

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO

NUOVI STUDI STORICI – 82

IL MODERNO NEL MEDIOEVO

a cura di

AMEDEO DE VINCENTIIS



ROMA
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
PALAZZO BORROMINI
2010

Nuovi studi storici
collana diretta da
Girolamo Arnaldi e Massimo Miglio

Coordinatore scientifico: Isa Lori Sanfilippo
Redattore capo: Ilaria Bonincontri
Redazione: Silvia Giuliano

ISSN 1593 – 5779
ISBN 978-88-89190-72-2

GLAUCO MARIA CANTARELLA

LA «MODERNITÀ» IN GREGORIO VII*

Le montagne e i topi

Un preambolo necessario, ma banale.

«Moderno» non è un termine registrato dal Caspar nella sua imprescindibile edizione del *Registrum* di Gregorio VII. Forse non ci ha pensato (del resto nella recensione del suo indice non compare neppure il lemma «novitas, iter, usum»). Ma forse non compare nella testualità gregoriana; certamente non compare nelle *Epistolae Vagantes*. Il problema dunque dev'essere spostato: intendendo la parola «moderno» come uno strumento (un *outil*, avrebbe detto Marc Bloch) per forzare la testualità gregoriana cioè penetrare nel suo senso della storia-e-del-presente: meglio, *cercare* di penetrare; meglio ancora: per *verificarne l'utilità* nel tentativo di *cercare* di penetrare nel pensiero e nell'azione (dato che, indubbiamente, *testualità* non può che significare la coniugazione dei due termini!)¹ di Gregorio VII.

Dunque, per quanto sia abbastanza scontato farlo, occorrerà preliminarmente vedere se l'*outil* può essere adatto; o se invece apre piste false perché costringe a *sforzare* la fonte.

Seguendo le indicazioni del Guarracino, la parola *modernus-moderno* si è formata come derivazione da *modo*, «ora», «in/di questi tempi», e dunque con un certo grado di ambiguità. «Moderno» può significare «in questo preciso istante», dunque potrebbe essere sinonimo del nostro «contemporaneo», cioè detenere una valenza di breve e brevissimo respiro: oppure può distendersi su tempi più dilatati, come sembra che avvenga

* Si presenta qui, con qualche sommario aggiornamento bibliografico, il testo del seminario tenuto presso l'ISIME il 18 aprile 2005.

¹ Rimando alle considerazioni generalissime che faccio in G. M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Roma-Bari 2005, ad es. pp. VII, 30-33, e *passim*.

con quelli che si dice siano stati i primi usi della parola da parte di Prisciano (attivo nel 491-518) e di Cassiodoro (490-583). Limitiamoci a notare, perché non è compito nostro approfondire il tema (e del resto non avremmo neppure le competenze per farlo) come questa emergenza abbia il carattere di un'abbastanza stringente *contemporaneità*, quasi che sull'inizio del VI secolo si fosse avvertita la necessità di *attualizzare* e conformare alle situazioni *irrimediabilmente mutate* la tradizione del passato. Detto, naturalmente, anche se Prisciano parla di accentuazione di pronomi (il che ci testimonia del passaggio dalla lettura quantitativa a quella accentuata) e Cassiodoro della grafia del dittongo «ai—ae» e del passaggio dal «quo» al «cu»: ma Cassiodoro, circa il 510, utilizzava il termine anche per elogiare il prefetto Simmaco: «nobilissimo maestro dei moderni»². Resta il fatto che si crea una parola per indicare *il mutamento avvenuto o in divenire*: o si dà veste 'ufficiale' e colta ad una parola già in uso, e in questo senso, comunque, la si 'crea' ugualmente, perché la si riempie di un contenuto e di una valenza concettuale.

Se questo è il retroterra specifico, allora spetta a noi decidere della utilizzabilità di questo concetto. Possiamo, anzi dobbiamo, articolarlo in una diversa, duplice, declinazione: il senso del mutamento avvenuto/ in divenire; e: il rapporto fra il mutamento e la situazione precedente (il passato). Anzi, si potrebbe dire che la prima delle due declinazioni è la risultante della seconda, la dialettica fra il presente/ futuro (e presente—futuro, dato che, indubbiamente, sant'Agostino aveva del tutto ragione) e il passato.

Ovvio: *parturiuntur montes, nascetur ridiculum mus*. Ne siamo del tutto coscienti, e comunque anche questo potrebbe essere inteso come uno strumento euristico³ (a parte la considerazione, naturalmente, che sarebbe meglio esserne consapevoli più spesso). Purtroppo una fondazione degli strumenti era e resta necessaria. Non tutte le basi sono ancora state poste. Diversamente da altre occasioni, in questo caso vorremmo prima apparecchiare il campo della strumentazione e poi verificarne l'applicabilità o, piuttosto, l'efficacia nel contatto con la testualità gregoriana (*pardon*: con qualche arbitrario momento della testualità gregoriana!). Ma facciamo della prima, piccola conclusione che abbiamo appena visto una piccola, prima base euristica.

