



Fig. 1. L'imperatore Ottone III e la sua corte.

## LA SPIRITUALITÀ DI MATILDE DI CANOSSA

MARCELLO CAVAZZA \*

La Grancontessa, come si è soliti chiamare Matilde di Canossa (1046 ca -1115)<sup>1</sup>, fu coinvolta in pieno nello scontro tra Chiesa e Impero, durante la Lotta per le Investiture, periodo nel quale si sarebbe deciso quale volto politico, religioso ed etico avrebbe avuto l'Europa dei secoli successivi. Scegliendo di appoggiare la Chiesa, mise a repentaglio tutto ciò che aveva per la sua causa.

Ma cosa spinse una donna così potente a rischiare tanto per la Chiesa? Noi riteniamo sia stata la sua fede, un senso religioso raffinato che si tradusse in un'etica di vita molto marcata e che diede luogo ad una spiritualità altissima, la quale informò ogni sua azione politica e militare. Sarà questo il tema del seguente lavoro.

\* *Relazione presentata in occasione degli "Incontri di Studio" dell'8 maggio 2004.*

<sup>1</sup> La bibliografia su Matilde di Canossa è enorme. Per iniziare e come buona introduzione consigliamo: V. FUMAGALLI, *Matilde di Canossa: potenza e solitudine di una donna del Medioevo*, Bologna 1996 e P. GOLINELLI, *Matilde e i Canossa*, Milano 1991.

Matilde però ci ha lasciato pochissimi scritti di suo pugno, peraltro di non molto aiuto nella nostra indagine. Dovremo dunque sempre tenere in conto che tutte le informazioni che tratteremo saranno comunque mediate da altri.

### *Gregorio VII*

La figura di Gregorio VII è dominante nella vita spirituale di Matilde e si può affermare che sia stato proprio lui a tracciare le linee fondamentali della sua vita religiosa.

Tra i due si avviò uno scambio epistolare molto consistente<sup>2</sup>. La missiva che più ci interessa è quella che il papa scrisse a Matilde il 16 febbraio 1074. Con questa, che si presenta a tratti come un vero e proprio programma di vita spirituale, il pontefice esortò la contessa a restare con il marito Goffredo il Gobbo e la consolò per gli scontri che ella ebbe con sua madre Beatrice, in merito a tale matrimonio prettamente politico, del quale ella non fu affatto contenta<sup>3</sup>.

Il papa le indicò allora la Vergine Maria quale madre spirituale, ancora più amorevole e sollecita di quella carnale, e le rammentò l'importanza dell'amore per l'Eucarestia, mezzo sicuro per ottenere forza per affrontare il mondo e le sue

<sup>2</sup> Le lettere di Gregorio da noi utilizzate si trovano in GREGORIUS VII, *Registrum*, MGH, EE selectae, 2. Per la corrispondenza tra Matilde e Gregorio VII, segnaliamo: P. GOLINELLI, *I rapporti tra Gregorio VII e le signore di Canossa*, «Bollettino storico reggiano», LXVI (1987), pp. 17-27.

<sup>3</sup> Per i particolari sui due disastrosi matrimoni della contessa con Goffredo il Gobbo e Guelfo IV di Baviera, rimandiamo a FUMAGALLI, *Matilde di Canossa: potenza e solitudine*, cit., pp. 16, 72-75 e GOLINELLI, *Matilde e i Canossa*, cit., pp. 153-158, pp. 255-264.

preoccupazioni<sup>4</sup>. Propose invece il culto alla Vergine, come rifugio sicuro per l'anima provata di Matilde; il peccato a cui si accenna, senza specificarlo, è probabilmente la volontà della donna di tenersi lontana dall'inviso marito Goffredo<sup>5</sup>. Su questi due binari - Eucarestia e devozione alla Vergine - si esprimerà sempre la religiosità cultuale successiva di Matilde<sup>6</sup>.

Il papa ribadì alla contessa, nella stessa lettera, l'importanza del suo impegno nel mondo, dissuadendola dall'entrare in convento; un atteggiamento che proveniva dalla concezione innovativa della *charitas*, cioè dell'atteggiamento ecclesiologico, che questo papa aveva.

Ma vediamo di approfondire questo tema: già Gregorio, così convinto dell'importanza per la Chiesa di una *charitas* attiva, specialmente in un tempo come quello che stava vivendo, aveva rimproverato in una lettera Ugo, abate di Cluny, per aver fatto entrare in monastero il duca Ugo di Borgogna, in quanto, così facendo, favoriva certamente la salvezza di un nobile, ma lasciava molti cristiani senza custode in un periodo assai critico<sup>7</sup>. Allo stesso modo, il papa invitò Matilde a non perdere di vista l'impegno nella carità verso i propri sudditi, con la frase, divenuta poi cardine della sua predicazione: "*charitas non quae sua sunt quaerit*"<sup>8</sup>, essendo il suo potere di

<sup>4</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 47, cit., pp. 71-73.

