. Iniziava la teorizzazione.

5. I testi che sono raccolti in questo volume e che parlano la voce degli imperatori e dei re appartengono tutti ad una fase della lotta per le investiture che si apre con gli ultimi mesi di pontificato e la morte di Gregorio VII. Questa precisazione è indispensabile, giacché le caratteristiche della letteratura pubblicistica mutano a seconda delle contingenze politiche: non si ripeterà mai abbastanza che la lotta per le investiture non si sviluppa secondo uno schema lineare, così come la riforma della Chiesa non sorge organicamente connessa e precisata come una Minerva in armi. L'evacuazione di Roma da parte di Gregorio VII (una misura prudenziale, suggerisce Guido di Ferraraseguito ora dal Cowdrey con molta verisimiglianza, dopo il saccheggio che la città, già occupata da Enrico IV, aveva subito ad opera degli alleati normanni del pontefice) e l'insediamento di Clemente III, l'arcivescovo di Ravenna Wilberto designato come antipapa nel 1080 dal concilio di Bressanone, costituiscono uno dei momenti di maggiore violenza, anche polemica, di tutta la lotta. La riforma romana appare battuta sul campo, privata nel maggio 1085 del suo pontefice e incapace di esprimerne un altro (Desiderio, abate di Montecassino, verrà eletto nel maggio 1086 ma accetterà di essere consacrato solo dopo un anno, e morirà dopo pochi mesi di regno: altri mesi saranno necessari per l'elezione di Urbano II), piena di dubbi: che si manifestano con la diserzione di numerosi esponenti del collegio cardinalizio, i quali si raccolgono intorno a Clemente III superando, evidentemente, ogni difficoltà circa la legittimità della sua elezione, (non essendo incardinato nella Chiesa di Roma non avrebbe potuto essere eletto papa, a meno che non si configurasse un indiscutibile stato di necessità), così come del resto le più che dubbie circostanze dell'elezione di Gregorio VII non avevano provocato in precedenza sconcerto alcuno, se non nel clero imperiale. La cultura salica e wibertista batte in breccia, sferra un'offensiva nel tentativo di approfittare delle circostanze: vengono scritti il *Liber de unitate ecclesiae conservanda* (opera importantissima ed esemplarmente studiata da Zelina Zafarana), la *Defensio Heinrici IV*, il *De scismate Hildebrandi* (alle caratteristiche delle singole opere verremo in seguito); sul piano della propaganda pura e semplice viene diffuso un curioso *Iudicium de regno et sacerdotio*, che parla di un giudizio divino (ordalia) dal quale Gregorio VII sarebbe uscito battuto. Violenta è pure la polemica nei confronti di Urbano II, ma sostanzialmente diversa: i wibertisti che scrivono contro "Turmano" (come lo chiamano) non chiamano in causa la struttura generale della società e i problemi del rapporto col *Regnum*, così come era stato in precedenza, ma affrontano con precisione le questioni dell'ordinamento interno della Chiesa che Roma andava modellando con l'azione di Urbano II, non esplosiva né spettacolare come quella di Gregorio VII, ma non meno incisiva e anzi più densa di conseguenze; parlano del papa e del collegio cardinalizio, di eresia e di scisma. Dopo la morte di Wiberto (1100) la polemica si acquieta: Pasquale II riesce a concludere accordi con i re d'Inghilterra e di Francia e prepara negoziati con Enrico V, che con il sostegno di Roma aveva imprigionato e costretto all'abdicazione l'imperatore suo padre. Ma nel 1111 la lotta scoppia nuovamente: Enrico V, fallito un tentativo di accordo con Roma, prende in ostaggio il papa e molti cardinali, e li trattiene finché essi non sottoscrivono un accordo basato sul riconoscimento della legittimità delle investiture. Il problema della volontarietà maggiore o minore di Pasquale II in questo atto è tuttora aperto e molto complesso: la nostra opinione è che la coercizione imperiale può aver svolto un ruolo di gran lunga inferiore a quanto si è sempre voluto ritenere; ma si tratta, qui, di una questione marginale. Sta di fatto che questo concordato rovesciava bruscamente l'intera posizione di Roma: la polemica scoppiò violentissima, e stavolta tanto il papa quanto l'imperatore ebbero contro di sé l'intera Chiesa riformata. La *Orthodoxa defensio imperialis* si colloca in questo clima: "se il piissimo augusto ha ecceduto talvolta in qualche cosa, vi è stato

proprio costretto: perché i perturbatori della pace della Chiesa di Dio l'hanno quasi privato della ragione", scrive in difesa dell'azione di Enrico V. E proprio il clima esacerbato spiega perché in questa breve opera (proveniente dalla roccaforte dell'impero in Italia, il monastero di Farfa, proprio alle porte di Roma) vengano ripresi i motivi fondamentali della pubblicistica precedente ad Urbano II, che assumono maggior forza proprio in virtù della loro concentrazione. Il *Regnum* e il *Sacerdotium* vivevano in una fase di scontro fisico; il papa appariva compromesso per l'accordo che aveva firmato, tanto da essere accusato di eresia (riuscirà a ribaltare, poi, la sua posizione usando spregiudicatamente delle prerogative del primato); tutto sembrava nuovamente essere messo in discussione: e allora, forse, di tutto bisognava riparlare. Così nella *Orthodoxa defensio* ritroviamo la descrizione dei lineamenti della regalità e delle sue prerogative che nei vent'anni precedenti era stata quasi del tutto assente dalle discussioni.

Non completamente, però: giacché intorno al 1100-1105 in Francia, ma destinati al re d'Inghilterra, erano stati scritti i Trattati di Ugo di Fleury e dell'anonimo Normanno. Secondo lo Stuart Robinson essi riprendono i temi della trattatistica della corte salica, da Corrado II a Enrico III e ad Enrico IV, ma spostandoli fuori dall'impero: ed è questo un aspetto da sottolineare, perché allora di essi si può dire che contribuiscono allo spostamento delle attribuzioni dell'imperatore su un re, su un semplice re: uno di quelli che la poetica dei Salii aveva chiamato sprezzantemente *reguli provinciarum* ("reucci delle province") contrapponendo ad essi il sublime ed inavvicinabile *imperator orbis terrarum*. Questi due trattati, cioè, legittimano un re trattandolo come l'imperatore: il tramonto della grande sistemazione ideologica pienomedievale non potrebbe conoscere manifestazione più oggettiva e palpabile. E per un altro verso lo spostamento dell'obbiettivo fuori dell'ambito imperiale priva queste opere di asprezze polemiche nei confronti della Chiesa di Roma determinate dalle contingenze politiche; Ugo di Fleury e l'Anonimo si riferiscono raramente al papa: soprattutto parlano di una Chiesa episcopale, con ciò misconoscendo la grande svolta del secolo XI voluta e perseguita con determinazione e caparbia dai pontefici romani, ma non semplicemente assumendo come riferimento modelli del passato bensì più probabilmente la realtà della Chiesa anglo-normanna, strettamente legata al re al punto che il concordato con Roma del 1105 prevedeva che gli ecclesiastici prestassero al sovrano l'omaggio feudale, "che Urbano si aveva proibito al pari delle investiture", scrisse il cronista Eadmer. E questo accumularsi di particolarità fa sì che le due opere si dedichino alla tranquilla trattazione della regalità, delle sue attribuzioni sacre e della sua eminente posizione in seno alla Chiesa. Ma anche che ci attestino anche il confine fra due modelli culturali ed ideologici.

Diremo in seguito dei non molti testi di parte "romana" che sono compresi in questa raccolta: ci preme per il momento che risulti chiaro quali ragioni (di ordine cronologico e politico) rendono più espliciti, nelle opere di cui si è detto finora, motivi e temi della polemica di questo grande periodo di cambiamento.

6. E, primo fra essi, il ritratto del sovrano. Dev'essere giusto, forte, severo, magnanimo, munifico, benefico, liberale, giudizioso, così come Pietro Grasso descrive Enrico IV e Guido di Ferrara intende il modello del re; guerriero impareggiabile, benevolo, sommamente pio e fedele, come il monaco farfense vuole Enrico V; unisce in sé la gloria e la bellezza, la giustizia e la forza, il giudizio e l'equità, la grazia e il decoro, la misericordia e la *pietas*, la modestia e la *dilectio*, scrive l'anonimo Normanno; lo caratterizzano la sobrietà, la giustizia, la prudenza, la temperanza, l'erudizione nelle lettere; deve essere largo e munifico, affabile e pacato, d'animo grato; di linguaggio erudito, d'intendimento pronto, di parola fedele; deve ispirarsi a imperatori pii come fu Enrico III, pacifici e vincitori per amore della pace, solleciti della Chiesa: tutto questo e niente di meno gli richiede Ugo di Fleury, che aggiunge come il re non deve essere: non deve essere preda dell'invidia né della lussuria, dell'amore per il vino o della cupidigia; deve circondarsi di persone serie e mature, aggiunge Guido di Ferrara, non deve venir meno alla *pietas* o essere facile a lamentarsi, non deve pensare che tutto possa essere comprato, non deve essere lussurioso, "vago e lubrico", ma rispettare gli impegni del matrimonio.

Le virtù e gli obblighi del re e dell'imperatore sono, come si vede, le medesime; il re deve corrispondere ai tratti che ne dà la Bibbia (costante, forte, giusto, severo, pio, prudente), come ha

scritto lo Schramm, ma deve anche essere rapportabile alle qualità germaniche: la larghezza nel donare, obbligo (come si è visto) per i capi germanici e scandinavi e patrimonio comune dell'ethos di tutta l'aristocrazia (una qualità egregiamente descritta da Marc Bloch e da Karl Bosl), e l'indifferenza nei confronti del denaro; così la forza, la guerra e la vittoria; così (nell'elenco di Ugo di Fleury) le forme esteriori del sovrano (vesti, aspetto, portamento) debbono essere "onorabili", segnalarne cioè la dignità e il peso: anche il vitto deve essere abbondante, in quanto espressione di una "diversa qualità" della persona e del suo ruolo. Ma tutto questo potrebbe attagliarsi ad ogni nobile, che per sangue si distingue dalle plebi ed ha il privilegio e il dovere di manifestare la propria "diversità". Il re non esprime queste qualità aristocratiche ad un livello più alto o maggiorato, ma le trascende in quanto accosta loro le qualità del sovrano dipinto secondo lineamenti cristiani: così, se il vitto deve essere "abbondante" non dev'essere però "superfluo", se l'onore deve manifestarsi nell'espressione del re, la "modestia" deve controllare la sua mimica, in particolare la sua ilarità; ad un codice di comportamento si affianca, senza comprometterlo o modificarlo, un altro e diverso codice, molto affine per la verità, tanto in positivo quanto in negativo, a quello che caratterizza il vescovo, e in questa unione prendono corpo le differenze che rendono la figura del re speciale rispetto a quella di tutti gli altri (a lui, per tradizione germanica, potenzialmente pari) nobili-di-sangue e si crea un codice proprio della regalità, fatto di grandezza, "di gloria e bellezza" (come scrive l'Anonimo: la bellezza è quella qualità con la quale, scriveva Adalberone di Laon a Roberto il Pio intorno al 1030, il re affascina e assoggetta il volgo), e di moderazione e senso di discernimento.

Sant'Ambrogio, nel *De officiis ministrorum*, aveva tracciato un quadro delle caratteristiche alle quali si sarebbe dovuto attenere il ministro del culto. La "verecondia", innanzitutto: che "è da tenere anche nel muoversi, nel gestire, nell'incedere. L'atteggiamento dell'animo infatti si percepisce nell'atteggiarsi del corpo" (1.18). E poi la prudenza, la giustizia, la benevolenza, la liberalità, la larghezza, l'affabilità (1.30, 33; 11.15, 19); la temperanza e la modestia: e nella quale soprattutto si mira e si ricerca la pacatezza dell'animo, l'impegno alla mansuetudine, la grazia della moderazione, la cura dell'onorabilità, la considerazione del decoro" (1, 43). Non manca la fortezza, che deve fortificare il vescovo contro la tentazione di lamentarsi (1.35, 37, 38): ma non manca nemmeno la capacità guerriera (*virtus bellica*: 1.40); ed è condannato l'uso del vino (1.50). L'esempio a cui il ministro è chiamato ad ispirarsi è Davide: mansueto, affabile, benefico, forte in guerra, umile (11.7).

Non sono tutti motivi che si ritrovano nel ritratto del sovrano del pieno Medioevo? Le divergenze, in verità, sembrano trascurabili. Del resto non si è già visto che il re faceva parte dell'ordine episcopale? Ebbene, questo è vero non solo sul piano dei titoli e delle attribuzioni ma anche su quello dei suoi obblighi morali. L'eticità che incombe sul sovrano è la stessa del vescovo, corrisponde alla sua posizione di persona consacrata ed è conseguenza della consacrazione; ciò che è proprio del vescovo è proprio anche del re cristiano.