Il passato, il presente. E' l'oggetto di un recentissimo volume che sembrerebbe proprio fare al caso nostro perché ci si aspetta che contenga

² Cfr. S. Guarracino, *Le età della Storia. I concetti di Antico, Medievale, Moderno e Contemporaneo*, Milano 2001, pp. 259, 212-214.

³ Cfr. G. M. Cantarella, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, p. 253.

riflessioni, esempi, contenuti appropriati e molto stringenti e, *pour cause*, aggiornati⁴. In effetti *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales* è una specie di repertorio tematico, che ha anche a che fare con temi vicini a quelli che ci sono stati assegnati. Pensiamo al saggio di Sansterre su Pier Damiani⁵, ma soprattutto a quello di Arnaud Knaepen sulla lotta per le investiture (che tuttavia evidentemente non riesce a cogliere la *necessarietà* del nesso antichità - legittimità dell'impero *a prescindere dal papa*: un tema che è stato di recente proposto alla discussione dalla lettura di Benzone d'Alba operata da Saverio Sagulo e che abbiamo ripreso, per sommi capi, ancor più di recente)⁶. Il passato è lo strumento del presente: si tratta di una banalità elementare⁷ che, qualora fosse stata tenuta presente, avrebbe di certo reso meno «étonnante» l'opera di Benzone⁸. E proprio perché il medioevo ha assunto consapevolmente e con una certa frequenza il passato come strumento, e come strumento di base, fondamentale, irrinunciabile, tutto l'apparato linguistico del passato, il latino con i suoi codici e le sue rappresentazioni, non si può sopravvalutare neppure il peso della *novitas* e delle *novitates*, che certo, come scrive Ludo Milis, assumono la valenza «d'un désordre qui déplaît au Créateur, le Dieu de la perfection»: e tuttavia non per questo «*Novitas* devient ainsi synonyme de désobéissance», perché è semmai con questa accezione primigenia che tale parola viene assunta a significare il carico di disordine cosmico che essa comporta, se è

⁴ *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, cur. J.-M. Sansterre, Bruxelles-Roma 2004.

⁵ J.-M. Sansterre, *Le passé et le présent dans l'argumentation d'un réformateur du XI^e siècle: Pierre Damien*, ivi, pp. 221-235.

⁶ S. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, Bologna 2003; cfr. il nostro G. M. Cantarella, *Il carisma del papa*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana 30-31 agosto 2005), cur. N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano 2006, pp. 67-81.

⁷ Intendo dire, e senza alcuna intenzione polemica, che non mi pare affatto necessario riprendere sempre i termini della questione (di *questa* questione) dai loro fondamenti epistemologici (come ad esempio ha fatto un peraltro utilissimo libretto di G.M. Spiegel, *Il passato come testo. Teoria e pratica della storiografia medievale*, Pisa-Roma 1998), anche perché, se si volesse farlo, si dovrebbe riuscire a rendere l'intero quadro delle riflessioni; e magari occorrerebbe a volte ricordarci, da medievisti, della nota metafora di Bernardo di Chartres: siamo nani sulle spalle di giganti. Proviamo piuttosto a verificarle, le ipotesi epistemologiche, e solo per il fatto di sottoporle a verifica mostreremo che siamo in grado di formularle e di riprodurle, e dunque le conosciamo e anzi riusciamo a contestualizzarle all'interno del nostro tipo di ricerca.

⁸ A. Knaepen, *Le recours à l'Antiquité dans les écrits de la Querelle des Investitures*, in *L'autorité du passé* cit., pp. 369-384: 383.

vero che nell'uso degli storici classici, quelli studiati, delibati e assimilati durante tutto l'arco del medioevo, *res novae* significa «sovversione, sovvertimento»...⁹. Dunque questo volume non ci può aiutare? Ma perlomeno, finora una cosa ce l'ha mostrata: occorre porre grande attenzione al riconoscimento degli universi-di-discorso, senza troppo contare sull'immediata riconoscibilità ad opera di un solo elemento. Una lezione che viene invece dalle pagine introduttive di Régine Le Jan: «Le paradigme de départ selon lequel l'autorité du passé est absolue dans les sociétés médiévales risque donc d'être mis à mal par nos travaux. Le passé peut-il être considéré comme une autorité s'il n'est pas signe d'identité et de consensus? En d'autres termes, l'autorité du passé est-elle autre chose qu'une construction du présent, à destination du futur?»¹⁰. Non tanto perché la valentissima studiosa abbia espresso cose nuove, ma perché le ha scritte in modo piano, composto e organizzato, e nel far questo ha organizzato il problema in un modo nuovo: il passato può essere considerato un'autorità se non è segno di identità e di consenso?