<sup>5</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 47, cit., pp. 71-73.

<sup>6</sup> R. MORGHEN, *Gregorio VII*, Torino 1942, pp. 154.

<sup>7</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, VI, 17, cit., p. 423.

<sup>8</sup> G. ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia nell'ambiente matildico (secc. XI-XII)*, in *Studi matildici III*, Atti e memorie del III Convegno di Studi Matildici (Reggio Emilia, 7-9 ottobre 1977), Modena 1978, p. 402.

*comitissa* un servizio da svolgere al prossimo<sup>9</sup>.

Dunque veniva proposta a Matilde una pratica della *charitas* che aveva come ispirazione e fine la *dilectio* e la *cura proximi*<sup>10</sup>. Gregorio affermava che molti, fuggendo il mondo per la quiete monastica, in realtà posponevano la propria salute spirituale a quella del fratello, fuggendo la lotta che gli veniva richiesta<sup>11</sup>. Lungi dall'essere antimonastico (Gregorio era un monaco), per il grande papa non era invece quello il tempo di restare a guardare: egli voleva che la Chiesa fosse partecipata da tutti quanti i cristiani, in un atteggiamento di corresponsabilità a vari livelli, ma universale. Questo concetto, volle trasmettere in particolar modo ai suoi fedelissimi, tra i quali spiccavano Matilde, la madre di lei Beatrice e Agnese, l'imperatrice, madre di Enrico IV<sup>12</sup>.

Per Gregorio VII, la *militia Christi* non andava disertata in alcun modo e infatti più volte egli ribadì l'importanza di resistere sino alla fine, nelle proprie mansioni, in qualsiasi stato di vita, per il trionfo di Cristo; tale proposta si riassume nella frase evangelica "*Qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit*" (Mt. 10,23)<sup>13</sup>. Questa impronta di approccio teologico alla

<sup>9</sup> Del resto, già aveva esposto questo pensiero nella lettera che scrisse a Matilde e a sua madre Beatrice nel 1074, vedi GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 50, cit., p. 77.

<sup>10</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 402-403.

<sup>11</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, VI, 17, cit., p. 423.

<sup>12</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 401-402.

<sup>13</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 406. La lettera di Gregorio citata è in GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 37, cit., p. 59, ma il

alla realtà, segnerà così fortemente Matilde, che quest'ultima citazione diverrà il suo motto privilegiato: lo ritroviamo per esempio in una lettera di Anselmo di Lucca a Ermanno di Metz del 1085: "*Salutat te domna Mathilda in charitate non ficta et ut perseveres usque in finem suppliciter te exorat: Qui enim perseveraverit (...) hic salvus erit*"<sup>14</sup>.

Per Gregorio, i re e i principi dovevano obbedienza ai papi, come lo dovevano tutti gli altri cristiani, in quanto gli stessi monarchi erano fedeli, investiti di un incarico che doveva essere innanzitutto un servizio per l'utilità comune e non un predominio sui popoli e tantomeno sulle cose sacre.<sup>15</sup> Era quindi la *charitas* la vera regalità, in quanto qualsiasi buon cristiano che ricercava la virtù era preferibile a un re malvagio. Così infatti scrisse a Ermanno di Metz, a proposito della scomunica di Enrico IV<sup>16</sup>.

Ciò che Gregorio voleva era il primato assoluto dell'autorità religiosa e morale della Chiesa<sup>17</sup>: il papa, in quanto vicario di Cristo, doveva realmente esercitare quel

papa ritorna ancor meglio sull'argomento in una lettera ai fedeli tedeschi del 1079 (*Registrum*, VII, 3, p. 463).

<sup>14</sup> Cfr. G. ROPA, *Intorno a un tema apologetico della letteratura 'matildica': Matilde di Canossa 'Dei Sponsa'*, in *Reggiolo Medievale*. Atti e memorie del Convegno di studi matildici (Reggiolo, 9 aprile 1978), a cura di G. Badini, Reggio Emilia 1979, p. 44, nota 44. La lettera è in MGH, EE, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV. Die Hannoverische Briefsammlung*, XXI, p. 51.

<sup>15</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 416.

<sup>16</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, VIII, 21, cit., p. 557.