Gli elementi, dunque, sono sostanzialmente tre: l'"ideologia" vetero-testamentaria, fatta propria dagli imperatori fin dall'età ottoniana (Schramm); il sostrato germanico; l'attribuzione di virtù e obblighi cristiani ed anzi. episcopali. Il sovrano (non importa se imperatore o re) istituisce nei suoi lineamenti l'espressione più palese della cultura cristiano-germanica.

7. Ed è contro questo sovrano, rappresentante della sintesi culturale del mondo cristiano e germanico, che ha osato levare la propria voce Gregorio VII.

Dichiarando che l'investitura equivale alla simonia e al conseguimento delle dignità ecclesiastiche per mezzo delle autorità laiche (Guido di Ferrara, 1.19) egli ha provocato grandi sciagure. "Per questo motivo - scrive Ugo di Fleury - è sorta questa discordia, e ogni giorno si uccidono cristiani, e i luoghi sacri di Dio sono sporcati e contaminati di sangue umano, le chiese sono rase al suolo e i cittadini di Cristo sono espulsi dalle loro case, castelli e villaggi e tenute sono consumati dalle fiamme ardenti" (11.4). Il papa, inoltre, ha osato sciogliere i Tedeschi dal vincolo della fedeltà nei riguardi dell'imperatore, e con ciò non solo ha fatto scorrere fiumi di sangue ma ha sovvertito l'intero ordinamento del mondo. Leggiamo in Guido di Ferrara: "Un tempo i *milites* erano legati al vincolo del giuramento, non tolleravano le ingiurie fatte ai loro signori, vendicavano l'offesa,

proteggono la potenza, difendevano gli onori... Oggi al contrario si armano i *militi* contro i signori, i figli insorgono contro i loro genitori, i sudditi vengono istigati contro i re, lecito e illecito si confondono, si viola la fede giurata, si dissolve il diritto umano, sono soppressi le parole di pietà e d'amore: e invece frodare, ingannare, spregiurare tutti ritengono che sia lecito" (1.7). Sembra di leggere un'anticipazione di quelle tragiche parole che Enrico IV, dopo essere stato costretto all'abdicazione, scrisse a Filippo I di Francia nei primi giorni del 1106, indignato per il fatto che il papa avesse potuto istigare suo figlio "in primo luogo, contro la fedeltà e il giuramento che aveva prestato così come deve un *miles* nei confronti del proprio signore, a invadere il mio regno, deporre i miei vescovi e i miei abati, sostituire loro i miei nemici giurati", e poi ad attentare alla sua stessa vita. Era la sovversione dell'ordinamento del potere; ben di più: era il capovolgimento dei valori. E per questo si è meritevoli di morte. La morte bisogna dare a quelli che "sovvertono la pace e l'unità della Chiesa... Lanciano la scomunica sui sudditi che fedelmente servono il regno ed esibiscono le dovute forme d'obbedienza ai principi della Chiesa, e non la pace nella Chiesa, ma le guerre e gli spargimenti di sangue santificano" (*Orth. def.* 7).

È davvero il capovolgimento dei valori: come hanno potuto degli ecclesiastici, "che dovevano essere ministri di vita", divenire "portatori di morte e comandare che si versasse il sangue" (*Orth. del.* 7)? "Che ci fai nella sede del principe degli apostoli, tu che hai sguainato per percuotere la spada che ti spetta per predicare?", chiede a Gregorio VII la *Defensio Heinrici IV*. Sono giudizi ricorrenti che esprimono un reale, e non solo retorico, sconcerto: un disagio profondo che non era solo della parte imperiale ma serpeggiava anche tra le file del clero romano, degli stessi cardinali. Quando Guido di Ferrara, nel secondo libro, accusa Gregorio VII di sacrilegio per aver finanziato i ribelli in Germania con l'obolo di san Pietro non fa che riprendere (con un'accentuazione più decisa) una condanna che del pontefice aveva espresso un gruppo di cardinali, a Roma, il 4 maggio 1082. Gregorio VII, avevano deciso questi, non può distrarre i beni della Chiesa per combattere Wiberto: la propaganda gregoriana sosteneva il principio della giusta guerra (e Guido di Ferrara - vedremo poi il perché - ne è buon testimone), ma i cardinali non intendevano finanziarla. Del resto la lotta contro la simonia e per il celibato del clero non si fondava sul principio dell'intangibilità del patrimonio ecclesiastico? Placido di Nonantola (sia pure nel 1111) non dirà, sintetizzando efficacemente, che i beni della Chiesa appartengono a Cristo? Come può il papa deciderne una funzione diversa? E Placido, a torto (e a lungo) considerato un gregoriano accanito, è un fedele assertore delle linee (di alcune linee) della riforma del secolo XI: scrive contro Enrico V e contro il papa che gli ha concesso le investiture; non è, vale a dire, un "imperiale", E tanto meno lo era Bruno di Segni, riformatore convinto e inossidabile, che più di tutti gli altri in quello stesso 1111 si espose accusando il papa di eresia per ciò che aveva fatto (e fu costretto a lasciare il soglio abbaziale di Montecassino per questo): eppure egli fu tra i partecipanti all'assemblea romana del 4 maggio 1082; fu tra coloro (alcuni di essi poi passarono a Wiberto) che condannarono gli atti di Gregorio VII. In nome di che cosa può realizzarsi questa (apparentemente) straordinaria convergenza fra "romani" e "imperiali", fra "gregoriani" e "wibertisti"?

Appunto: l'azione di Gregorio VII. Guido di Ferrara è molto esplicito: sospendere il clero scomunicato dall'amministrazione dei sacramenti, scrive, equivale a sostituirsi a Cristo; significa decidere della santità del sacramento, che è invece "tanto santo da non essere contaminato neppure se amministrato da un assassino". Il vescovo di Ferrara, citando sant'Agostino, lancia in questo modo una grave accusa contro Gregorio, che va ben al di là dell'argomento specifico. Lo stesso avviene nella *Orthodoxa defensio*: vi si parla dell'onore dovuto all'autorità, "massimamente perché Cristo, signore e maestro nostro, si degnò di rendere il tributo per se stesso". Ora si faccia attenzione a quanto segue immediatamente dopo: "Se persino lui l'ha reso... quale demente, quale pazzo furioso, quale stolto può tentare di essere più religioso o più sublime o più santo di Cristo?" (10). E la *Defensio Heinrici IV*: il regno non è del papa ma di Dio, e al papa non compete minimamente di giudicare della volontà divina (3, 6). Il papa non è Cristo: non può a suo piacimento disporre dell'impero, dicono glie imperiali", non può secondo il suo giudizio contravvenire all'ordinamento della Chiesa, dicono a Roma: e si sarà notato che Guido di Ferrara, che scrive per convincere gli avversari, e per farlo batte in breccia le stesse loro argomentazioni, si avvale di un argomento di ordine teologico ed ecclesiologico con esplicite valenze istituzionali,

molto più affine a quello del *conventus* romano del 1082 che a quelli degli apologeti imperiali. Il papa non può sostituirsi a Cristo: non può, cioè, come vuole, decidere a suo piacere e insindacabilmente. Bruno di Segni lo ripeterà a chiare lettere a Pasquale II: “Debbo, sì, amarti; ma debbo ben di più amare Colui che ha fatto te e me”. Il papa è inferiore a Dio: come può, allora, pretendere il regno? Come può decidere della validità dei sacramenti? Come può contravvenire ai principi istitutivi della struttura ecclesiastica?

Così, seguendo le nostre fonti, abbiamo toccato un nodo fondamentale: lotta per le investiture e lotta per il primato romano e papale si connettono. Ed è un vincolo strettissimo: inscindibile. Alla fine dell’XI secolo questo era ormai chiaro.

8. Il papa non può aspirare a rendersi pari a Cristo: né, in quell’epoca, ancora lo si affermava esplicitamente. La cancelleria apostolica continuava a chiamarlo “vicario di Pietro”, appellativo che costituiva il punto d’approdo di una lunga evoluzione che datava fin dal secolo VII. “Vicario di Pietro”: cioè colui che tiene le veci di san Pietro, principe degli apostoli. Solo verso la metà del XII secolo si diffonderà e si affermerà il titolo “vicario di Cristo”, che istituiva un rapporto diretto fra il romano pontefice e il Figlio di Dio (sul piano autoritativo e potestativo come sul piano dottrinale): acquisizione importantissima per la Chiesa Romana, che ad essa non rinuncerà più. Ma, appunto, nell’XI-XII secolo i papi non si spingono ancora a tanto. È semmai nella pratica di governo, nel disinvolto esercizio della facoltà di dispensare dalle leggi della Chiesa, che essi manifestano la tendenza al Primato; della “capacità di decidere sullo stato di eccezione” (nella quale, secondo una incontestabile osservazione di Carl Schmitt, risiede il fondamento e l’essenza della sovranità) danno ampie prove Urbano II e Pasquale II: quest’ultimo anche in modo clamoroso (e piuttosto avventato). La tendenza, dunque, esiste: è viva e operante, anche al di là delle teorizzazioni gregoriane del *Dictatus papae* o della lettera ad Ermanno di Metz. La posizione del papa è, nelle intenzioni dei pontefici, di fatto assimilabile a quella di Cristo.

E questo, se comporta una profondissima ridefinizione dei ruoli nell’ambito delle strutture ecclesiastiche, ha implicazioni addirittura rivoluzionarie in rapporto con la regalità.

Il perché è semplice: “perché dovrebbe sembrare indegno che per opera degli imperatori e dei re avvengano le ordinazioni delle chiese, dato che essi hanno un’unzione maggiore e in certo modo più degna di quella degli stessi sacerdoti? Onde non debbono essere calcolati fra i laici, ma per virtù d’unzione nella categoria (noi aggiungiamo: ontologica) di Dio”. Sono parole di Guido di Ferrara. Vogliamo ascoltare la difesa di Enrico V? “Per via della sacra unzione vengono chiamati Cristi” (*Orth. Def.* 6). I trattati scritti per il re d’Inghilterra vanno molto al di là: “l’unzione, la santificazione e l’autorità del re è maggiore di quella del sacerdote”, argomenta l’anonimo Normanno, che sostiene la seguente tesi: “L’autorità del re è autorità di Dio, ma quella di Dio è per natura, e quella del re per grazia. Dunque il re è Dio e Cristo, ma per grazia, e ciò che fa non lo fa semplicemente in quanto uomo, ma in quanto fatto Dio e Cristo per grazia. E Colui, che per natura è Dio e Cristo, lo fa per mezzo del suo vicario, attraverso il quale sono tenute le Sue veci”. Dunque è il re, semmai, che è “vicario di Dio e di Cristo”: è il re che è “più sacro” del sacerdote! La posizione di Roma (e non è necessario che sia esplicita come quella di Gregorio VII nella lettera ad Ermanno di Metz) tende piuttosto a rovesciare i rapporti, a far precipitare il re dalla sua posizione di “vicario di Cristo”. Il che è chiarissimo in Placido di Nonantola, che chiama l’imperatore “principe degli esseri terreni”. È chiarissimo in tutti i riformatori del primo ventennio del XII secolo, che attribuiscono al sovrano una funzione essenziale nella società, ma laica, riservando alla Chiesa e al papa quella di custodi della sacralità. Ma il re, ripetono con convinzione gli altri, è unto, e come tale non è laico: il rapporto di investitura è fra due persone consacrate, alle quali l’unzione assegna lineamenti, obblighi e divieti comuni, e quindi non può valere la motivazione invocata da Gregorio VII. È un salto di mentalità quello che la cultura riformatrice di ispirazione romana impone al tempo: ma un salto di mentalità con troppe, e troppo evidenti, implicazioni di ordine dominativo. È un salto di mentalità che gli imperiali non possono accettare, anche se si va imponendo man mano nella Chiesa, e che divarica, nel tempo, le posizioni fino a farle apparire inconciliabili, e lontanissima l’epoca di Enrico III.

Intorno al 1125 Guglielmo di Malmesbury, attendendo ad una cronaca sulle gesta dei re inglesi, venne a parlare degli eventi del 1111: la discesa di Enrico V in Italia, la cattura del pontefice, la concessione (da parte di quest'ultimo) delle investiture. Attinse, per questo, ad un'opera in tre libri di Davide Scoto, allora vescovo di Bangor (nel Galles), che nel 1111 aveva seguito l'imperatore in Italia con l'incarico di tramandarne le imprese in uno stile (ci dice Ekkehardo, cronista tedesco) semplice, accessibile anche alle persone non troppo colte. Si trattava dunque di uno scritto di propaganda, e come tale Guglielmo lo tratta, pur deducendone tutti i documenti ufficiali che vi venivano riportati. Fra le affermazioni dello Scoto che egli elenca con tono sprezzante, senza mettere conto di contestarle, c'è questa: "non sarebbe un affare secolare, se un chierico prestasse l'omaggio a un laico". L'opera dello Scoto, a meno che non sia sepolta in qualche remoto e inesplorato fondo d'archivio, è da considerarsi perduta; quanto ci riferisce il monaco di Malmesbury ne costituisce tutto l'avanzo. Eppure è proprio da questa labile traccia di una cosa che si è dissolta nel nulla che possiamo intendere tutto un `tono' culturale. Perché l'"omaggio" (della cui equivalenza all'investitura abbiamo già detto) non dovrebbe essere un "affare secolare"? Ricordiamoci che Davide Scoto, per quanto (a dire di Ekkehardo) avesse diretto le scuole di Wurzburg, era di provenienza, e probabilmente di formazione, inglese; e ricordiamo anche che in Inghilterra i vescovi dovevano prestare l'omaggio al sovrano, ciò che era stato sancito dal concordato con Roma: ma nessun elemento di laicità entra nel rapporto, perché (come abbiamo appena visto) sia il vescovo che il re sono "unti". Come potrebbe, allora, l'omaggio essere un affare secolare?