E questo è il secondo approdo. Da qui prenderemo le mosse.

Il campo della «modernità» in Gregorio VII

Ciò che noi intendiamo con 'modernità', cioè il senso del presente, della sua differenza rispetto al passato e delle sue relazioni con esso, in Gregorio VII si situa all'interno di un campo semantico piuttosto lineare (anche se coinvolge svariati elementi linguistici di cui occorre tener conto) che si può sintetizzare senza troppe difficoltà e senza neppure correre il rischio di schematizzarlo eccessivamente: la Sede Apostolica ha il privilegio di innovare e ristabilire la legge; la 'modernità' consiste proprio nella dialettica innovazione-restaurazione, cambiamento-ripristino.

A questa santa Chiesa romana sempre fu lecito e sempre lo sarà, contro le nuove deviazioni che nascono e prendono forza, procurare anche nuovi decreti e rimedi, che eminenti per giudizio di ragione e di autorità non sia assolutamente concesso a nessun uomo di rigettare come non validi.

È il 29 marzo 1075, destinatario di questa asserzione tanto netta quanto generale è Annone di Colonia; ritroveremo subito l'oggetto e il motivo di

⁹ L. Milis, *Conclusion*, ivi, pp. 385-390 (la citazione a p. 390).

¹⁰ R. Le Jan, *Introduction*, ivi, pp. 1-7 (la citazione a p. 7).

tanta decisa fermezza. Qui il rapporto è presente/presente-futuro: il presente deve provvedere per l'attuale e per il tempo a venire. Un anno e mezzo dopo (28 ottobre 1076), scrivendo al vescovo di Liegi sulla situazione di Utrecht:

quando abbiamo fatto o facciamo un giudizio sugli affari ecclesiastici, non proferiamo cose nuove o nostre, ma seguiamo e mettiamo in pratica quelle proferte da loro [i santi Padri] per opera dello Spirito santo.

È qui il rapporto è presente/passato: il passato come fonte ispiratrice e guida del presente-futuro.

I termini, come si vede, sono compiuti. Non c'è spazio del tempo che Gregorio VII non occupi. Non c'è possibilità che egli non preveda¹¹.

È una dialettica che partendo dalla sorgente (la Sede Apostolica) coinvolge tutto il mondo con il quale Gregorio VII è in relazione: un mondo che, s'intende, non può non essere un recettore passivo delle scelte apostoliche. Ovvero: non può non dividerle in modo automatico o meccanico. Questa, almeno, è la convinzione del pontefice.

E questo, come sappiamo, fu uno dei grandi problemi con cui ebbe a scontrarsi subito. Nemmeno la sua posizione di successore e vicario «del beato Pietro principe degli apostoli», che lo metterebbe nelle condizioni di emanare disposizioni «per ordine di Dio onnipotente, di san Pietro e nostro», lo garantisce dal doversi confrontare con una delle condizioni della condivisione: l'adesione. Anzi, l'adesione allo stesso principio ispiratore, quello in base al quale è scritto: «per ordine di Dio onnipotente, di san Pietro e nostro»: l'adesione, cioè, al modello gerarchico di subordinazione che questa espressione indica¹². Siamo alla considerazione della Le Jan sul passato come «*signe d'identité et de consensus*», e con questo siamo anche in uno dei campi d'interpretazione che la medievistica (forse con colpevole ritardo rispetto alle altre discipline storiografiche: o forse no) ha messo a fuoco negli ultimi anni. Ma questo può e deve farci fare un passo avanti: anzi un *salto dialettico*.

Che ci porta direttamente in un altro campo interpretativo oggi molto frequentato dalla storiografia e, se non ci inganniamo, soprattutto dalla storiografia anglosassone: la «negoiazione» (*negotiation*)¹³. È chiaro, non

¹¹ Rinviamo a Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 33-39; le citazioni alle pp. 37-38.

¹² Ivi, pp. 27-30; le citazioni alle pp. 29-30.

¹³ Per un eccellente e produttivo esempio rinviamo a S. MacLean, *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*, Cambridge 2003 [e a quanto abbiamo scritto in proposito in «Studi Medievali» ser. III,

si tratta di una invenzione angloamericana degli anni '90 del secolo scorso: in italiano potremmo usare il termine «pattuizione, contrattazione»; è chiaro anche che la parola *negotiation* può far venire in mente un'osservazione di un intelligente libretto umoristico/satirico della Francia della IV Repubblica («quoique Napoléon n'eût pas manqué de voir là, une fois encore, la marque d'une "nature de boutiquiers"») ¹⁴; sarebbe anche molto interessante notare come la testualità storiografica anglosassone lo abbia privilegiato proprio in un periodo storico in cui le amministrazioni politiche e il soggiacente complesso di pensiero stavano rinnegando il principio stesso della *negotiation*; insomma, sarebbe molto interessante seguire il percorso di questa vera e propria categoria storiografica dei nostri giorni. Ma ciò non toglierebbe nulla alla sua produttività. 'Negoziazione' rende crudamente i termini dei problemi, si tratti dell'esercizio di una egemonia politica o di quello di una egemonia ideologica: giacché anche il 'consenso', l'adesione, va 'negoziato', e solo in seguito alla negoziazione si giunge alla condivisione. Quindi il piano si sposta bruscamente. Che rapporto aveva Gregorio VII con la disponibilità alla negoziazione?