<sup>17</sup> MORGHEN, *Gregorio VII*, cit., pp. 263.

potere di legare e sciogliere in cielo in terra, senza nessun tipo di limitazioni. Era questa la *libertas Ecclesiae* per cui lottava. Questo alto ideale di Chiesa fu quello che Gregorio trasmise alla discepola Matilde, la quale seppe però anche scendere a patti, quando ne ebbe l'occasione, per trovare pace e unità tra *regnum* e *sacerdotium*<sup>18</sup>, portando avanti quell'idea mistica, tutta medievale, di collaborazione tra le due massime istituzioni del tempo, in un mondo sempre più restio ad accettarla. Quell'unità che lo stesso papa descrisse nella lettera già citata a Rodolfo di Svevia.<sup>19</sup> Gregorio si dimostrò in questo modo, non solo custode della santità della Chiesa, ma anche della dignità dell'Impero<sup>20</sup>. E in questo Matilde, lo vedremo, gli assomigliò moltissimo, anzi seppe senz'altro essere una politica molto più attenta.

#### *Donizone*

Donizone era un monaco del monastero di Sant'Apollonio, a Canossa, il primo monastero fondato dagli Attonidi<sup>21</sup>, di cui un giorno sarebbe divenuto abate<sup>22</sup>. A lui fu dato il compito da Matilde stessa, di scrivere l'opera che narrava le gesta sue e della sua stirpe. Nel testo della *Vita Mathildis*, estremamente

<sup>18</sup> O. CAPITANI, *Canossa: una lezione da meditare*, in *Studi matildici III*, cit., p. 23.

<sup>19</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 19, cit., p. 31.

<sup>20</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 19, cit., p. 31.

<sup>21</sup> La stirpe di Matilde è così detta dal nome del suo capostipite: Adalberto Atto o Azzo.

<sup>22</sup> FUMAGALLI, *Matilde di Canossa, potenza e solitudine*, cit., p. 12.

celebrativo del senso dinastico dei Canossa<sup>23</sup>, ma non per questo povero di informazioni utili per noi, Donizone sofferma la sua penna particolarmente sulla religiosità raffinata e ardente di Matilde, assai differente da quella molto politica e interessata dei suoi avi<sup>24</sup>.

La contessa, ci fa sapere il monaco, era una fruitrice assidua di cultura<sup>25</sup>, infatti egli ci descrive il suo amore per i libri di ogni genere, oggetti che tra l'altro ella regalava spesso<sup>26</sup>, come lo splendido evangelionario che donò ai monaci del Polirone del quale riparleremo<sup>27</sup>. Forse questi libri erano testi liturgici destinati alle chiese, con un intento di propaganda della superiorità culturale della Chiesa di Roma.

Essa donava largamente anche suppellettili sacre alle chiese, affinché il culto fosse attuato con amore e attenzione<sup>28</sup>. L'amore per la liturgia, del resto, era già una tradizione di famiglia: Bonifacio, il padre di Matilde, aveva una cappella che avrebbe fatto invidia ad un vescovo<sup>29</sup> e Teodaldo, il fratello di

<sup>23</sup> M. NOBILI, *L'ideologia politica in Donizone*, in *Studi Matildici III*, cit., pp. 263-279: 270.

<sup>24</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., pp. 25-51.

<sup>25</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., pp. 44-46.

<sup>26</sup> DONIZO, *Vita Mathildis Comitissae*, II, 1370-1371 (MGH, SS, 12, p. 405-406).

<sup>27</sup> A. MERCATI, *L'evangelionario donato dalla contessa Matilde al Polirone*, «Atti e memorie. R. Deputazione di storia patria per le provincie modenesi», IV (1927), pp. 9-14.

<sup>28</sup> DONIZO, *Vita*, II, 1368-1369, cit., p. 405.

<sup>29</sup> DONIZO, *Vita*, I, 1076, cit., p. 373. Vedi G. ROPA, *La liturgia nei testi matildici*, in *Studi Matildici I*, Atti e memorie del convegno di studi matildici

quest'ultimo, vescovo di Arezzo, curava in maniera particolare i canti e le musiche liturgiche<sup>30</sup>. Ma con Matilde tutto questo assume una centralità straordinaria e non certo accessoria. È interessante infatti notare come la contessa partecipasse alle grandi ricorrenze o alle solennità in modo ufficiale e come attendesse al loro svolgimento con grande assiduità<sup>31</sup>.

La fedeltà alla riforma della contessa era così nota che ella divenne un 'porto franco' per tutti i gregoriani perseguitati e in generale per coloro che volevano purificare la Chiesa<sup>32</sup>. È molto affermata nella contessa la pietà per la Madonna<sup>33</sup>, devozione che Pier Damiani revisionò e propose alla cristianità qualche tempo prima e che Gregorio VII, abbiamo visto, le aveva consigliato.

Donizone infine ci descrive Matilde alla fine della sua vita intenta più che mai a potenziare quante più chiese possibili e a far dono della libertà a molti suoi servi<sup>34</sup>, sentendo la morte avvicinarsi e volendo accumulare quanti più meriti presso Cri-

---

(Modena - Reggio Emilia 19-21 ottobre 1963), Modena 1964, pp. 188 e 196.