E tuttavia Guglielmo di Malmesbury ne parla come di cosa paradossale, troppo ridicola per meritare di essere discussa, insostenibile: e probabilmente ne dà una definizione in termini schematizzati e banalizzanti (chierico-laico, invece che vescovo-re) proprio perché ne fosse meglio sottolineata la risibilità. Erano passati appena tre lustri da quando lo Scoto aveva scritto la sua opera, e già essa era confinata nell'archeologia delle ideologie sconfitte. Solo un venticinquennio prima la monarchia inglese aveva trovato esaltazione e sacralità in un trattato (forse, come abbiamo già accennato, appartenente ai circoli episcopali di Rouen) conosciuto ora come l'Anonimo Normanno. Ma proprio dalle elaborazioni apologetiche scritte per i sovrani anglonormanni possiamo dedurre il senso di un passaggio, di una "krisis" che conduce a rimodellamenti profondi, a diversi esiti nella rappresentazione della sacralità: se l'Anonimo scrive intorno al 1100, Ugo di Fleury dedica la sua opera al re d'Inghilterra verso il 1104; due ideologie, appartenenti ambedue a circoli di cultura molto elevata, diversissime nella sostanza fra loro si succedono nel giro di pochi anni ad affrontare il medesimo tema. Su questa diversità varrà la pena di soffermarsi.

9. Nel testo dell'Anonimo sono trasferiti fuori dall'impero (come si è detto) dei tratti culturali specificamente imperiali e caratteristici della cultura salica, con ciò non soltanto attribuendo ad un re una caratterizzazione pari a quella dell'imperatore, ma disegnandola in maniera più netta di quanto non facciano i contemporanei autori imperiali. Il re in quanto figura sacra trova in questo testo la sua espressione più pura: esso non solo compone e riassume i lineamenti di un'intera cultura, ma può disegnarli libero da ogni impaccio polemistico. Non c'è alcuna preoccupazione di controbattere gli argomenti di Roma, anzi di Roma si parla pochissimo e, quando lo si fa, in maniera del tutto piana e tranquilla. del sovrano e solo di lui che si tratta: anche se di un sovrano appartenente ad una dinastia nuova, bisognosa di legittimità, che non può vantare legami di antichità col proprio regno.

L'Anonimo Normanno non ha dubbio che il re sia il perno della società, del mondo e della storia: Cristo fu annunziato "non come sacerdote, ma come re"; la Chiesa è dunque la sposa del Cristo-re: quindi "il sacramento di queste nozze conviene più alla dignità regia che a quella sacerdotale". Si compirebbe un gravissimo errore se si volesse definire cavilloso questo tipo di ragionamento: l'Anonimo fonda interamente la propria logica sul più ferreo realismo filosofico, che vede una perfetta e totale rispondenza della parola con la cosa designata. Se il re e il sacerdote si chiamano entrambi "Cristi", sostiene, è perché "hanno in comune l'unzione dell'olio santo, lo spirito della santificazione, la virtù della benedizione, il nome di Dio e di Cristo e l'oggetto al quale

appropriatamente quel nome è dovuto. Se, infatti, tale oggetto mancasse, falsamente essi sarebbero designati con questo nome”. Questo procedimento, ovviamente, implica due percorsi inversi e coincidenti: la ricerca dall’oggetto al nome, ma anche dal nome all’oggetto. Tutto il vocabolario della regalità può essere attraversato nella sicurezza di poterne fare un perno reale (vivo, concreto) di ragionamento e la fondazione salda di una teoria.

I re “regnano nella Chiesa, che è il regno di Dio, e regnano insieme a Cristo, per reggerla, proteggerla e difenderla”. Il re regge: l’etimologia della parola riconduce, come si vede, alla funzione della persona che è designata da quella parola. Il re regge i cristiani: qualcuno dice che ne regge solo i corpi? Ma il corpo (ribatte il trattato) è chiamato “il tempio del Dio vivente, che è santo”. Dunque non si possono disgiungere i corpi e le anime: e “stando così le cose, è evidente che il re ha il supremo potere di reggere coloro che sono insigniti della dignità sacerdotale”,

E tuttavia abbiamo visto che il re e il sacerdote sono accomunati dall’unzione, tanto che “se vogliamo dire il vero, il re si può chiamare sacerdote, e il sacerdote re, in quanto unto del Signore”. Come si possono istituire gerarchie dominative in quest’aura di sacralità assoluta nella quale “ambedue nello spirito sono Cristo e Dio, e nell’ufficio raffigurazione e immagine di Cristo e di Dio”? Ma è proprio in Cristo che la gerarchia è istituita. Cristo “è re, ma per l’eternità della divinità: non fatto, non creato, non inferiore né diverso dal padre... Ed è sacerdote, ma per l’assunzione dell’umanità, fatto secondo l’ordine di Melchisedec e creato, quindi minore del padre”. L’ufficio del re, dunque, attiene all’eternità e alla divinità: quello del sacerdote, frutto di istituzione umana, gli è necessariamente inferiore. L’Anonimo ritorna più volte su questo punto: Funzione, la santificazione e la potestà del re appaiono maggiori di quelle del sacerdote. Infatti e Funzione e la santificazione dei sacerdoti sono state istituite ad esempio di Aronne, che fu unto e santificato da Mosè”.

All’argomento realistico e a quello fondato sul Vecchio Testamento si affianca quello paolino: non c’è autorità che non venga da Dio e sia da Lui ordinata. Se non fosse ordinata da Dio “nemmeno potrebbe essere autorità”: e, come vediamo, l’autorità dei re e dei principi è ordinata a che domini i sacerdoti”.

Tutti i sacerdoti? Proprio tutti. L’Anonimo invoca un passo di Gregorio Magno: “Prestai’ dice ‘all’imperatore l’obbedienza, poiché la dovevo’. Dal che risulta chiaro che il sommo pontefice deve essere ubbidiente e soggetto all’imperatore”. Non si può opporre un rifiuto con la scusa che la persona dell’imperatore può non essere degna: perché Cristo disse il pagare tributo al Cesare, non a Tiberio: “non alla persona malvagia, non all’iniquo Tiberio, ma all’autorità in sé giusta e al Cesare in sé buono”.

L’esegesi, come si vede, governa il testo dell’Anonimo e gli fornisce gli argomenti. Proponiamo un ultimo esempio: “Diciamo ‘chiavi del regno dei cieli’, non ‘del sacerdozio dei cieli’... Queste chiavi appartengono al re, poiché il regno è un *honor* proprio del re”. In una lettera scritta il 17 giugno 1918 Walter Benjamin definiva il linguaggio “la natura del mondo”. Il mondo dell’Anonimo è creato dal linguaggio e dal lavoro sulla parola, ma solo in quanto essa è l’espressione della “natura del mondo”, ed è per mettere a nudo tale “natura” che viene esplorato l’universo linguistico.

Le conseguenze di tale esplorazione vengono date in modo esplicito: perché negare al re, che è santo e consacrato fin dall’origine, l’autorità di conferire quella consacrazione che il vescovo, non ancora consacrato, non ha? Perché negare al re la sua essenza di Cristo e di porta di Cristo, per la quale entrano nel regno di Cristo i pastori del gregge? Perché negare che la spada del re è sacra “per virtù dello Spirito Santo”, e dunque uccide ma vivifica; e che le leggi dei re possono essere invocate senza tema d’errore dai sacerdoti, come già fece san Paolo? Sembrano gli argomenti e gli appellativi dei tempi dei Salii. E anche precedenti a loro. Nel 900 un arcivescovo di Ravenna, Giovanni XIII, aveva scritto: “L’impero è poco lontano dal sacerdozio, e non v’è dubbio che talora il *princeps* dell’impero vada chiamato sacerdote, poiché è manifesto che sacerdoti e re sono santificati da uno stesso corno d’olio”. Così in quel cruciale 1046 lo stesso Pier Damiani aveva chiamato “Cristo” Enrico III. Ma sono passati circa sessant’anni da allora, e quasi un quarto di secolo da quando la Chiesa di Roma ha brutalmente rimesso in discussione la legittimità dell’ordinamento: ora è essa che si definisce la porta di Cristo, e per essa debbono passare i pastori; ora essa nega che il re possa essere sacro: al contrario, la sua spada gronda di sangue

umano (lo proclama il concilio di Clermont nel 1095). Il re è il sovvertitore dell'ordinamento divino, al pari di ogni autorità laica che ha usurpato un ruolo che non le compete. Sono chiarissime le parole che Pasquale II scrisse a Roberto, duca di Normandia, il 10 novembre 1102:

“La tutela e il patrocinio delle chiese furono affidate alle autorità secolari acciocché le chiese potessero essere da voi protette da ogni turbamento e aggressione mondana... Ma tu ti sei fatto porta e con l'anello e il pastorale consegna l'investitura della Chiesa, non come sposa di Cristo, ma come una serva, ai nemici che ne usurpano il governo e abbandonano Dio, che in verità è la porta, e chi non entra per essa è un furfante e un ladrone. Ma vivamente ci meravigliamo che tu possa affermare di essere stato spogliato di una dignità come questa, che i canoni degli Apostoli così come la sinodo di Antiochia e i decreti dei pontefici romani interdicono al potere secolare sotto pena dell'anatema. Nessuno infatti viene spogliato di ciò di cui è sempre stato nudo, né sappiamo che qualcuno possa essere privato di poteri la cui attribuzione non abbiamo mai riconosciuto. Perciò, diletissimo figlio, sappi senz'ombra di dubbio che noi non vogliamo sminuire la tua dignità, ma vogliamo che Dio regni in te, affinché tu regni per mezzo suo”.

Si direbbe l'esatto rovesciamento dell'Anonimo Normanno: per questi neppure si pone una prospettiva dialettica rispetto al re; è dalla sua superiore posizione ontologica che discendono tutte le sue prerogative ed è per essa che si disegna il suo posto nel mondo. Non c'è antagonismo neppure con il papa, che tale antagonismo aveva suscitato. Il linguaggio dei re e quello di Roma, dal punto di osservazione dell'Anonimo, erano l'un l'altro assolutamente impermeabili.

Con Ugo di Fleury ci imbattiamo, come abbiamo già detto, in un altro tipo di teorizzazione. Ugo dichiara la superiorità del sovrano rispetto al sacerdote, ma “per ordine, non per dignità” (prologo). Il sovrano è superiore così come l'uomo è maggiore rispetto alla donna: per ordine, e non per sostanza; così come il Padre è maggiore del Figlio. Il Figlio procede dal Padre: la sostanza è una e medesima, ma l'ordine è differente. “Il re nell'organismo del suo regno appare tenere l'immagine del Padre onnipotente: il vescovo quella di Cristo. Così giustamente tutti i vescovi del suo regno appaiono essere soggetti al re, come il Figlio è soggetto al Padre, non per natura ma per ordine, perché il complesso del regno sia ridotto ad un solo principio” (I. 3). Il sovrano è immagine di Dio: ne deriva la possibilità di comportarsi secondo il suo piacere? No di certo, perché egli è tenuto a quelle virtù che abbiamo visto sommariamente prima e che lo delimitano strettamente; e inoltre “per quanto il re sia insignito del vertice del potere, è tuttavia legato dal nodo della legge cristiana” (1, 7). Ritorniamo ad una di quelle caratteristiche di cui si è già detto: se il sovrano è grande e irraggiungibile in virtù dell'elaborazione culturale della Chiesa, questa ne costituisce anche il limite invalicabile; è la religione cristiana che garantisce al re la propria posizione di superiorità, ma è essa stessa che lo colloca in un quadro che non tollera trasgressioni.

In Ugo di Fleury questo è particolarmente evidente: neppure il fatto che l'autorità sia tale in quanto voluta da Dio (“e la sua volontà, anche quando arreca dei mali, è da riconoscere giusta; e poiché è giusta, non è cattiva”: 1.4) lo pone al riparo dalla legittima possibilità di ribellioni; ribellioni, sia chiaro, di ordine morale, perché è “nefando e temerario” levare le armi contro il re: è preferibile dunque disobbedire piuttosto che eseguire un comando ingiusto, è preferibile affrontare (e non arrecare) la morte. Ma è “nefando e temerario” perché “il re buono è dato agli uomini dal Dio propizio, e il re malvagio dal Dio irato”, Il re è, vale a dire, un'espressione della Provvidenza divina: la sua persona è salvaguardata dall'essere stata scelta dalla volontà di Dio; ma sia chiaro: la carica di sacralità del sovrano si esaurisce in questo punto. Essa non è tanto forte da coinvolgere le coscienze: i suoi ordini (l'abbiamo visto) possono essere disapprovati e disattesi, perché ai re “è dovuta dai seguaci di Cristo la milizia terrena, ma a Dio l'innocenza”.