Anche qui, non è schematizzare eccessivamente se si dice che questo papa era decisamente poco incline alla negoziazione: non al negoziato politico, si badi, perché anzi Gregorio VII cercò di lasciare il più possibile la porta aperta alla mediazione e alla ricerca di soluzioni o all'attesa che qualche soluzione si formasse. Ma sulla negoziazione ideologica no, non transige. La Sede Apostolica non negozia con nessuno, perché ha l'autorità di imporre! E poco importa che imponga regole nuove o innovative, secondo una dialettica ambigua che Gregorio VII ostenta di non percepire neppure di fronte alle critiche (che, del resto, neppure dovrebbero esserci...). «Non sum consuetudo, sed veritas» ¹⁵: la verità non può essere negoziata, è ovvio.

Consuetudo: ecco un altro elemento del campo semantico. Anche perché avrebbe pure una valenza di ordine temporale, che si potrebbe cercare di rendere come «l'uso (consolidato) del passato» e «l'uso del presente». Sicché non si può non avvertire come un senso di contraddizione-intertermini quando si vede un lemma come «nuova consuetudine»: perché nel suo stesso aspetto formale esso introduce ad una crisi, ad una rottura del

46 (2005), pp. 452-454]. Ma naturalmente pensiamo anche alla lezione di W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000, pp. 209 ss.

¹⁴ P. Daninos, *Les carnets du major W. Marmaduke Thompson. Découverte de la France et des Français*, Paris 1963 (ma 1954'), p. 109.

¹⁵ O. Capitani, *La ricezione di Gregorio Magno durante il pontificato di Gregorio VII*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Roma, 22-25 ottobre 2003, Roma 2004, p. 319.

tempo, dice di un progetto-di-futuro («nuova») che vuole imporsi come passato indiscusso («consuetudine»). Proprio qui sta il problema. La consuetudine potrebbe essere legge, ma a seconda della legittimità di chi la introduce o l'ha introdotta. C'è tanto la *consuetudo* «detestabilis» e «praua», nonché la «noua consuetudo aecclesiae, nulla fulta auctoritate», quanto la «ratio aut consuetudo sanctae aecclesiae» che si coniuga con il «sanctorum patrum.... exemplum»¹⁶:

Confrater noster Theodericus Viridunensis episcopus [...] habitatores loci apud monasterium quoddam sancti Michaelis infra parroechiam suam ad quasdam novas consuetudines sua virtute et potentia flectere et cohercere diu conatus est [...] Ex qua re cum episcopus apostolicas iam ante litteras recepisset [...] voluntatem et cognitam magistrę? intentionis sententiam omnino neglexit¹⁷?

C'è, naturalmente, anche la negazione stessa del principio della consuetudine:

Si consuetudinem fortassis opponas, aduertendum fuerit quod Dominus dicit: “Ego sum ueritas et uita.” Non ait: “Ego sum consuetudo”, sed “ueritas”. Et certe, ut beati Cypriani utamur sententia, quaelibet consuetudo, quantumuis uetusta, quantumuis uulgata, ueritati est omnino postponenda et usus qui ueritati est contrarius abolendus¹⁸.

Dio, che è verità, è la negazione della consuetudine. E la Chiesa di Roma, che altro è se non la sorgente della verità?

Le consuetudini introdotte dalla Sede Apostolica sono «verità» con le quali non si può non concordare, ma quelle introdotte da altri sono soggette all' *arbitrato* della Sede Apostolica, dunque contengono in sé una condizione di *arbitrarietà* che quelle apostoliche, per definizione, non possono avere. E la definizione non nasce soltanto dall'autodefinizione, ma dal fondamento sul quale, Gregorio VII ne è convinto non a torto, non potrebbe esserci alcun dubbio: Lc 22.32, non una 'invenzione' di Gregorio VII ma un'acquisizione, semmai, della riforma romana nel suo complesso, figlia proprio della riforma della *Reichskirche*. Quale ecclesiastico formato all'interno della *Reichskirche* potrebbe mai trovare da obiettare qualcosa? È dunque ovvio che, se la Sede Apostolica può introdurre nuove consue-

¹⁶ *The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, ed. H.E.J. Cowdrey, Oxford 1972 (d'ora in poi Vag.) 54 (luglio-novembre 1084), p. 130; 76, p. 159; 43 (1081?), p. 106.