<sup>30</sup> DONIZO, *Vita*, I, 494-497, cit., p. 362.

<sup>31</sup> DONIZO, *Vita*, II, 525-529, cit., p. 390. Vedi anche ROPA, *La liturgia nei testi matildici*, cit., p. 205; abbiamo un'ulteriore conferma di questo anche da un altro testo: *Relatio Translationis Corporis Sancti Geminiani*, in RRIISS, VI, pp. 4 e 6-7.

<sup>32</sup> DONIZO, *Vita*, II, 270-272, cit., p. 385; vedi anche ROPA, *La liturgia nei testi matildici*, cit., p. 204.

<sup>33</sup> DONIZO, *Vita*, II, 130-133, cit., p. 409.

<sup>34</sup> DONIZO, *Vita*, II, 87-88, cit., p. 408.

sto<sup>35</sup>. La dipartita della contessa, descritta minuziosamente, è indicativa di come la sua signora aveva vissuto: ella bacia il crocifisso a lei mostrato dal vescovo Bonsenore di Reggio e si rimette nella mani di Dio, con umiltà<sup>36</sup>. In vita ed in morte, ella cercò sempre di servire il Cristo e proprio in questo Donizone riconosce la vera sapienza della sua signora, cioè l'essersi prostrata al volere di Dio<sup>37</sup>.

Ma gli scrittori dell'epoca di parte gregoriana amavano anzitutto mostrare la forza militare di Matilde e per questo la chiamavano con nomi biblici altisonanti quali Debora, Giuditta, Ester, ecc. Donizone non trascura certo questa sorta di 'convenzione letteraria', anzi il nostro praticamente le utilizza tutte<sup>38</sup>. Citare la sacra Scrittura era allora, infatti, un modo per riconoscersi e legittimarsi, per dichiararsi dalla parte giusta; una chiave di lettura indispensabile per la realtà, con annessa una forte valenza profetica<sup>39</sup>, della quale Matilde, vedremo, fu investita in pieno.

Essa venne poi addirittura congiunta idealmente a Maria sotto la croce, quando venne da affidata da Gregorio VII ad Anselmo, vescovo di Lucca<sup>40</sup>. Si trattava ormai di quella che potremmo chiamare una "mimesi biblica" della realtà; ma se

---

<sup>35</sup> DONIZO, *Vita*, II, 80-82, cit., p. 408; vedi anche FUMAGALLI, *Matilde di Canossa, potenza e solitudine*, cit., p. 10-11.

<sup>36</sup> DONIZO, *Vita*, II, 95-111, cit., p. 408.

<sup>37</sup> DONIZO, *Vita*, II, 111, cit., p. 408.

<sup>38</sup> Rispettivamente in DONIZO, *Vita*, II, 749-750 (Giaeale), 740-741 (Debora), 798 (Giuditta), 852 (Ester).

<sup>39</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 398.

<sup>40</sup> DONIZO, *Vita*, II, 285-286, cit., p. 385.

l'alone mitico e mistico di Matilde, che derivò da tale operazione "mediatica", diveniva sempre più consistente, certamente ebbe forti conseguenze sulla vita religiosa personale di Matilde, che si trovava a cercare in sé una dialettica per giustificare, se non altro a se stessa, tante e tali aspettative nei suoi confronti.

#### *Giovanni da Mantova*

Uno dei libri della Bibbia più legati alla mistica cristiana dell'anima è sempre stato il Cantico dei Cantici, quasi un manuale e una guida delle anime contemplanti. Negli anni della contessa, esso godette di ampio spazio nei commenti dei dotti del tempo<sup>41</sup>. L'amore che la contessa aveva per tale testo, quasi il suo "documento d'identità spirituale"<sup>42</sup>; era tale da commissionarne un intero commento<sup>43</sup>, affidato al misterioso Giovanni da Mantova, laico<sup>44</sup> e "gramaticus" di professione<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Vedi ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 407; vedi anche il fondamentale S. CANTELLI, *Il commento al Cantico dei Cantici di Giovanni da Mantova*, «Studi medievali», XXVI (1985), pp.144 sg.

<sup>42</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 30 nota 15.

<sup>43</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus in Cantica Canticorum*; ne esiste un'unica edizione critica: *Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam*, hgg. B. Bishoff u. B. Taeger, Freiburg, 1973.

<sup>44</sup> Del suo stato laicale, almeno al momento della stesura del *Tractatus*, ce ne informa lui stesso nel prologo dell'opera (IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 26).

<sup>45</sup> CANTELLI, *Il commento al Cantico dei Cantici di Giovanni da Mantova*, cit., p. 101.