Dunque è per una precisa ragione ontologica che ai re non si deve prestare un'obbedienza intera e illimitata: essi partecipano del sacro, ma sono in realtà legati all'aspetto terreno del mondo. Tant'è che a loro non spetta attribuire l'investitura; o, meglio, possono, sì, conferire l'investitura dei beni secolari, ma solo dopo l'elezione episcopale e comunque non attraverso i simboli spirituali dell'anello e del pastorale (I, 5).

Il discorso di Ugo si fa interessante e curioso: certo non appare quello che ci si sarebbe attesi. Il vescovo, dice, “per la dignità del proprio ministero è di gran lunga superiore al re, tanto cioè quanto si riconosce che gli uffici divini per la loro santità sono superiori agli affari secolari” (1.10).

A questo punto non c'è più alcuna possibilità di equivoco: il re è assegnato al secolo e confiscato del sacro, che invece attiene al vescovo. Il trattato diventa ora una teoria sulla potestà vescovile: "al vescovo fu concesso da Dio e dal signore Gesù Cristo il privilegio di aprire e chiudere il cielo agli uomini. A lui anche i re e le potestà terrene piegano il capo per amore di Cristo... È chiamato il sale della terra, e re per la guida che deve fornire agli uomini, e angelo, perché annuncia il bene, e pastore (...) Tiene infatti in terra le voci di Cristo, figlio del sommo Dio... onde deve essere mediatore fra noi e Dio. Egli è il santo dei santi, vale a dire dei chierici e dei preti, dei quali tutti è maggiore e superiore. Egli è lo sposo della Chiesa, il vicario di Cristo... Sono dunque da onorare tutti i vescovi, come coloro che detengono le chiavi del regno celeste e sono i giudici delle colpe umane" (1.10).

Fermiamoci un attimo a riflettere: il privilegio delle chiavi, secondo la pubblicistica romana, non spettava solo a Pietro e ai suoi successori sul soglio papale? E il vescovo in quanto "mediatore di Dio e degli uomini" non istituiva il re "mediatore del clero e del popolo" nella tradizione ottoniana (*Ordo coronationis* di Magonza, n° 24)? Nel testo di Ugo di Fleury sia dell'una cosa che dell'altra non c'è traccia. "Vicario di Cristo" non è più il re ma, fermissimamente, solo il vescovo; il primato romano viene contestato e condannato, e i papi che lo professano "rimangono nel loro morbo finché ne muoiono" (11.4). Il vescovo riassume in sé tutte le connotazioni di sacralità, anche quelle che la precedente cultura aveva attribuito al re, e di magisterio: anche quello che la Chiesa di Roma voleva ridurre sotto di sé.

Ma, allora, questo è proprio un trattato sulla regalità?

No, è molto di più: è un trattato sul mondo e sulla sua sistemazione. "Dio nella sua santa Chiesa collocò e istituì in misura speciale due autorità, quella regia e quella sacerdotale", scrive (11.1) riecheggiando un famoso testo di Gelasio "Due sono gli elementi dai quali il modo è soprattutto retto: l'autorità sacerdotale e il potere regale". Ma Ugo di Fleury va, sotto il profilo stilistico-formale, anche molto al di là di Gelasio: "Basti (scrive alla fine del primo libro) questo che abbiamo detto delle due potestà dalle quali in questa vita viene retta e governata la santa Chiesa, e dalla quale anche (dopo Dio) riceve luce tutta la fabbrica del mondo come dalle due grandi luci, il sole e la luna" (1.14). Il paragone, istituito su un vocabolario di sapore neoplatonico, è celebre perché verrà ripreso successivamente fino a Dante (di cui tuttavia non sappiamo se conoscesse la letteratura dei secc. XI-XII), ed è stilisticamente molto elevato. Ma sta a significare soprattutto come l'ordinata disposizione del mondo sia, gelasianamente, binaria e come essa rientri nell'ordine naturale delle cose. Da un lato c'è il re, che, in quanto manifestazione della volontà di Dio, regge la società e deve provvederla di pii e santi ministri del culto; dall'altro c'è l'*ordo* episcopale, custode e garante della fede e della salvezza eterna. Il modello del mondo si definisce fra questi due perni, collegati da comuni (o coincidenti) obblighi morali: obblighi che vengono addebitati totalmente al sovrano.

Ma non si tratta di un semplice modello teorico. Il re, per il fatto stesso di ricevere questa attribuzione, eguaglia l'imperatore: cioè, in pratica, lo scavalca; il vescovo, per assumere quel ruolo che viene asserito spettargli, deve negare tutta l'evoluzione ecclesiologica che stava conducendo (certo non linearmente) alla formazione delle teorie del primato papale e rifarsi in pieno alla cultura franca del IX secolo, nella quale soltanto si può pienamente riconoscere il modello episcopale disegnato dal monaco di Fleury. L'autorità secolare fa, per così dire, un balzo in avanti nel tempo: l'autorità sacerdotale fa un balzo all'indietro. E si ottiene non il quadro del mondo, ma il modello di un regno: un regno che non è né pretende di essere l'impero universale; un regno il cui sovrano non aspira al titolo imperiale; un regno in cui non hanno però spazio le autorità universali, imperatori e papi. Un modello certo in sé universale, perché estensibile a tutti i regni: ma antagonista alla monarchia universale e suprema dell'imperatore e alle pretese di superiorità assoluta del papa.

E allora non è soltanto un modello astratto: ma il modello di un regno robustamente impiantato sulla duplice struttura della regalità e dell'episcopato. Un regno che non ha bisogno della legittimazione da parte di nessuno, perché le sue strutture sono in sé legittimate e in sé contengono il principio che tutto regge e legittima: perché raffigurano (non lo si dimentichi) Dio e Cristo.

Quale differenza con l'Anonimo Normanno! una differenza non solo ideologica ma totalmente politica. A pochi anni di distanza dall'Anonimo per il regno d'Inghilterra la partita delle investiture si sarebbe chiusa con il più classico dei compromessi: il re cedeva sulle investiture, la Chiesa cedeva sulla questione dell'omaggio ligio. Come non notare che il trattato di Ugo di Fleury sembra costituire una sorta di messa a punto ideologica per la preparazione della pace con Roma e dell'ordinato e autonomo funzionamento del regno anglo-normanno? E come evitare di pensare che non deve essere del tutto casuale che alla monarchia inglese si sia rivolto un esponente di quella tendenza politica che stava cominciando ad affiorare e che avrebbe trovato clamorose affermazioni nello stesso campo riformatore, con il concordato di Sutri e Placido di Nonantola, che parlava di una distinzione di funzioni fra gli *ordines* all'interno della società? La qual distinzione prevedeva del resto la secolarizzazione assoluta del sovrano, ma non pretendeva una corrispondente superiorità, se non etica, dell'ecclesiastico. Non è forse questo lo schema di ragionamento del monaco di Fleury? Non sarà stata forse, piuttosto, proprio la monarchia d'Inghilterra a richiedere ad Ugo un disegno teorico che la poneva all'avanguardia nella cultura politica contemporanea e insieme (e dunque) al riparo da contestazioni e tentativi di delegittimazione proprio in quanto abbandonava i vecchi bastioni, battuti in breccia, delle teorie della regalità e ne creava di nuovi (con ciò superando anche l'impasse rappresentato dall'incomunicabilità dei linguaggi con Roma)? Non saranno stati, forse per primi i re d'Inghilterra ad operare quel salto di mentalità che per essi poteva avere solo il significato di un aggiustamento tattico, mentre per gli imperatori tedeschi avrebbe significato il rinnegamento di se stessi e della propria storia?

E tuttavia i re d'Inghilterra guarivano per i loro poteri sacri. La lotta per le investiture condotta con Roma, custode della religione cristiana, li aveva obbligati a spogliarsi delle connotazioni sacrali di cui la cultura cristiana aveva ammantato la regalità germanica: ma restavano loro i poteri non-cristiani. Era finito il "regale sacerdozio": ma non la regale sacralità.

10. Ma, più propriamente, questa affermazione andrebbe rovesciata: non era finita la regalità sacra, ma si era estinto il regale sacerdozio. Quello, per lo meno, in cui l'Occidente aveva imparato a riconoscersi nei secoli dei Carolingi e degli Ottoni.

Ora era la Chiesa ad indossare il mantello dei re. Quella complessa operazione ideologica e politica che lo Schramm, un po' semplicisticamente, ha chiamato *Imitatio Imperii* (contrapponendola alla *Imitatio Sacerdotii* ottoniana), e che condurrà ad Innocenzo III e a Bonifazio VIII, quell'evoluzione per la quale si giungerà a punire per lesa maestà un errore dottrinale come l'eresia, quel processo di affermazione assoluta sul mondo dei credenti della sede e del vicario di Pietro, tutto questo rappresenta uno sviluppo di premesse che la cultura romana aveva posto nei secoli della tarda antichità e del primo medioevo, ma che solo nell'XI secolo vengono connesse in universi di discorso tendenzialmente organici e perciò stesso rivoluzionari. La lotta delle investiture, che vede l'impero soccombere ideologicamente (e politicamente) sotto l'impeto dell'impegno di tutte le capacità culturali della Chiesa, vede corrispettivamente il progressivo ergersi della Chiesa di Roma a unica garanzia di salvezza e dominatrice delle coscienze e del mondo.

È praticamente impossibile operare una scelta rappresentativa delle elaborazioni culturali riformatrici: ogni opera, si può dire, fa parte per se stessa, offre il proprio contributo alla discussione e alla lotta e propone una propria soluzione. Lo stesso avviene per i tentativi di sistemazione giuridica: ogni collezione canonica aspira alla totalità della rappresentazione, ad una propria dimensione di generale rappresentatività, per quanto appaia chiarissimo allo stesso autore che la situazione è troppo fluida perché un simile ambizioso obiettivo possa essere raggiunto; Ivo di Chartres, canonista insigne e grandemente apprezzato, compilò tre collezioni l'una diversa dall'altra, ognuna con particolari accentuazioni. Ma dello stesso Gregorio VII chi può affermare con la decisione di poche decine d'anni fa che il suo pensiero più autentico e genuino si trova nella lettera ad Ermanno di Metz? Chi, oggi, si azzarderebbe a ritenerla eminentemente rappresentativa del pensiero del pontefice, quando flussi successivi di esplorazioni del suo ricchissimo epistolario ci forniscono immagini in parziale o totale disaccordo con essa, e comunque ci impongono di

ricordarci sempre che non esiste un testo che non debba essere storicizzato per essere compreso (una lezione che hanno già appreso i filosofi: quanto più dovrebbe essere intesa automaticamente per opere scritte nel vivo di mutevoli contingenze politiche e nel fuoco della lotta...)?

Ma questo volume propone proprio la lettera ad Ermanno di Metz. E presenta anche il cosiddetto *Dictatus papae*. Vogliamo con ciò indicare questi due testi come i principali (o gli unici) ‘punti alti’ dell’elaborazione gregoriana? No di certo: si tratta di tappe fondamentali nella storia della Chiesa, ma esse rappresentano solo se stesse. Se il *Dictatus papae* è, nella sua secchezza, una delle affermazioni più incisive del primato romano, esso non lo esaurisce però affatto: tant’è che Gregorio VII pose mano (a nostro avviso, posteriormente) ad un altro *dictatus*, significativamente chiamato *Auctoritates Apostolice Sedis*; e tutti e due, comunque, trovarono inveramento non solo (e non tanto) in altre più estese elaborazioni ideologiche, ma in una linea di comportamenti pragmatici e politici, che certo si ispirarono a quei testi, ma anche li modificarono. Così, se la lettera ad Ermanno di Metz è fra i non molti brani di Gregorio VII che trovarono eco e diffusione canonistica (fino a Graziano), non esaurisce però il pensiero del pontefice né si può dire di essa che abbia ispirato il comportamento dei papi (almeno fino alla metà del sec. XII). È tuttavia un testo impressionante per il rigore logico, il serrato andamento delle argomentazioni, l’amarrezza e il complessivo pessimismo di colui che invece, in quanto papa, avrebbe potuto esortare alla speranza e alla letizia.

E un testo che si presenta come non immediatamente politico: ha il tono della riflessione generale, della generale rassegna di argomenti. E proprio questi, per quanto la loro portata e il loro valore vadano circoscritti anche in relazione alle stesse idee gregoriane, sono eminentemente indicativi della frattura operata nel sistema carolingio-ottoniano.