¹⁷ *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar in M.G.H., *Epistolae Selectae*, II, 1-2, Berlin 1920-23 (d'ora in poi Reg.) I.81 (Roma 1074 maggio 6), p. 115.

¹⁸ Vag. 67 (1073-1085), p. 151.

tudini, lo fa perché è garantita dalla tradizione e dal libro sacro fondatore della religione, perché al fondamento e al principio è garantita da Dio stesso: le altre autorità ecclesiastiche non si trovano, *perché non si possono trovare*, in quella situazione¹⁹. Ecco perché «a questa santa Chiesa romana sempre fu lecito e sempre lo sarà, contro le nuove deviazioni che nascono e prendono forza, procurare anche nuovi decreti e rimedi, che eminenti per giudizio di ragione e di autorità non sia assolutamente concesso a nessun uomo di rigettare come non validi».

Negoziazione - condivisione

Un momento: Gregorio VII *impone*? Mai più! Gregorio VII cerca di proporre soluzioni razionali e indiscutibili: «Non nostra decreta, quamquam licenter, si opus esset, possemus, vobis proponimus, sed a sanctis patribus statuta renovamus». Salvo il fatto che non si tratta di una proposta. La stessa forma smentisce quanto sta comunicando, e non si tratta di un errore di registro bensì di una necessità di comunicazione: e cioè che l'arcivescovo di Magdeburgo non può *in nessun modo* non recepire l'innovativa (e scandalosa) normativa contro il matrimonio; non ha scelta, non ha via di scampo. E la Sede Apostolica è ovviamente prontissima a sanzionarlo²⁰.

Non hanno via di scampo neppure tutti coloro che sono stati assoggettati alla scomunica, e men che meno, naturalmente, quel Guglielmo di Utrecht che aveva predicato essere il papa «spergiuro, adultero, pseudoapostolo»:

Prudentia tua non tam a nobis quam a communi sanctorum patrum sententia indubitanter expressum addiscere et intelligere potest. Quorum statuta servantes aut defendentes, si quando iudicium de negotiis ecclesiasticis fecimus vel facimus, non nova au nostra proferimus, sed ab eis per Spiritum sanctum prolata sequimur et exercemus.

Era la fine di ottobre del 1076, Gregorio scriveva ad Enrico di Liegi e il caso del vescovo di Utrecht offriva soltanto un pretesto per un discorso generale, essendo Guglielmo morto da scomunicato, e conseguentemente

¹⁹ Ancora Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 38, 46. Rinviamo anche alle osservazioni di O. Capitani, «*Reformatio Ecclesiae*»: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale, Spoleto 2006 (Estratti dagli «Studi Medievali», 17), pp. 20 ss.

²⁰ Reg. II.68, p. 226; sul contesto in cui si situano tanto la lettera ad Annone di Colonia quanto il monito a Werner di Magdeburgo cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 124-129.

dopo atroce agonia, il 27 aprile. Le alleanze di Enrico IV si stavano sgretolando sotto i colpi della massiccia offensiva papale, aggravata dal contestuale (benché del tutto autonomo) nuovo successo dei Sassoni. La Sede Apostolica non chiudeva ancora le porte alla trattativa politica (nonostante la scomunica) e meno ancora a quella ecclesiologica, come si vede²¹. Non lo farà neppure undici mesi più tardi, dopo la mezza disfatta subita a Canossa, quando si tratterà dell'elezione del patriarca di Aquileia, successore di quel Sigeardo, morto in agosto, che aveva avuto tanta parte nel successo del rientro di Enrico IV in Germania; il papa mandava legati, ma dichiarava che non aveva nulla contro «il servizio e la fedeltà dovuta al re»: soltanto pretendeva il rispetto di una certezza inconfutabile:

Antiqua et nota sacre institutionis est regula non ab hominibus, sed ab Iesu Christo Deo et domino nostro plenissima sue sapientie consideratione et veritatis diffinitione sancita [...]

Chi può obiettare che il fondamento di tutto è Cristo? E due capoversi sotto leggiamo:

Verum quia, sicut supra diximus, in huiusmodi causa non secundum arbitrium nostrum sed per viam et doctrinam orthodoxorum patrum incedere cupimus [...]

Tutto coerente, parrebbe. Salvo che nel mezzo c'è una piccola precisazione, una frasetta che come la «petite phrase» della *Recherche* di Proust segnala tutto un quadro, e ben altrimenti complesso:

Et ideo nichil novi, nichil nostris adinventionibus superinducere conamur, sed illud solummodo querimus, quod et omnium salus postulat et necessitas.