Il mistico alone che circondava la figura di Matilde era per molti dovuto, ad una sua precisa *electio in praelationem*<sup>46</sup> da parte di Dio. Questo tema viene sviluppato particolarmente nel *Tractatus in Cantica Canticorum*, che fu scritto tra il 1081 e il 1083: erano gli anni critici dell'entrata in guerra di Matilde contro Enrico IV<sup>47</sup>, un momento delicatissimo per lei, che certamente aveva molti dubbi in proposito, dovendo conciliare un'azione così lontana dalla sua indole, con la sua ansia mai sopita di contemplazione e di fuga dal mondo.

Per aiutare la contessa ad affrontare questo momento, Giovanni compie un'operazione esegetica nuova, cioè personalizza il Cantico, identificando Matilde con la Sposa del libro, alla ricerca di Cristo, Sposo divino, nelle piazze e per le strade, per unirsi a Lui<sup>48</sup>.

Matilde è stata scelta da Dio, poiché Egli ha osservato le sue opere, cioè quel suo atteggiamento di principe cristiano misericordioso<sup>49</sup>, teorizzato dai gregoriani in quegli anni. Non a caso la contessa si firmava nei documenti: "*Matilde Dei gratia si quid est*". Più che una ribellione al potere ufficiale, come alcuni hanno ipotizzato, con il Fumagalli<sup>50</sup> noi pensiamo che questo ribadisse la sua essenza religiosa, la sua ricerca di una vita di contemplazione e di preghiera. A questo aggiungiamo, notando la consonanza con i temi del *Tractatus*, la sua

<sup>46</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 40-41.

<sup>47</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 39-40.

<sup>48</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 25, 25.

<sup>49</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., pp. 40-41.

<sup>50</sup> FUMAGALLI, *Matilde di Canossa, potenza e solitudine*, cit., p. 43.

convinzione di essere strumento nelle mani di Dio, per collaborare umilmente a portare il Suo ordine in un mondo sconvolto.

Per l'autore quella di Matilde era una missione vera e propria<sup>51</sup>, da attuarsi affinché coloro che si erano volti contro la Chiesa, ad essa facessero ritorno penitenti<sup>52</sup>.

Sembra a noi che Giovanni abbia codificato e trasformato il dramma interiore di Matilde in un'occasione unica di ascesa per lei: la pietà della contessa è stata vista da Dio e il suo pio desiderio di contemplazione le ha fatto raggiungere un primo stadio di contemplazione dello Sposo, rendendola ripiena di *charitas*, da riversarsi poi nel mondo per il bene di tutta la Chiesa. La vita contemplativa diviene così l'anima della vita attiva e le due donne evangeliche, Marta e Maria si possono conciliare, pur mantenendo la contemplazione la sua preminenza. In questo delicato equilibrio tra *actio* e *contemplatio*, Matilde vive così la sua massima esperienza di Dio, il suo massimo gaudium cioè il "combattimento per Cristo"<sup>53</sup>.

Forse proprio questo, in definitiva, Matilde ricercava nella Scrittura: la giustificazione all'uso delle armi per la sua causa. Giovanni per tranquillizzarla anticipa la teoria di san Bernardo sull'uso della forza<sup>54</sup>, facendole presente che Cristo non disse a Pietro di gettare la spada, ma di riporla per conservarla per chi avrebbe potuto e dovuto usarla<sup>55</sup>. Egli spiega cioè che a

<sup>51</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 51.

<sup>52</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 92, rr. 5-9.

<sup>53</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 65, rr. 19-25.

<sup>54</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., pp. 414-415.

<sup>55</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 52, rr. 4-25.

lei era concesso - anzi era suo compito! - fare ciò che non era permesso ai sacerdoti e cioè amministrare la forza<sup>56</sup>, completando così la loro opera, purché agisse sempre e solo in perfetta sintonia con il volere di Pietro<sup>57</sup>.

Matilde avrebbe così acquistato la salvezza, come fecero Davide e i santi guerrieri dell'Antico Testamento, allo stesso tempo attivi e contemplanti<sup>58</sup>. Ella viene invitata a non temere la persecuzione e la lotta contro i nemici di Dio, in quanto essa giunge per alimentare la fiamma dell'amore verso Dio, da parte di coloro che sono a Lui fedeli: i vescovi scismatici della Longobardia, infatti, con il loro malvagio operato, non facevano altro che rinverdire il fervore dei giusti<sup>59</sup>.

Il testo poi si carica addirittura di precise conseguenze escatologiche: se Matilde non fermerà con le armi Enrico, il papa non riuscirà a mantenere l'unità della Chiesa, non potendo più indire un concilio, e sarà così aperta la strada alla venuta dell'Anticristo<sup>60</sup>. L'impegno della contessa a difesa della Chiesa, simboleggiata dalla vigna, diviene quindi un dovere irrinunciabile e categorico<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 52; si veda anche S. CANTELLI, *Il commento al Cantico dei Cantici di Giovanni*, cit., pp. 137-138.