I re non sono sacri, sostiene Gregorio. Se lo fossero ci si rivolgerebbe a loro per la remissione dei peccati: ma chi mai l’ha fatto? Se fossero sacri potrebbero amministrare l’eucaristia e il battesimo: ma non possono. Questo passo, centrale nella lettera, più di ogni altro ci addita come si sia di fronte ad una concezione diversa della sacralità: la sacralità non si acquisisce con l’ammissione nei ranghi dell’episcopato, così come avveniva ai re e agli imperatori, ma è connessa con l’esercizio del sacerdozio. Solo un ecclesiastico può essere persona sacra: solo colui le cui funzioni prevedono l’amministrazione rituale della sacralità. Colui che scaccia i demoni e giudica i peccati: colui che somministra il viatico in punto di morte: colui che è chiamato a collegare il secolo con l’al di là, il mondo con lo spirito: colui che è impegnato a redimere il peccato con la salvezza. Solo il sacerdote è persona sacra. La posizione dell’imperatore non gli garantisce la santità: ma quella del papa garantisce la santità al pontefice. Se nella lettera ad Ermanno di Metz troviamo scritto che solo pochissimi re sono stati dei santi, mentre “soltanto in un una sede di pontifici che si succedono l’un l’altro” (cioè Roma) se ne sono avuti quasi cento, nel *Dictatus papae* leggiamo l’affermazione che scandalizzò molti contemporanei: che “se il papa è eletto regolarmente, senza alcun dubbio diviene salito”. Affermazione arditissima: ma Gregorio VII non istituì forse la festa di papa Liberio, comunemente ritenuto eretico? Azione, questa, ancor più audace che sarebbe del tutto inspiegabile se non la si connettesse con l’operazione di valorizzazione suprema e assoluta della sede di Pietro. Non è solo a Pietro che Cristo ha legato il privilegio delle chiavi? Non è il romano pontefice vicario di Pietro?

Sono, come si vede, affermazioni del primato romano; sappiamo che Ugo di Fleury non è d’accordo, e attribuisce invece a tutto l’episcopato il potere di sciogliere e legare (II. 2). Ma il primato romano si lega immediatamente col rapporto con i re e con gli imperatori. “Forse sono i re ‘eccettuati’, o non sono del nucleo delle pecore che il figlio di Dio affidò a san Pietro?”, scrive Gregorio VII al vescovo di Metz. I sovrani vengono dunque declassati al rango di tutti gli altri comuni mortali proprio mentre il papa riserva a sé, non come persona ma come ufficio, l’attributo della santità. Ed è, questo, un rovesciamento assoluto: era all’imperatore che, in quanto tale, spettava l’attribuzione della sacralità; ora l’imperatore non può più ambire a tanto, ed è il papa che prende il suo posto. Ma anzi fa di più: dà a se stesso il crisma della santità. Una persona santa si sostituisce ad una persona sacra: un nuovo punto di riferimento viene proposto ad una società, ma estraneo rispetto alla storia di quella società. È, nel senso stretto, la rivoluzione dei valori.

Tanto più che le parole indirizzate ad Ermanno vanno molto più in là. Non solo i re sono come tutti gli altri uomini (e dunque il papa li sovrasta ipso facto), ma essi sono re: sono sopra gli altri uomini, li dominano, li conducono alla morte. Chi li ha autorizzati ad ergersi così “sui loro pari, gli uomini”? La cultura dell'impero risponderebbe: l'unzione, la consacrazione, Dio. Gregorio VII dice invece: il diavolo. Dal diavolo deriva, in ultima analisi, il potere sugli uomini. Il potere nelle sue forme violente e sfrenate, beninteso, e Gregorio specifica in più punti che sono legati al diavolo, figli del diavolo, corpo del diavolo quei re che si rifiutano di prestare obbedienza alla Chiesa e anzi cercano di sottometerla: il discorso non vale, quindi, in assoluto; ma è in sé enorme che esso possa essere formulato, anzi: semplicemente immaginato. “Che sarà di coloro che molte migliaia consegnano alla morte per l'onore di questo mondo? Che per quanto talora recitino il ‘culpa’ con la bocca per l'uccisione dei molti, nel cuore tuttavia godono come se ciò avesse rappresentato l'aumento del loro onore, né vogliono non aver fatto ciò che hanno fatto, né sono addolorati per aver sospinto i loro fratelli nel Tartaro”. Altro che spada vivificatrice e punitrice! I re sono dei criminali superbi e incalliti nel delitto. Talmente incalliti che il loro atto penitenziale non vale nulla, perché manca loro la volontà di pentirsi. Non solo i sovrani non sono sacri, ma sono macchiati di delitti e di colpe per il solo essere tali (“considerino... quanto sia densa di pericoli e da temere la dignità imperiale o regale, nella quale pochissimi si salvano”), e che “quanto più sono felici di sopravanzare gli altri uomini in questa vita, tanto più sono soggetti agli incendi eterni”. Non soltanto non sono sacri, ma (tendenzialmente) destinati alla dannazione.

Non c'è davvero più alcuna traccia della cultura ottomana e salica; l'autorità secolare è paragonata al piombo, quella sacerdotale all'oro. Il logico corollario di questa organizzazione del discorso potrebbe essere l'affermazione della teocrazia, ma Gregorio VII non arriva a tanto. Asserisce, è vero, che i re sono soggetti al giudizio dei sacerdoti, e che ciò pone questi ultimi nella condizione di poter rimuovere sovrani “inutili” (cioè non solo inetti e inadatti, ma indegni della loro funzione, privi di giustificazione nella storia del mondo, incapaci di promuovere il bene del popolo cristiano; anche un ecclesiastico è “inutile”, secondo i canoni, quando non si riconosce validità ai sacramenti che amministra: e va rimosso per la sua indegnità sacramentale), ma non fa discendere da queste condizioni la conseguenza che il re debba cedere lo scettro al sacerdote. Afferma bensì che egli deve umiltà e obbedienza alla Chiesa e ai “suoi occhi, vale a dire i sacerdoti”, riconoscendoli come padri e maestri. E afferma che solo la Chiesa può condurre i sovrani “dal regno servile e transeunte al regno della vera libertà e dell'eternità”; può anche designare re e imperatori, ma solo in virtù della sua superiorità etica e ontologica. Non rivendica, Gregorio VII, in queste pagine un diritto dominativo in senso stretto. Né riconduce esplicitamente tutto alla figura del papa come vertice dell'ordinamento e del dominio: il papa è il culmine della Chiesa, senza dubbio, in quanto successore e vicario di Pietro, in quanto detentore del privilegio di aprire e chiudere il regno di Dio, in quanto supremo dispensatore (dunque) della salvezza; il papa giudica e condanna: ma non si pone come signore. È talmente superiore a tutti che una questione concreta di dominio non si pone neppure. Tutti, re e laici e sacerdoti, nonostante la diversità delle condizioni, sono appiattiti di fronte a lui: “poiché è nostro ufficio distribuire l'esortazione a ciascheduno, secondo l'ordine e la dignità che appaiono essergli propri...”. A ciascuno: di fronte ad una autorità eminente tutti gli uomini sono eguali. Il papa è, si potrebbe dire, la voce di Dio istituzionalmente costituita.

11. Già: ma un ruolo analogo non spettava all'imperatore? Certo: ma ora non più. Del resto, se il Regno è il regno della servitù, non sarebbe proprio possibile. Gregorio VII, uomo “fuori dal sistema” (come l'ha definito Karl Bosl) aveva scardinato il sistema. Ma cosa vuoi dire “fuori dal sistema”? Forse solo questo, che però è gravido di implicazioni rivoluzionarie: Gregorio VII non apparteneva, per formazione, all'organizzazione in cui si era articolato il *Regnum*, mentre al contrario era portavoce di una cultura particolare (per quanto non egemone) che aveva da sempre rivendicato alla Chiesa romana la centralità e la supremazia sulle altre chiese. Le vicende della Pataria milanese non stanno a dimostrare che Roma operò attivamente per ottenere il riconoscimento del proprio Primato? Ed è solo un caso che Clemente III, l'antipapa di Enrico IV, fosse l'arcivescovo di Ravenna? Così come non è casuale che fu proprio nelle zone in cui le “ambiguità” dell'impero avevano trovato espressione istituzionale che la riforma romana incontrò

in Italia le maggiori difficoltà. Fuori dal sistema, dunque, Gregorio VII? Certo: ma dal sistema carolingio-ottoniano. Gregorio VII era romano.

L'abbiamo già detto: la sua stessa elezione al pontificato, macchiata di gravi irregolarità canoniche, costituiva la sanzione della sua "romanità"; fu un'elezione del tutto romana, avvenuta per l'acclamazione del popolo di Roma; l'imperatore era scavalcato e con lui, in fondo, anche il clero. Fu un'elezione che azzerava i rapporti fra Chiesa romana e impero e li riportava non soltanto alla situazione precedente al Decreto sull'elezione del papa di Niccolò II ma a quella antecedente gli interventi degli Ottoni in favore di una maggiore dignità e santità della sede apostolica: negava qualunque patronato imperiale, qualunque automatico diritto dell'imperatore di intervenire a difesa della Chiesa e della religione. Non a caso su questa elezione si menò tanto scandalo: perché essa, per il modo stesso in cui era avvenuta, poteva assumersi ad emblema della volontà di sovvertire l'ordine costituito, la pace del mondo e dei cristiani. Ed era certamente così: ma era, d'altro canto, la manifestazione della rivendicazione più piena degli autonomi diritti della Chiesa romana: di darsi da sé il proprio vescovo, innanzitutto, e insieme di far riconoscere il maggior valore di quest'ultimo rispetto a tutti gli altri (perché unico e vero vicario di Pietro), con tutti i conseguenti corollari. La riforma cosiddetta "gregoriana" fu innanzitutto romana: la "diversità" di Roma, che poggiava su basi culturali ed ideologiche lentamente ma solidamente edificate nel tempo, si impose sulla apparentemente più solida, compatta ed uniforme costruzione imperiale.

Lo ripetiamo: non si possono generalizzare le affermazioni contenute nella lettera ad Ermanno di Metz né le si può assumere a tono' della cultura romana e riformatrice. La lettera appartiene ad un periodo di scontro molto aspro con Enrico IV e costituisce (secondo le ricerche più recenti) un unicum nell'epistolario di Gregorio VII. Vittore III, Urbano II, Pasquale II (così come Gelasio II e Callisto II, che nel 1122 firmò l'agognata pace con un impero ormai logorato dal lungo confronto con la Chiesa di Roma e dalle sedizioni interne) non ne riprodussero certo il linguaggio. Anche se il concilio di Clermont disse che le mani dei laici erano mani omicide non per questo li condannò alla Gehenna; né lo fece Pasquale II, che anzi diede ai sovrani una collocazione funzionale nell'esatta divisione dei compiti in un mondo, gelasianamente, bipartito fra l'autorità sacerdotale e quella regale; e nessuno dei papi della prima metà del XII secolo si sognò di rivendicare una superiorità di dominio del papa sull'imperatore. Né ardì farlo sui vari sovrani, che già durante lo scisma romano del 1130 costituivano una incontestabile realtà di pluralità: il re di Sicilia poteva essere altrettanto determinante dell'imperatore di Germania per l'affermazione dell'uno o dell'altro papa, e lo stesso poteva dirsi del re di Francia e di quello d'Inghilterra; anche la grande nobiltà scozzese ed aquitana poteva avere voce in causa: non c'era più, nemmeno come modello culturale e - si potrebbe dire - come lineamento di mentalità, il segno della grande costruzione unitaria carolingio-ottoniana. Avevano avuto ragione tutti coloro che avevano lamentato la scissione fra il Regno e il Sacerdozio: Goffredo di Vendôme fra gli ultimi, che aveva scritto: "mentre il regno e il sacerdozio l'un l'altro si combattono, sono in pericolo ambedue".

E quale soluzione aveva proposto l'abate di Vendôme? Semplicemente quella che i laici rinunciassero a pretendere una capacità sacramentale che a loro non competeva, e che la Chiesa riconoscesse che quanto di materiale possedeva lo doveva ai re. Una soluzione equilibrata, semplice, piana: ma solo in apparenza. Il nodo determinante ed irrinunciabile era sempre quello: che l'autorità laica non era in alcun modo sacra. Era legittima e legittimata a governare: ma non era sacra. Sacra era solo la Chiesa (e da questo Placido di Nonantola faceva discendere la sacralità dei beni ecclesiastici: sacri in quanto ecclesiastici, e intoccabili in quanto sacri). Ma non per questo essa aspirava al predominio sul mondo: nulla in Urbano II, Pasquale II o Callisto II lo lascia pensare. E questo non era affermato neppure nella lettera ad Ermanno di Metz. E tuttavia l'elemento che accomuna quel testo così particolare a questa temperie ideologico-politica è proprio quello fondamentale e carico di conseguenze: il sacro non attiene alla regalità.