E questo scardina il quadro. A dire il vero, dovrebbe consolidarlo: la *necessitas* è il grande grimaldello della canonistica e dell'azione legislativa in generale, chi potrebbe obiettare contro di essa? Ma attenzione, si apre un nuovo scenario: quello dei limiti dell'azione ispirata alla «necessità»²².

Il quadro si complica?

Limiti di chi maneggia lo strumento, innanzitutto: il grande problema

²¹ Reg. IV.6 (Roma 1076 ottobre 28), pp. 303-304; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 156-173.

²² Reg. V.5 (Roma 1077 settembre 17), p. 353; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 189-190, 198.

che si trascinerà appresso il secolo XII. Limiti dello strumento in sé, non tanto per la sua efficacia quanto per la sua definizione (nel senso etimologico di questa parola). Gregorio VII riserva al papa il controllo più ampio dello strumento: «Solo a lui sia lecito, a seconda delle necessità del momento, istituire nuove leggi, fondare nuove pievi, trasformare in abbazia una chiesa canonica e viceversa, smembrare un episcopato ricco ed aggregare quelli poveri», recita la VII proposizione del (dei) *Dictatus pape*, com'è noto; insomma, il papa può secondo il suo giudizio trasformare la struttura normativa ed istituzionale della Chiesa. Tutto bene ma, aggiunge la XVIII, «A nessuno sia lecito ritrattare le sue sentenze; lui solo possa ritrattare quelle di tutti», e tutto è sigillato dalla XXII: «La Chiesa romana non ha mai errato né potrà mai errare, come testimonia la Sacra Scrittura». Non solo, cioè, il pontefice romano sarebbe il detentore esclusivo di uno strumento potenzialmente tanto devastante, ma potrebbe usarlo ripetutamente e magari in maniera contraddittoria, e nessuno potrebbe opporgli, perché egli è detentore della verità²³. A questo punto non si può più parlare di «condivisione» ma soltanto di «accettazione». Difatti la condivisione è, per usare un eufemismo, precaria, e proprio sul tema delle capacità di innovazione è incentrato uno dei primi testi della libellistica, lo pseudo Ulrico. Perché mai, difatti, gli ecclesiastici dovrebbero accettare il principio che il papa è *assoluto* nell'esercizio del suo magistero e dunque del suo regno²⁴?

Ulrico, fra i primi, disvela uno dei grandi problemi della 'modernità' di Gregorio VII: è un senso di 'modernità' alquanto critica, se non immediatamente e sempre conflittuale. La 'modernità', insomma, come nuova scrittura (delle regole, ma anche del passato: ne vedremo subito un esempio) sempre potenzialmente *instabile*, perché sempre soggetta all'azione potenzialmente perennemente 'modernizzatrice' della sede apostolica. Si può chiedere di condividere l'incertezza perenne?

Difatti Gregorio non batte su questo punto, ma sul fatto che la sua azione è volta al ripristino delle certezze. Costruisce, per così dire, uno *specchio*. Non innova, ma recupera il passato, «il sano insegnamento», come scrive ad Ermanno di Metz nel 1076. E del «sano insegnamento» è componente essenziale quanto discende dalle Scritture: «Cum enim oboedire apostolic? sedi superbe contendunt, scelus idolatri? teste Samuele incurrun». Ecco di nuovo l'uso, diciamo così, disinvolto di Gregorio I, elevato ad *auctoritas* e obliterato dietro il nome del profeta. Ma attenzione: in questo testo, come si sa, il papa evoca la deposizione di Childerico per

²³ Cfr. *ivi*, pp. 39-44.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 126-128.

opera di papa Zaccaria: anche questo fa parte del «sano insegnamento»? Evidentemente sì. Non accettare la condivisione con la Sede Apostolica del suo senso di intendere la storia del passato significa porsi al di fuori del sano insegnamento...²⁵. Il fatto, dunque, che il passato sia evocato e brandito come linea-guida e strumento principe d'interpretazione e d'azione nella seconda lettera a Ermanno di Metz, cinque anni dopo, non può sorprendere: né doveva sorprendere i contemporanei, naturalmente. I quali meglio di ogni altro potevano percepire in tutta la sua pesantezza e gravità la grande innovazione (seppure non assoluta: perché già accennata nella lettera del 1076): il potere regio è tutt'altro che sacro, anche perché è un potere umano e discende dal diavolo; la sacertà può solo attribuirle il sacro potere che promana da Pietro e attraversa il suo vescovo; qualora questi decida che il re ha perso la sua qualità sacramentale e dunque la sua funzione nel mondo, può deporlo e sostituirlo²⁶. È la negazione di una delle funzioni preminenti dell'episcopato, diretto e primo destinatario di tante attenzioni (Enrico IV ne era, per così dire, lo strumento, o meglio il randello, e dunque anche il parafulmine). Non si trattava, appunto, di una novità assoluta, perché comunque Gregorio VII era in lotta con l'episcopato dal 1074; ma non è questo recente il passato cui il papa si appella: il suo «passato» è intessuto dell'atemporalità della giusta dottrina. Tuttavia è un passato *nuovo*. I referenti della Sede Apostolica sono chiamati a condividere questa novità. Non possono sfuggire, *debbono* farlo: sono obbligati a farlo dalla storia e dalla testualità dottrinale. O *debbono* rifiutarlo in tutto.