<sup>57</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 51, rr. 19-20.

<sup>58</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 52, rr. 7-11.

<sup>59</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 36, rr. 2-6.

<sup>60</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 64, rr. 28-33 e p. 65, rr. 1-19; vedi CANTELLI, *Il commento al Cantico dei Cantici di Giovanni da Mantova*, cit., p. 127, nota 80.

<sup>61</sup> IOHANNES MANTUANUS, *Tractatus*, cit., p. 64, rr. 17-18; vedi anche ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 418.

*Sant'Anselmo da Lucca*

Anselmo da Lucca fu un santo mistico<sup>62</sup> e di misticismo impregnò la sua discepola Matilde. Fu lei stessa, a sedici anni, a richiedere al papa Alessandro II, omonimo zio del santo, un direttore spirituale, e le venne indicato il nipote, che sarebbe poi divenuto vescovo di Lucca.

Abbiamo un esempio illuminante di questa mistica ricerca di perfezione, quando leggiamo nella *Vita Anselmi*, la prima biografia/agiografia del santo<sup>63</sup>, che Matilde si svegliava di notte per salmeggiare con Anselmo<sup>64</sup>, che per lei aveva scritto anche un intero commento ai salmi, ora perduto.

Risultano particolarmente importanti per la nostra indagine le preghiere che Anselmo compose per la contessa<sup>65</sup>, nella quali è presentata una teologia sulla Vergine Maria e sul sacramento dell'Eucarestia a tratti sorprendente per l'epoca.

<sup>62</sup> P. MACCARINI, *Matilde di Canossa: una vita per il potere o al servizio di un'idea?*, «Bollettino Storico Reggiano», IX (1978), p. 11.

<sup>63</sup> BARDO PRESBYTER, *Vita Anselmi episcopi lucensis* (MGH, SS, 12, pp. 13-35).

<sup>64</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XXX, cit., p. 22.

<sup>65</sup> Tali preghiere vennero edite dal Wilmart in A. WILMART, *Cinq textes de prière composés par Anselmo de Lucques pour la comtesse Mathilde*, «Revue d'ascétique et mystique», XIX (1938), pp. 37-38. Rimandiamo per la complessa storia della loro scoperta a S. CANTELLI, *Le preghiere a Maria di Anselmo da Lucca*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova 23-25 maggio 1986), a cura di P. Golinelli, Bologna 1987, pp. 291-292. Segnaliamo anche un'edizione italiana completa, molto più recente, provvista anche di traduzione, che segue l'edizione del Wilmart: ANSELMO DI LUCCA, *Preghiere per Matilde*, Mantova 1998.

Maria in queste orazioni viene presentata in un insolita veste: al di fuori di ogni metafora, ella è descritta come personaggio storico, come una donna in carne ed ossa. È forse questa, una delle prime attestazioni, nel periodo medievale, di Maria indicata come donna concreta e umana e non come figura della Chiesa o dell'umanità redenta.

Nella prima preghiera, la Vergine è mostrata come creatura tanto degna della divina attenzione, da porre l'orante nella condizione di rivolgersi a lei, per ottenere qualcosa dal suo Figlio che, «quasi costretto»<sup>66</sup> dall'irresistibile intercessione della madre, concederà grazia e perdono.

Viene poi introdotto il tema della Sposa, che richiama fortemente il *Tractatus in Cantica Cantorum* di Giovanni da Mantova, di cui abbiamo parlato prima: Maria è colei che, grazie alla sua intercessione e alla sua azione sull'anima di Matilde, riuscirà a riconciliarla e condurla nella stanza dello Sposo celeste, per udire le immancabili parole del Cantico dei Cantici (II,10): «Vieni mia sposa, mia diletta, mia colomba»<sup>67</sup>. Per Anselmo, Maria è indicata come avvocata per l'umanità, non semplicemente perché è madre di Dio, ma per un preciso ufficio affidatole dal Figlio<sup>68</sup>: questa è una novità teologicamente parlando.

La tematica dell'Eucaristia è anch'essa presentata in una dimensione sensibile, soprattutto nella V preghiera, dove il toccare diviene il termine più forte e sconvolgente in un in-

<sup>66</sup> WILMART, *Cinq textes de prière*, cit., p. 51, rr. 39-40 e r.43.

<sup>67</sup> WILMART, *Cinq textes de prière*, cit., p. 54, r. 124 e r. 127.