Il sacro attiene solo al sacerdozio, e sommamente al romano pontefice: il punto di riferimento della società è spostato, non è più l'imperatore (o il re) ma il papa. A lui debbono guardare ecclesiastici e laici: egli è il dispensatore della legge e dell'eccezione, della salvezza e della condanna. Da lui dipende la salvezza del mondo. La lotta per le investiture si chiude con l'accentuazione della figura del papa, che assume quelle caratteristiche di irraggiungibilità e di

incomparabilità che erano state proprie dei sacri imperatori franco-tedeschi. Naturalmente non siamo ancora all'età di Innocenzo III: il processo è ancora all'inizio, è nella sua fase confusa di formazione, e non ha trovato ancora quelle strutture culturali unitarie che saranno fornite nel diritto canonico uniformato da Graziano (intorno al 1140) e dall'applicazione del diritto civile; ma la tendenza si manifesta con chiarezza.

Il re non è più sacro e superiore: anche se regna per volontà di Dio gli si può disubbidire, si possono contestare i suoi ordini (l'abbiamo letto proprio in un teorico della regalità come Ugo di Fleury). Il papa, anche se nessuno (all'infuori di Gregorio VII) pretende che sia istituzionalmente santo, è il fondamento della salvezza: non lo si può combattere, perché non si può ammettere che erri. Perché un papa che errasse trascinerebbe tutti nel suo errore: "e non credo - scriverà Innocenzo III - che Dio lo permetterà tanto facilmente". Ma anche se nessun testo si esprime con tanta chiarezza questo era proprio ciò che era accaduto dopo il 1111: chi aveva accusato il papa di eresia, per aver concesso le investiture all'imperatore, fu costretto a fare rapidamente marcia indietro. Bisognava essere "mentalmente disturbati" per osare accusare il pontefice, scrisse Goffredo di Vendôme. Il papa era al di là di ogni possibilità di giudizio: il re (o l'imperatore) no; non più.

12. I re di Francia e d'Inghilterra continuarono a guarire e a manifestarsi con ciò sacri: ma si trattava di manifestazioni non cristiane, nei confronti delle quali la Chiesa mostrava distacco e disapprovazione; ci volle "un santo autentico" (l'espressione è di Schramm) come Luigi IX perché la guarigione delle scrofole fosse vista con occhio meno severo. Ma l'ideologia del *regale sacerdotium* era morta con la Riforma romana, Le teorie della regalità, che all'epoca di Filippo il Bello arrivano ad affermazioni come: il re non riconosce nessuna autorità superiore a lui, né l'imperatore né il papa (*nec imperatorem nec papam*), o: il re non dipende da nessuno all'infuori di Dio (*le roy ne tient de nului fors de Dieu*), non riprendono le premesse ideologiche pieno-medievali. E nemmeno per gli Stuarts, molto tempo dopo, il *Divine Right of the Kings* procederà dall'assunzione del sovrano nella dignità di un episcopato che gli garantisca pienamente la sacralità cristiana. Il disegno del cristiano imperatore, che aveva sorretto l'Europa nei secoli centrali del Medioevo, passa con quelli: si estingue nel profondo cambiamento della società. Dopo la lotta per le investiture nulla è più stato come prima.

13. È impossibile evitare che la scelta dei testi da presentare in un volume come questo sia imputabile di parzialità o di opinabilità. La letteratura della riforma e del regno è ricchissima e piena di sfaccettature e di problematiche; non si può certo sostenere che uno scritto sia più interessante o più decisivo di un altro, o anche soltanto più rappresentativo. Non abbiamo quindi nessuna pretesa di difendere l'eshaustività della scelta: è una scelta, e basta. Ma certo non possiamo evitare di dire qualcosa a proposito dei testi che di essa fanno parte e che, per quanto siano già stati ricordati nelle pagine precedenti, non hanno ancora avuto lo spazio che meritano. O almeno un po' dello spazio che meritano: perché la loro ricchezza è tale da non poter essere esaurita in qualche nota. Sono opere complesse e "plurime", che si rivolgono ad una cultura dotta e raffinata in grado di intenderne tutte le pieghe, e che necessitano di alcune linee di interpretazione per il lettore moderno.

Innanzitutto va detto che il linguaggio di queste opere è molto ricco e altamente complesso: è colmo di sfumature e di riferimenti che rimandano ai testi biblici come a quelli canonistici, alla letteratura dell'età carolingia e ottoniana come a quella della riforma. Di alcuni termini, poi, come ad esempio "utilis" (o "utilitas"), è assolutamente impossibile fornire una traduzione che si avvicini, seppur con molta approssimazione, al loro significato autentico e pieno, perché le connotazioni sacramentali che si accompagnano ad essi sfuggono necessariamente nell'uso di una lingua che non è formata all'interno di un contesto liturgico-sacrale. Il latino, in questi casi, appare pienamente "intraducibile": è una lingua teologica e politica, una lingua carica di astrazioni e convenzioni, una lingua duttile alla quale si affidava il compito di modellare l'immagine della realtà (come era e come si voleva). Una lingua colta e contemporaneamente pragmatica, atta al

dominio e alla rappresentazione del dominio: e per questo continuamente plasmata e ricreata e oggetto di tante cure da parte degli scrittori.

I due testi “inglesi” ne sono forse l’esempio più evidente, al pari della lettera di Gregorio VII. Ma anche Guido di Ferrara è un autore molto sottile ed accorto. Si noterà, per esempio, che egli non parla mai di Gregorio VII, ma solo di Ildebrando: attribuisce, cioè, al pontefice la colpa dello scisma e della scissione fra regno e sacerdozio, ma negandogli proprio la qualità di pontefice. La sua elezione non è riconosciuta: Gregorio VII non è mai stato papa. Solo per *fictio* polemica nel secondo libro Guido scrive: “Ammettiamo pure che sia stato papa”; ma questa frase funge da introduzione alle aberrazioni del potere di cui Ildebrando (o Gregorio VII) si è reso responsabile.

E a questa parte del discorso occorre prestare attenzione, perché in essa possiamo intravedere, come in filigrana, motivazioni politiche e biografiche dello stesso Guido. Il vescovo di Ferrara era stato un gregoriano, ma si era avvicinato ad Enrico IV intorno al 1084, nel periodo cioè (a cui abbiamo accennato) di maggiore sbandamento della Chiesa romana. Se nell’assemblea del 4 maggio 1082 molti vescovi (tra i quali alcuni fedelissimi della riforma) avevano rifiutato che si utilizzassero le risorse della Chiesa per la guerra contro Wiberto (benché contemporaneamente si ammettesse che egli “sta tentando di invadere la sede romana”) perché “le sacre risorse delle chiese in nessun modo vanno impiegate per gli affari secolari”, un disagio ancora maggiore debbono aver causato le necessariamente spregiudicate operazioni politiche condotte dal pontefice, talora in aperto contrasto con la sua funzione e la sua missione. Guido di Ferrara scrive un’opera di propaganda (sia pure di alta propaganda), ma non si mancherà di notare che in alcuni punti Gregorio VII viene contestato sotto il profilo della coerenza etica. Fu, dice, persino eccessivo nella persecuzione degli avversari e dei vizi: ma allora perché trattò “il più infame fra tutti gli uomini”, Leone di Vercelli, cancelliere di Enrico IV, “come se fosse venuto dal cielo”? E si noti: è di un personaggio legato ad Enrico IV, il grande protettore di Wiberto che Guido riconosceva come papa, che si parla. Al di sotto della retorica e della coloritissima propaganda politica possono ben essere rintracciati motivi di vero e convinto dissenso che non è forse soltanto ideologico ma soprattutto pratico e politico. È l’azione di Gregorio VII, sembra dire Guido di Ferrara, che l’ha deluso: e questa delusione e quell’agire egli propone alla riflessione di quanti potevano essere incerti e, come lui, preparati a passare nel campo avverso.

Ma ci sono anche altri ordini di motivi, più strettamente teologici ed ecclesiologici. Per esempio, la negazione, di cui il partito gregoriano aveva costituito un’arma, della validità oggettiva dei sacramenti. Come può, si chiede il vescovo di Ferrara, l’indegnità di un uomo essere più forte della santità di un sacramento? Agostino non afferma forse che “il sacramento è tanto santo da non essere contaminato neppure se amministrato da un assassino”? Come ci si può paragonare a Cristo, che il sacramento ha istituito, per decidere che esso non ha valore? E il discorso evoca echi ecclesiologici di non poco momento, e si connette con altri passi ancora. Guido, per esempio, non ammette che il pontefice possa travalicare la legge canonica: il papa decade, scrive, “se visse e insegnò contro le regole dei santi padri, se non resse la dignità apostolica con quella moderazione che si conviene, se nello sciogliere e nel legare non perseguì la giustizia, ma la propria volontà”. Agire contro le regole dei Padri, secondo il vocabolario del secolo XI e degli inizi del XII, significa essere destituiti di legittimità ed emanare leggi illegittime: e fra i padri Guido, che è di formazione canonistica romana, intende evidentemente anche i pontefici romani, le cui decisioni non potevano essere modificate (è il ragionamento, peraltro contraddittorio, che conduce a proposito del decreto di Niccolò II). Ma Gregorio VII, e dopo di lui gli altri papi della riforma, intendevano attribuire al pontefice romano la capacità di agire *extra legem*: non contro o secondo la legge, ma fuori di essa, a seconda delle circostanze e dell’inappellabile giudizio della prima sede. Ma in questo modo il papa, vescovo di Roma, sfugge al controllo degli altri vescovi e pretende prerogative che nessuno può concedergli: vuol farsi simile a Cristo, in quanto vuole sfuggire ad una collegialità di sostanza nel governo della Chiesa.

E tuttavia, come abbiamo detto, il ragionamento di Guido è contraddittorio: perché se è “nefando” dire che la Chiesa di Roma ha emanato leggi ingiuste (e quindi se si deve ammettere l’intoccabilità del decreto di Niccolò II), e se è vero che “alla Chiesa di Roma, salva la fede, sempre è stato e sarà lecito promulgare qualcosa di nuovo” (dove la liceità del decreto di Niccolò II), e se è vero che

“non deve apparire assurdo se ciò che fu proibito da altri Padri per una ragione precisa fu per necessità istituito dal predetto pontefice della sede più alta” (perché le circostanze condizionano l’azione dei papi), se tutti questi fondamenti del primato romano sono salvi non si capisce perché essi non debbano valere per Gregorio VII, e perché mai egli non potesse operare delle modificazioni e quindi mettere in discussione le decisioni del 1059. Forse solo perché non gli viene formalmente riconosciuta la qualità di papa? Guido sembra cercare di trovare un equilibrio fra il primato papale e il controllo di esso da parte della Chiesa: è un equilibrio delicato e difficilmente definibile, ma gli è necessario: perché è in funzione della Chiesa di Wiberto, e contro quella di Gregorio e dei suoi successori, che deve disegnarlo.

14. Il *De scismate Hildebrandi* appare dunque come un’opera contraddittoria o, se si preferisce, non lineare. Ma come e quanto sarebbe stata possibile una linearità ideologica e politico-pragmatica in un periodo come quello, confuso, contraddittorio, in cui gli eventi si intrecciavano e si accavallavano, e si vedeva che nessuno dei contendenti aveva la forza (non solo militare, ma soprattutto politica) di dare una spallata risolutiva? Guido di Ferrara scriveva intorno al 1086: Wilmans e Dummler ritengono, anzi, prima del 29 maggio di quell’anno. In quel giorno infatti veniva eletto papa, dopo quasi un anno di vacanza, l’abate cassinese Desiderio, con il nome di Vittore III: e, mentre di lui il vescovo di Ferrara non fa menzione, sa che Gregorio VII è già morto. Questa datazione, che è stata correntemente accettata, ci aiuta a meglio intendere il senso di tutta l’opera. Guido scrive in un momento delicatissimo per la Chiesa romana, ma del quale Wiberto non sembra in grado di approfittare. È una situazione di stallo che va modificata: e Guido si adopera ad esercitare una notevole azione di propaganda.