Giacché la storia è inserita a pieno titolo nel complesso dell'insegnamento della Sede Apostolica. Si può dire anzi di più: la Sede Apostolica è la storia. Lo è perché ne detiene le conoscenze, e detenendone le conoscenze può affermare di detenerne le conoscenze *appropriate*, e giacché detiene le conoscenze appropriate ne detiene, unica, la *retta interpretazione*. Nessuno può pensare di contestarla! Se ne avvede Manasse, che a proposito della primazia di Reims si vede obbiettare:

Ad id autem, quod de privilegio dicitis, breviter interim respondemus, quod possunt quædam in privilegiis pro re pro persona pro tempore pro loco concedi, quæ iterum pro eisdem, si necessitas vel utilitas maior exegerit, licenter valent commutari. Privilegia siquidem non debent sanctorum patrum auctoritatem infringere, sed utilitati sanctę ecclesię prospicere.

²⁵ Reg. IV.2 (Roma, 1076 agosto 25), pp. 294, 296; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 162-165.

²⁶ Reg. VIII.21 (Roma?, 1081 marzo 15), pp. 545-563; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 242-252.

Affermazione importantissima! che seppure appare funzionale soltanto a ricordare all'inquieto presule che prima di Reims il ruolo primaziale era toccato ad Arles per volontà di Gregorio I, in un tempo cioè in cui il regno dei Franchi «latius extendebatur», tocca però tutti i punti e tutte le condizioni previste dalla tradizione e dall'indagine canonistica sulle disposizioni d'emergenza²⁷. Il privilegio, insomma, viene assunto all'interno del quadro della normativa d'emergenza²⁸: non è stabile, non è fisso, non è certo: è nel medesimo stato di fluidità di tutto.

La certezza della fluidità

Questa è la grande certezza dispensata da Gregorio VII. Non può esserci niente di fissato *für ewig*, tranne le prerogative della Sede Apostolica. Le situazioni possono essere sempre variate «si necessitas vel utilitas maior exegerit», e le condizioni di *necessitas* e di *utilitas* sono vagliate e istituite proprio dalla Sede Apostolica. La Sede Apostolica può persino decidere di cambiare la situazione, ma certo non senza una *ratio*: «antiqua sanctorum patrum, quibus licet indigni et longe meritis impares in administratione huius sedis succedimus, vestigia, in quantum divina dignatio permittit, imitari desiderantes», come recita l'arenga del privilegio che stabilisce la primazia della Chiesa di Lione; «sanctorum [...] patrum nos, in quantum Deo favente valemus, exempla sequi cupientes», come si scrive nel corpo della lettera che in quello stesso giorno invita Rouen, Tours e Sens a prestare l'obbedienza a Lione²⁹. Gregorio VII non innova mai: *ristabilisce* uno stato guardando all'autorità del passato. Il passato è la *ratio* esplicita dell'azione del papa. E purtuttavia è temperato dalla necessità di ovviare alle situazioni nuove con nuovi strumenti e naturalmente con lo strumento *par excellence*, la perenne temporaneità e provvisorietà delle situazioni. Nulla si salva, come insegna l'altro grande manifesto gregoriano, le *Auctoritates Apostolice Sedis*, perché:

²⁷ Reg. VI.2 (San Germano, 1078 agosto 22), p. 393; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 203-204.

²⁸ Rinviamo ad un nostro lavoro ormai piuttosto vecchio e sul quale noi stessi siamo ritornati più volte, ma che può ancora conservare una certa caratteristica di *repertorio*: G. M. Cantarella, *Sondaggio sulla 'dispensatio' (sec. XI e XII)*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'societas Christiana' nei secoli XI e XII*. Atti della nona Settimana internazionale di studio, Mendola 28 agosto-2 settembre 1983, Milano 1986, pp. 460-485.

²⁹ Reg. VI.34 (Roma, 1079 aprile 20), pp. 447-448; VI.35, p. 450; cfr. Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 224-225.