<sup>68</sup> CANTELLI, *Le preghiere a Maria di Anselmo da Lucca*, cit., p. 295.

calzare di verbi: *portare, comprehendere, tangere*<sup>69</sup>. Paradossalmente questo insistere sulla corporeità, rivela una spiritualità profondissima, che ha quasi un sapore pascaliano *ante litteram*<sup>70</sup>. Maria è la sola che ha sperimentato nel suo corpo ciò che agli altri fedeli è dato di percepire solo spiritualmente, pertanto viene proposta ad esempio a Matilde, al momento della comunione sacramentale<sup>71</sup>, come vero modello di una vera esperienza di Dio<sup>72</sup>. Anselmo e quindi Matilde riscoprono dunque il Cristo escatologico come presenza storica, l'Eucaristia come presenza reale, la Vergine Maria come una donna realmente alla guida della Cristianità<sup>73</sup>.

È innegabile l'affinità con i temi esposti da Gregorio a Matilde nella lettera del 16 settembre 1074.<sup>74</sup> Tutto questo ci rivela un programma ascetico-pastorale preciso, portato avanti da Anselmo, in perfetta coerenza con Gregorio VII<sup>75</sup>. Questo "triangolo spirituale" fu così marcato, tra Anselmo, Gregorio e Matilde, che la contessa avvertì veramente il distacco della morte del papa, solo alla dipartita di Anselmo, come leggiamo in una biografia del santo vescovo<sup>76</sup>. Strettissima fu l'amicizia

<sup>69</sup> WILMART, *Cinq textes de prière*, cit., pp. 69-72.

<sup>70</sup> G. FORNASARI, *S. Anselmo e il problema della 'caritas'*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, cit., p. 308.

<sup>71</sup> FORNASARI, *S. Anselmo e il problema della 'caritas'*, cit., p. 71 rr. 48-50.

<sup>72</sup> cfr. CANTELLI, *Le preghiere a Maria di Anselmo da Lucca*, cit., p. 299.

<sup>73</sup> Cfr. CANTELLI, *Le preghiere a Maria di Anselmo da Lucca*, cit., p. 299.

<sup>74</sup> Cfr. GREGORIUS VII, *Registrum*, I, 47, cit., pp. 71-73.

<sup>75</sup> CANTELLI, *Le preghiere a Maria di Anselmo da Lucca*, cit., p. 292.

<sup>76</sup> RANGERIUS LUCENSIS, *Vita metrica Anselmi lucensis episcopi*, V, I, vv. 6921-6934 (MGH, SS, 30, 2, pp. 1152-1307: 1300).

e la collaborazione tra la contessa e il vescovo, tanto che gli avversari maligneranno su tale legame, come tra l'altro fecero anche con Gregorio. Non per niente, Anselmo nel suo *Liber contra Wibertum*, scritto per tentare di far rientrare l'antipapa Clemente III all'obbedienza romana, avrà cura di difendersi da tali attacchi e di ribadire la sua missione tutta spirituale su Matilde<sup>77</sup>. E subito dopo difenderà tenacemente anche Matilde e il suo operato<sup>78</sup>. Con la contessa, il vescovo condividerà il disagio di non poter abbandonare le *mundi voragine*<sup>79</sup>, costretti entrambi da Gregorio ad una vita attiva che non desideravano.

Eppure sarà proprio questa *charitas* dell'attività nel mondo, resa necessaria dal momento presente, il grande tema sviluppato dal canonista Anselmo anche nel suo importante *Sermo* sulla carità<sup>80</sup>, sempre in continuità con Gregorio. Verranno così gettate le basi dell'ideologia della Crociata<sup>81</sup>, ma non solo, infatti una *charitas* particolarmente obbediente sarà ora richiesta ai fedeli, che se da un lato esalterà la figura del principe cristiano, come di colui che combatte la guerra di Cristo<sup>82</sup> e in questo trova la sua santità - cioè nell'azione ispirata da

<sup>77</sup> ANSELMUS LUCENSIS EPISCOPUS, *Liber contra Wibertum*, MGH, *Libelli de Lite*, I, 17-21, p. 527.

<sup>78</sup> ANSELMUS, *Liber contra Wibertum*, I, 22-27, cit., p. 527.

<sup>79</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XII, cit., p. 17.

<sup>80</sup> ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., pp. 395-425.

<sup>81</sup> E. PAZSTOR, *La lotta per le investiture e 'ius belli': la posizione di Anselmo di Lucca*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, cit., pp. 375-421.

<sup>82</sup> FUMAGALLI, *Matilde di Canossa, potenza e solitudine*, cit., p. 29.

Dio -, dall'altra proporrà un'aspirazione alla perfezione da cercarsi nella persistenza nel proprio posto<sup>83</sup>, qualunque esso sia, durante il momento della lotta e della persecuzione. Si propone quindi una vita tutta spesa e compromessa nel quotidiano, in cui "l'ascolto dell'altro diviene servizio e quindi sottomissione al prossimo"<sup>84</sup>.

In questo modo, viene superato il primato della vita contemplativa, teorizzato pochi anni prima da Pier Damiani, per giungere ad un nuovo concetto di santificazione: una vera e propria "mistica dell'azione"<sup>85</sup>.