Ian Stuart Robinson ha scritto, senza tuttavia precisare meglio il proprio pensiero, che Guido “sembra... avere assorbito materiale dalle precedenti polemiche”. È un’impressione alla quale è difficile sottrarsi, e che anzi ci pare possa essere provata con buoni argomenti. Ma prima di fare questo bisogna dare un’occhiata alla struttura dell’opera. Che essa sia in due libri, si è già visto; che il primo di essi raccolga le argomentazioni dei gregoriani e il secondo quelle dei wibertisti lo dice la prima prefazione. Ma c’è, in più, un’altra importante differenza: il primo libro è elaborato sotto forma di trattato e diviso in venti capitoli; il secondo si sviluppa secondo lo schema della domanda-e-risposta, “acciocché con questo stile la verità dell’oggetto si ripartisca più facilmente”. Una riflessione si impone immediatamente: la struttura dell’intera opera corrisponde a quel metodo che fu proprio di Abelardo nel XII secolo e che si denominava “sic et non”, perché l’oggetto di discussione veniva prima esaminato in positivo e poi in negativo; è un metodo applicato nelle nascenti università di Parigi e di Bologna, quindi, quello a cui il vescovo di Ferrara si ispira con tanta chiarezza da elevarlo a struttura del proprio scritto. Questo si presenta allora con le caratteristiche della “modernità”: l’opera era improntata al modello di ragionamento più vivace e “moderno” di quei tempi. La stessa cosa si può dire per il secondo libro, la cui struttura interrogativa sembra rimandare al carattere di contraddittorio che avevano le dispute fra dotti. Si può con questo decidere che il *De scismate* era destinato ad un pubblico del tutto particolare come quello dei chierici impegnati nei nuovi studi cittadini? Sarebbe senz’altro eccessivo. Ma non v’ha dubbio che quest’opera rinvii alla nuova cultura cittadina, la stessa da cui sorgerà la grande cultura giuridico-filosofica del tardo Medioevo. Certo: non c’è affinità di strumenti fra quella e l’opera del vescovo di Ferrara; ma c’è affinità nei modi del discorso. Solo un preconcetto spirito di fiera germanica poteva farne parlare nel 1929 al Dempf come di “scritto polemico, in realtà senza importanza per la dottrina medievale della società (...) Lo si menziona soltanto per far entrare in questo quadro un’altra tradizione, quella delle scuole grammaticali delle città d’Italia. Questa tradizione permette a Widone di comporre una contrapposizione sofistica dei suoi due libri... e di fare un tentativo... di soluzione dialettica delle difficoltà. Non certo da questa tradizione è sorto il nuovo metodo scolastico, ma dalla letteratura polemica tedesca fervente di religiosità e tuttavia scientifica”. Quando si dice che lo storico, per quanto possa aspirarvi, non può porsi fuori dalla storia! Sarebbe interessante controllare quanto il Dempf fosse debitore di queste sue posizioni alla complessiva temperie culturale e (per dirla alla tedesca) “spirituale” della Germania a lui contemporanea. Nelle *Considerazioni di un impolitico*, press’a poco degli stessi anni, Thomas

Mann non proclamava forse ad alta voce la superiore nobiltà dello “spirito” e della cultura tedeschi, metodici e fervidi, riflessivi e accesi, scientifici e pieni di entusiasmo? (Ma una indagine siffatta andrebbe condotta non solo e non tanto per Dempf, che in fondo si è pronunciato in una maniera macroscopicamente ingenua - tanto da vedere nell’Anonimo Normanno persino un’anticipazione di Hegel! -, ma per tutta la cultura storiografica, tedesca e non, degli anni Venti e Trenta, che ha posto tante basi per quella attuale). Il *De scismate Hildebrandi* è invece una tappa più importante di quello che si pensi nel processo del passaggio dalla cultura del primo e del pieno Medioevo a quella del tardo Medioevo, e proprio per quelle sue caratteristiche formali. O, quanto meno, è la testimonianza più organica di un importante processo culturale.

Ma, si diceva, essa rielabora precedenti motivi polemicici. Si può, forse, dire di più: essa riprende e rifonde motivi della propaganda quotidiana dei due partiti. Nel terzo capitolo del libro 1, per esempio, leggiamo che Gregorio VII aveva il pieno diritto di scomunicare un re come Enrico IV, che si comportava indegnamente. Il che corrisponde, all’incirca, a quell’affermazione gregoriana (contenuta nella lettera ad Ermanno di Metz) a proposito dei re “inutili”. Ma Guido non usa né l’una né l’altra parola: dà un saggio dei tratti del sovrano. E non dice di lui che non era in grado di guidare il popolo cristiano, ma racconta i perché. Enrico era diventato re troppo giovane, e frequentava solo i suoi coetanei rifuggendo dagli adulti e dagli anziani; era distratto nei suoi doveri religiosi; cedeva facilmente al lamento, pensava che tutto potesse essere oggetto di compravendita; e soprattutto era lussurioso. Per quanto fosse sposato praticava vivacemente l’adulterio (il testo latino è un capolavoro di sonorità e allitterazioni che farebbero la felicità di un critico letterario: “matronas tamen plurimas possidebat”), come del resto attestava la nascita del primogenito Corrado, e per di più gli piaceva molto circondarsi “di ragazzi, e soprattutto di ragazzi molto attraenti”; c’è, aggiunge, chi ha pensato a condannabili inclinazioni, ma “la cosa non è abbastanza chiara”. Insomma: Enrico era “vago e lubrico”, e il papa non poteva permetterlo.

Vediamo un po’ di esaminare questo passo. Che l’adolescenza fosse un’età pericolosa era stato sancito fin dal V-VI secolo, tanto che un concilio tenuto a Toledo ne aveva parlato come dell’età più incerta e “lubrica”, e da controllare con fermezza. Allora era mancata una adeguata tutela sul sovrano adolescente? E il fatto che fosse adolescente lo consegnava all’indegnità?

Certo non si trattava solo di questo. Il comportamento di Enrico IV è, in realtà, specularmente opposto a quello che sarebbe stato richiesto ad un sovrano: vale a dire (come abbiamo visto) ad un vescovo. Alle equivalenze fra le virtù episcopali (così come le dipinge sant’Ambrogio) e quelle regali, di cui abbiamo fatto cenno prima, occorre aggiungere altri due elementi: il vescovo di Milano raccomandava la castità negli adolescenti (1.17) e imponeva ai ministri del Signore di sfuggire la compagnia e i consigli degli uomini indegni (11.12). Cose tutte che Enrico trascurava allegramente. La sua “indegnità”, allora, assume connotazioni sacramentali proprio perché è l’esatto contrario di una “dignità” tipizzata: quella, sacramentale, del vescovo: dell’unto. L’argomentazione, dunque, che viene suggerita (perché probabilmente i lettori del tempo non avevano bisogno di dilucidazioni particolari per decodificare passo) si pone tutta sul piano delle discussioni sulla regalità e nella scia delle elaborazioni culturali dell’epoca precedente; è il negativo di un ritratto del re. Gli elementi sono molto coloriti, ma il brano è tutt’altro che aneddótico; la sua serietà e il suo ‘peso ideologico’ (per così dire) sono assoluti.

Ma non può sfuggire una cosa: che proprio il particolare tipo di argomenti e il loro carattere episodico si prestava anche, pur senza perdere nessuna delle caratteristiche più squisitamente ecclesiologiche e dotte, alla predicazione antienriciana. Del resto, sforziamoci di immaginare in che modo i preti di osservanza romana avrebbero potuto predicare la disobbedienza all’imperatore (che era l’Unto, il Cristo, il giusto, il forte, eccetera) alle plebi di città e campagne nelle quali, magari, il fenomeno della simonia o delle dispersione dei beni ecclesiastici a cagione del clero ammogliato non era tale da suscitare l’indignazione generale e lo scandalo (come invece era avvenuto a Milano all’epoca della Pataria). Come avrebbero potuto i predicatori spiegare, con la speranza di essere compresi, quegli argomenti ecclesiologici e teologici in base ai quali la riforma romana era giunta ad ingaggiare la lotta con l’impero? Questo compito era invece senz’altro facilitato dalla pubblicizzazione degli aspetti vergognosi del sovrano, del suo venire meno a tutti i codici: che non sono solo quelli del sovrano-vescovo ma costituiscono codici sociali (l’obbedienza

dovuta agli anziani, la pietas, la fermezza, l'incorruttibilità, il tabù del matrimonio e - per insinuazione - il tabù del sesso). Un sovrano così moralmente tarato non sarebbe stato immediatamente e universalmente riconosciuto come indegno di regnare? Del resto nella lotta con il clero simoniaco e concubinario non si era appuntata l'attenzione sulla indegnità morale di quest'ultimo per dichiararlo invalido e invalidi i sacramenti amministrati da esso? È per lo meno possibile che Guido di Ferrara connetta un duplice ordine di discorso e dia anche espressione scritta a quanto scritto non era, ma sparso ai venti in tutte le piazze e in tutte le chiese.

Il che, d'altro canto, non erano certo solo i gregoriani a fare. Nel secondo libro, a proposito delle incongruenze morali di Gregorio VII, vengono proposti atroci esempi di persone incarcerate per sua volontà e i casi di due ecclesiastici turpissimi ma tenuti dal papa in alta stima. Uno è Leone di Vercelli, di cui si è detto; l'altro è Udalrico di Padova, legato di Gregorio e "sentina di tutti i vizi", dei quali viene addotto ad esemplare il fatto che amasse abusare in un modo assai particolare dei ragazzini. Fermiamoci, e chiediamoci se il vescovo di Ferrara non fosse particolarmente sensibile a questo genere di problemi: che sarebbe cosa non estranea al tempo, del resto, visto che neppure quarant'anni prima (verso la fine del 1049) Pier Damiani aveva composto un'intera lettera-libello contro la sodomia, il cosiddetto *Liber Gomorrhianus*. Guido voleva rinfocolare una polemica? O amava soltanto vivacizzare qua e là il proprio testo con particolari pruriginosi? Ma come escludere che, qui come nel primo libro, egli riproduca un argomento tipico della predicazione, che proprio sui più evidenti e palpabili aspetti di comportamento e di condannabilità morale degli avversari poteva ragionevolmente pensare di far leva?

E ancora: il ritratto che viene dato di Gregorio VII (I. 2) corrisponde a particolari caratteristiche fra le quali quello dell'agiografia: la frequenza delle preghiere, dei digiuni e delle lacrime, l'umiltà e la parsimonia nel vitto (tutte virtù monastiche, fra l'altro: e i santi, nell'XI secolo, provenivano soprattutto dall'ambiente monastico), ma ad esse si connettono la fermezza e la ferrea determinazione morale. Possono, questi, non essere argomenti del partito gregoriano immediatamente percepibili da dotti e da indotti, da chierici e da popolani? E, all'inverso, le accuse di "smodata ferocia" e di "crudeltà ferina" che ricorrono nel secondo libro possono non rimandare ad analoghi argomenti degli antigregoriani?

È allora chiaro: il tessuto del *De scismate* non è riconducibile solo ad alcune linee elementari. È un'opera dotta, ricca di brani canonistici e di discussioni teologiche: è un'opera che si rivolge agli ecclesiastici, tanto che accuratamente tiene in serbo fino alle ultime battute l'argomento della sacralità per via d'unzione dell'imperatore (come un argomento risolutore e definitivo: o come un'arma di riserva). Ma è un'opera ricca anche di quegli spunti che sembrano farci entrare nel vivo e nel "quotidiano" della lotta. È un'opera consapevolmente complessa: è quella che per prima si avvale dei cosiddetti "falsi ravennati" (un'operazione di alta propaganda tendente a legittimare con l'antichità i diritti sovrani sulla Chiesa), ma non disdegna i temi più spiccioli della propaganda dell'una e dell'altra parte. Si proponeva ad una lettura non schematica, vivace, multiforme: ed è a questo genere di lettura che noi stessi invitiamo.

15. Dal *De scismate Hildebrandi* passiamo alla *Defensio Henrici IV*, quasi contemporanea ad esso, e che ha suscitato alcuni affascinanti interrogativi per i quali sono state proposte delle risposte, in via ipotetica ma altrettanto affascinanti.

Si ritiene che i 24 versi finali contengano la chiave per risolvere il problema dell'identità dell'autore e della data di composizione. Generalmente si assume che l'opera risalga all'ingresso di Enrico IV a Roma (1084), per quanto lo Stuart Robinson nel 1977 abbia ipotizzato che, vista l'assenza di qualunque riferimento a Wiberto-Clemente III, essa debba piuttosto collocarsi intorno al 1080 e prima del concilio di Bressanone, durante il quale, appunto, l'arcivescovo di Ravenna fu designato come papa dal partito imperiale. Tale silenzio ha anche indotto Stuart Robinson ad escludere qualunque possibilità che l'autore appartenesse all'entourage wibertista, tanto più (aggiunge il medesimo studioso) che egli sembra, piuttosto, vicino ai panegiristi italiani della corte salica, come Benzone d'Alba o Anselmo da Besate. Dunque si tratterebbe di un'opera "enriciana" e non "wibertista": più preoccupata del sovrano che delle sorti della Chiesa.

Si potrebbe obiettare tuttavia che, come ha mostrato di recente il Cowdrey, Wiberto non appare presiedere una Chiesa alternativa rispetto a quella di Roma fino al 1084: i suoi documenti non lo designano come papa, bensì come arcivescovo di Ravenna. Ci si deve chiedere allora in che modo avrebbe potuto essere funzionale per l'autore della *Defensio* fare qualunque riferimento ad un'entità (quella dell'antipapa) che, per quanto proposta fin dal 1080, non venne formalizzata se non quattro anni dopo: e questo per cautele politiche e diplomatiche. La data di composizione, quindi, potrebbe benissimo essere compresa fra gli anni 1080-1084.

Inoltre la tessitura giuridica del discorso, per quanto imperfetta, fa pensare ad un ambiente in cui il diritto giustiniano (nelle forme del Codice e delle Istituzioni) fosse particolarmente frequentato. Il che ha aperto la strada ad un'ipotesi affascinante, che Carlo Dolcini ha avanzato fra mille e mille cautele e che, per quanto indimostrabile, ha il vantaggio di poter poggiare su diverse serie di elementi concidenti: e se il Pietro "fidelis" di cui si parla nei versi finali altri non fosse che il vescovo wibertista di Bologna Pietro (cc. 1086-1096), vale a dire il quasi mitico *magister Pepone*, predecessore di Irnerio nella scuola giuridica bolognese, e quindi si collocasse alle origini dell'università? (naturalmente prima della sua elezione al soglio bolognese). Affascinante, benché indimostrabile; o meglio: indimostrabile, però affascinante.