5. Nessuna scrittura è autentica senza la sua autorità
6. Chi non senta in concordanza con i decreti della Sede Apostolica dev'essere tenuto per eretico
7. Da nessuno il papa può essere giudicato, neppure se ha rinnegato la fede, come consta dal caso di Marcellino
8. Chi pronuncia una sentenza contro di lui dev'essere deposto, come Dioscoro
9. Nessun vescovo può essere deposto senza il suo assenso
10. Lui solo può decidere della deposizione dei vescovi
11. Tutti gli altri non possono senza di lui
12. Non si spostano i vescovi da una sede a un'altra sede senza il suo giudizio
13. Non si fanno da un episcopato due o più, né da due o più se ne fa uno, né nuovi episcopati debbono essere istituiti, senza il suo giudizio
14. In ogni tempo gli è lecito stabilire nuovi decreti e temperare gli antichi
15. La Chiesa romana per privilegio particolare e unico chiude il cielo e lo apre a chiunque voglia, teste il papa Giulio
16. Tutti, anche i laici, possono appellarsi ad essa
17. Nessuno può presentare appello nei suoi confronti
18. I giudizi del papa non possono essere ritrattati da nessuno se non da lui stesso o da qualche suo successore
19. Può scomunicare coloro che siano disubbidienti in tutto il mondo, e nessuno può riconciliarli senza il suo consenso
20. Egli solo può sciogliere quelli che siano stati scomunicati da altri
21. Nessun patriarca è considerato autentico se non è confermato con lettere sinodiche dal papa
22. Solo il papa può deporre qualunque vescovo, anche i patriarchi
23. A nessun chierico è lecito accusare il proprio vescovo a meno che non erri dalla fede o distrugga i beni della chiesa, ma ordinandolo il papa, chi si sottragga all'accusa del vescovo venga deposto
24. Il papa può sottrarre gli episcopati agli arcivescovi e disporli, dividerli o diminuirli secondo la sua volontà
25. Solo il papa può concedere privilegi di immunità ai cenobi, teste il papa Gregorio
26. Al papa ogni potestà del mondo deve assoggettarsi, teste Clemente
27. Può mutare i regni, come fecero Gregorio, Stefano, Adriano...

Ci fermiamo qui. A quale scopo continuare la lettura di questo rigorosissimo ordine logico? La Sede Apostolica, inverata dal papa, rappresenta l'unica vera regola universale. Non ci sono regole al di fuori di essa, che detiene il monopolio della retta fede e dunque della retta interpretazione e che può giudicare dell'ortodossia e delle interpretazioni di tutti gli altri. Questa è l'unica certezza possibile. L'unica *vera* certezza³⁰.

³⁰ *Ibid.*, pp. 181-182; cfr. p. 184.

Il fatto è che questa certezza si traduce immediatamente in incertezza per tutti. Tutti coloro che sono chiamati a condividere questa certezza sono altresì chiamati ad accettare senza discussioni di trovarsi in condizioni di costante incertezza. Non ci saranno più le certezze, consolidate dalla tradizione, che per esempio potevano essere rappresentate dalle *Pseudoisidoriane*: la certezza sarà data unicamente da Roma, che potrà variare e mutare a suo giudizio insindacabile, ma non per questo più privo di *ratio*. È il grande privilegio originario di Roma: sarà la grande condanna di tutti gli altri uomini di Dio, quella di restare appesi alle decisioni e agli umori di Roma, peggio, di doversi trovare a fare i conti con la *fluidità della verità*, dato che la verità è decisa a Roma *in modo formalmente non-arbitrario* anche se ogni pontefice può rimangiarsi quello che ha detto e scritto e modificare o annullare quello che hanno detto e scritto i suoi predecessori: e nessuno può avere spazio per contestare! Se questo, la potenzialmente costante inattualità dell'attualità (per usare un'espressione al limite della *boutade*) è lo spazio della 'modernità' per Gregorio VII, perché mai lo si dovrebbe condividere?

Eppure si dovrebbe farlo, perché Gregorio porta a compimento alcuni principii non contestati da nessuno perché incontestabili. Ma anche l'applicazione dei principii, e più ancora la loro *esplosione logica*, andrebbe negoziata. Questo non avviene. La modernità di Gregorio VII prescinde dal consenso, perché dà per scontata l'obbedienza. La modernità di Gregorio VII è proprio *l'obbedienza*. Incondizionata. Totale. Cieca. *Absolutamente* fiduciosa.

In questa forma, per molti *inaccettabile*. Urbano II introdurrà una nuova modernità, fondata sulla negoziazione seppur senza venir meno alle nuove regole introdotte da Gregorio: sulle mediazioni canonistiche che favorivano sospensioni temporanee delle scomuniche, per esempio³¹. La ricerca del consenso congiunturale, senza cedere sui principii fondamentali, troppo decisivi per il ruolo che il papato che il papato riteneva appropriato per se stesso per potervi rinunciare. Potrebbe essere un suggerimento per riprendere la ricerca sul secolo XII?

³¹ Cfr. G. Picasso, *Il concilio di Piacenza nella tradizione canonistica*, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza 1996, pp. 109-119.