Una breve esplorazione della *Defensio* rivela argomenti che abbiamo già visto, ma, insieme, implicazioni di notevole interesse. Il regno, vi si afferma, dipende direttamente da Dio, non dal papa, e quindi solo l'imperatore può disporre. I Sassoni che, fomentati da Gregorio VII, si sono ribellati contro Enrico IV, hanno commesso un'azione gravissima, ma tuttavia in buona fede: perché sono stati ingannati da colui che dovrebbe essere garante e custode della religione cristiana. Il *Regnum*, dunque, appare nettamente distinto dal *Sacerdotium*: poiché è la diretta espressione della volontà di Dio il "sacerdozio" (inteso come casta sacerdotale: gli ecclesiastici, il papa) non può nulla su di esso. La diretta dipendenza da Dio sottrae, paradossalmente, il regno alle "ambiguità" carolingie e salico-ottoniane, tanto che in tutta la *Defensio* non si fa parola degli impegni ai quali tradizionalmente l'imperatore è tenuto nei confronti del papa. Solo un vago accenno là dove si dice che, avendo Gregorio VII attentato in tutti i modi alla dignità e alla vita di Enrico V, ricade sotto la legge romana del parricidio, che emancipa i figli dalla tutela dei genitori nel caso questi avessero tentato di sopprimerli. L'imperatore è dunque "filius" del papa: però se questi lo respinge da sé il rapporto si infrange. Ma è un rapporto, come si vede, non teologico-politico bensì giuridico: il re è il pio, il giusto e l'unto del Signore, ma proprio ad uno schema giuridico e canonistico è affidato il compito di salvaguardare la sacralità (cioè la particolarità e la legittimità) del suo potere.

La derivazione divina del *Regnum* e i suoi istituti regolativi giuridici sono quindi gli argini ai quali Pietro affida la difesa del potere imperiale. Il perché è chiarissimo: se l'autorità dell'imperatore fosse privata di ogni contenuto sacro essa sarebbe, di fatto, confiscata da parte di chiunque, perché non si distinguerebbe più da qualsiasi altro potere umano. E, d'altra parte, essa deve salvaguardarsi dall'autorità sacra-per-casta, che ne contesta le legittimità e nella quale ogni possibile contestazione dell'imperatore e del suo diritto può trovare appoggio e sostegno, perché essa si erge a responsabile ed interprete della coscienza collettiva e a torreggiante difesa della fede (e che di fronte a un siffatto tribunale, come ci informa lo stesso Enrico IV, intende convocare persino l'imperatore perché invochi il perdono ed offra la propria completa capitolazione). E, su questo piano, la difesa è di ordine giuridico.

Anche nella *Defensio*, quindi, ritornano i temi dello scontro fra l'autorità imperiale e il primato romano-papale: anzi, si può dire che nelle sue pagine essi si definiscano vicendevolmente e trovino maggiore affermazione e un maggior spicco proprio nella reciproca opposizione. È nella dialettica e nel negativo che imperatore e papa si qualificano. Quindi manca in quest'opera la visione di un potere imperiale che tranquillamente contempla se stesso: e non solo perché si tratta di pubblicistica polemica, ma anche perché siamo di fronte all'espressione consapevole di una scissione in atto, della drammatica spaccatura dell'universo pienomedievale, e della coscienza che ad una ricomposizione dell'unità difficilmente si sarebbe riusciti ad arrivare. La differenza con il *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, che dell'unità fa un mito e un grido di battaglia, e con la

posteriore trattatistica “inglese” è evidentissima. Ma anche con la più tarda, e italica, *Orthodoxa defensio imperialis*.

16. Guido fu vescovo di Ferrara; Pietro (forse) di Bologna; Wiberto sedeva a Ravenna; Placido professava il monachesimo a Nonantola. Donizone, biografo della contessa Matilde, visse nei domini canossiani; Anselmo, il grande canonista e pubblicista, morì a Mantova come vescovo di quella città canossiana. Bonizone, l'accesso gregoriano (la cui attività ha del prodigioso, se si assume per buona la notizia secondo la quale i suoi nemici gli tagliarono la lingua, le orecchie e il naso, e gli cavarono gli occhi: dato che qualche anno dopo scrisse un *Liber de vita Christiana*), fu vescovo di Piacenza. L'area padana, e in particolar modo quella corrispondente all'attuale Emilia, ha dato molte autorevoli voci alla discussione sulla riforma e sulle investiture. E voci, soprattutto, complesse, attente alle molte sfaccettature del problema. Voci che (a parte Anselmo e Bonizone) sono accomunate da una generale diffidenza nei confronti del nuovo modo di governare la sede di san Pietro inaugurato (o forse reso soltanto esplicito, e perciò rivoluzionario) da Gregorio VII.

La riforma è fuori discussione, asserisce Placido di Nonantola (che, come abbiamo già detto, scrive intorno al 1111/12): l'*honor* della Chiesa, cioè ciò che le è proprio e specificamente pertinente, che nessuno può strapparle senza lederla, si costituisce in chiave di sacralità dei suoi possessi. Nessuno può nulla su di essi, neppure l'imperatore che, completamente desacralizzato, è (come abbiamo visto) solo il “principe degli esseri terreni” (*terrenorum princeps*). Ma neppure il papa può decidere a suo piacimento su alcunché. A lui non vengono riconosciute quelle prerogative che rendono effettivo, in termini di decisione, il suo potere: egli è soggetto al controllo da parte dell'episcopato e del concilio. La struttura della Chiesa, sotto il profilo istituzionale così come sotto quello patrimoniale, fornisce la legittimazione oggettiva dei suoi atti e garantisce che questi non travalichino la legittimità.

La preoccupazione di salvaguardare una legittimità costituzionale e, per così dire, automatica: non la leggiamo solo in Placido di Nonantola, ma anche in Guido di Ferrara, ma anche nel “conventus” del 1082, ma anche nella redazione cosiddetta “imperiale” del decreto del 1059, che prevedeva una maggiore capacità di intervento del collegio cardinalizio. Tutti, riformatori romani e wibertisti, cercano di sottrarre il governo della Chiesa e della società a decisioni individuali e ingiudicabili (perché la tradizione canonica era chiarissima: il papa non poteva essere sottoposto a giudizio), e perciò potenzialmente irreparabili. E tanto più gravi in quanto quell'equilibrio e reciproco sostegno di Regno e Sacerdozio, che poteva fungere da correttivo nell'esercizio del potere (“quasi due cherubini che si guardano nel divino sacrificio”, scriveva nel 1109 un *Tractatus de investitura episcoporum* che rappresenta la visione delle cose di parte imperiale e forse è stato scritto da Sigeberto di Gembloux), era mancato. Nella Chiesa, ora, andavano individuati i mezzi per il non arbitrario governo della società. (E, contemporaneamente il Regno doveva trovare in sé i motivi per la propria funzione e la propria legittimazione).

Ma wibertisti e romani sono accomunati anche da un altro e opposto motivo. Ancora in Guido di Ferrara leggiamo della forza delle ragioni della “necessità”; ma appunto la “necessità” (*necessitas*) era una delle chiavi terminologiche e ideologiche che introducevano al regno delle prerogative papali: che legittimavano l'autonoma e indiscutibile capacità decisionale del papa. Timidi in questo i wibertisti, che attorno a un papa (Clemente III) si stringevano e quindi a lui dovevano riconoscere le attribuzioni del potere, ma che proprio degli eccessi del potere dei papi avversari (Gregorio VII, Urbano II) avevano fatto i loro bersagli polemici e le loro grida di battaglia: timidi, quindi, per le loro proprie contraddizioni insite nella loro propria posizione. Decisi e risoluti, invece, i pontefici romani, ben consapevoli della circostanza che non solo con avversari avevano a che fare ma con una Chiesa riformatrice interessata piuttosto alla definizione il più possibile precisa dei poteri e delle prerogative papali. Ma, nonostante queste differenze, la coincidenza esisteva: insieme, come si è detto, al suo contrario, a segno della complessità di una situazione che sfuggiva alle definizioni risolutive e ai facili schematismi e nella quale i problemi si trasferivano continuamente da un piano all'altro. Nella vita della Chiesa si poteva cercare la soluzione dei rapporti con l'impero, e all'interno dell'organizzazione imperiale si poteva trovare la definizione della Chiesa: tutto era (o era divenuto), per usare un'espressione moderna, eminentemente dialettico. Ed è proprio questa la

caratteristica della libellistica “padana” (per così dire), anche di quella antigregoriana, che non esaurisce lo spettro dei propri interessi nella rappresentazione dell'autorità del sovrano e nell'atteggiamento di indignata reazione contro la rottura della “età d'oro” dei secoli precedenti.

Mentre invece è proprio questa la strada che percorrono le altre opere, dall'Anonimo Normanno alla *Orthodoxa defensio* farfense (attribuita fino a qualche tempo fa a Gregorio di Catino) che, con fallibilità tutta umana, profetizzava l'indefettibile legame di Farfa con l'impero.

E tuttavia, come abbiamo visto, Ugo di Fleury manifesta un atteggiamento nuovo, che non ripercorre i temi di una nostalgica cultura ma si avvicina alla percezione di un differente tipo di equilibrio fra regno e sacerdozio, fondato sul reciproco riconoscimento di una differente legittimità. È una nuova fase della lotta per le investiture che si apre e che prepara la strada della teoria al concordato del 1122. Il breve scritto di Goffredo di Vendome e il *De anulo baculo gladio et diademate*, che sono presentati in questo volume, rispecchiano tale nuova impostazione culturale, che si impone nel primo ventennio del m secolo: ed è rispetto ad essa che l'opera scritta a Farfa nel 1111 è “vecchia” e ripropone modelli che erano stati ormai logorati dalla dialettica culturale e dalle traversie politiche (un impero fatto segno agli attacchi dei riformatori e alle ricorrenti ribellioni dei Grandi, incapace di ricucire quell'unità che era stata infranta da Roma e quindi incapace di mantenere la pace, come avrebbe potuto continuare a presentarsi come sanzione divina in vista del bene del popolo cristiano?). Ciò che lo scrittore farfense si rifiuta di riconoscere è che la Chiesa riformata è dotata ormai di strutture culturali e politiche che la mettono in grado di costituirsi come reale antagonista dialettico dell'impero ed ha, quindi, nei confronti di esso per lo meno pari dignità. Ed è, anzi, potenzialmente vincente: la difesa d'ufficio che in quelle pagine si compie di Enrico V per aver usato violenza al papa corrisponde con la versione ufficiale e romana dell'andamento dei fatti, che propagandava l'immagine di un Pasquale II violentato e costretto al passo che aveva compiuto, e che era strettamente funzionale a conservare al pontefice quelle sue supreme prerogative di decisione in virtù delle quali egli aveva fatto ciò che aveva fatto. La versione papale degli avvenimenti, cioè, si costituiva come egemone anche nel campo avverso, il che denota la fragilità politica e culturale di quest'ultimo, ma soprattutto la forza a cui era assurta la cultura politica romana. Essa non era più soltanto un'affermazione di volontarismo, la rivendicazione di prerogative e poteri che andavano conquistati (come il *Dictatus papae* del 1075, quel testo conciso e misterioso - forse una specie di indice di un libro di canoni? -): ma una realtà corposa e grave, incontestabile. Come aveva avvertito, appunto, la libellistica “padana”.

Dalla notte di Natale dell'800 molte cose erano mutate: forse in concomitanza (come asseriscono gli storici di rigida osservanza marxista) con i cambiamenti nell'economia e nel modo di vivere, ma certo in seguito all'accelerazione che la lotta per le investiture aveva impresso al mondo.

O forse è più esatto dire: al modo di concepire e di progettare il mondo; che è fattore non meno importante di quelli economici e “strutturali”, perché si fonda sulla forza incoercibile delle idee e di ciò che i Francesi chiamano “l'immaginario”. Tutto l'apparato militare dell'impero tedesco era stato incapace di opporsi vittoriosamente alla cultura romana e alle pretese del papa; non poté impedirne l'ascesa verso la supremazia spirituale e temporale né valse a frenare il decadimento della figura dell'imperatore; non riuscì ad evitare che la storia prendesse un corso che ancora alla metà del secolo XI sarebbe stato assolutamente impensabile. Le idee dimostrarono di essere assai più caparbie e più forti della forza.

Se nel secolo dei lumi non si fosse bollato Medioevo come il tempo dell'oscurantismo e del fanatismo irrazionale si sarebbe potuto trarre, da vicende pur così lontane, molta materia di riflessione. Se ne sarebbero potuti dedurre, per esempio, argomenti sulla forza dell'astrazione e del pensiero: riflessioni che, comunque, suonerebbero appropriate anche nei nostri tempi. E sarebbero le benvenute.