#### *La "Vita" anonima di sant'Anselmo*

Nella *Vita* di Anselmo, attribuita un tempo al primicerio Bardone, ma in realtà scritta probabilmente da un cappellano di Matilde o di Anselmo<sup>86</sup>, scorgiamo una Matilde totalmente immersa nel suo compito di difesa della Chiesa; ella fu affidata da Gregorio VII ad Anselmo, affinché non fosse sola nella lotta<sup>87</sup>.

L'autore sembra essere piuttosto in imbarazzo davanti alla sua figura: era cosa insolita e spesso mal tollerata a quei tempi, che una donna non sposata, vedova o fuori da un mona-

<sup>83</sup> FORNASARI, *S. Anselmo e il problema della 'caritas'*, cit., p. 309.

<sup>84</sup> FORNASARI, *S. Anselmo e il problema della 'caritas'*, cit., p. 311; vedi anche ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., p. 403.

<sup>85</sup> L'espressione è in ROPA, *Studio e utilizzazione ideologica della Bibbia*, cit., pp. 395-425.

<sup>86</sup> P. GOLINELLI, *Dall'agiografia alla storia: le 'vitae' di sant'Anselmo di Lucca*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, cit., p. 52.

<sup>87</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XII, cit., p. 17.

stero, cioè in definitiva esente dalla tutela di un uomo, avesse un tale spessore politico<sup>88</sup>. La sua condizione di vedova infatti non risparmiò Matilde da critiche pesanti, anche tra i suoi, come accadde per Bonizone di Sutri. Matilde dunque era vedova, ma divenne "*sponsa Dei*", come si vedrà in modo più chiaro quando parleremo di Rangerio: con questo tema assai ricorrente nella letteratura matildica, gli autori in qualche modo fecero 'tornare il conto' che ella doveva 'pagare' alla società per guadagnare credibilità.

La Grancontessa comandava, ma era Anselmo che dirigeva ogni suo passo<sup>89</sup>; Matilde era l'*altera Debora*<sup>90</sup>, a patto che, prima ancora, fosse la "*devota domini Petri ancilla*"<sup>91</sup>; ella conduce uno stile di vita secolare, anzi militare, precisa l'autore, ma in segreto è devotissima<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> E. PÁZSTOR, *La 'Vita' anonima di Anselmo di Lucca. Una rilettura*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, a cura di C. Violante, Roma 1992, p. 219.

<sup>89</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XX, cit., p. 19.

<sup>90</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XI, cit., p. 16.

<sup>91</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, XII, cit., p. 17.

<sup>92</sup> BARDO, *Vita Anselmi*, VII, cit., p. 15: "*Invitat tandem sui studii adiutricem marchionissam domnam Mathildam moribus ac genere nobilissimam; quae spiritualis et religiosissima in occulto, secularem aut, ut verius dicam, militarem agebat vitam in manifesto; sic tamen spiritualem habebat ac saecularem, ut et illam in Christo et istam faceret pro Christo. Quae vero saecularis, haec maioris illi fuit angustiae ac laboris, sed et multo pluris, spero, retributionis. Illa etenim voluntatis fuit propriae, ista quidem obedientiae*".

Obbediente in tutto a Cristo e quindi alla sua Chiesa: era l'obbedienza che rendeva Matilde accettabile<sup>93</sup> alla sua parte. Era questo infatti il requisito indispensabile per stare dalla parte del Papato riformatore, che appariva sempre più bisognoso del contributo di tutti, donne e uomini, in ogni stato di vita<sup>94</sup>.

#### *Rangerio*

Uno dei successori a Lucca di Anselmo fu Rangerio, terzo dopo lui, come ci riporta Donizone<sup>95</sup>. Di lui abbiamo due opere: la *Vita Metrica* di Anselmo da Lucca e il *Liber de anulo et baculo*. La prima, scritta probabilmente tra il 1096 e il 1099<sup>96</sup>, si presenta come un'amplificazione della precedente *Vita Anselmi* e tratta, più che della vita del santo, della lotta tra Chiesa e Impero.

Nell'opera compaiono accanto ad Anselmo, Matilde e Gregorio, impegnati in una guerra permessa da Dio, non per estirpare definitivamente il maligno dal mondo<sup>97</sup>, ma come occasione di scegliere da che parte stare, e come prova di

<sup>93</sup> M. NOBILI, *La cultura politica alla corte di Matilde di Canossa*, in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna. L'alto medioevo*, a cura di V. FUMAGALLI, Milano 1983, pp. 217-236: 228.

<sup>94</sup> PÄZTOR, *La 'Vita' anonima di Anselmo di Lucca*, cit., p. 221.

<sup>95</sup> DONIZO, *Vita*, II, 389-390, cit., p. 387.

<sup>96</sup> G. SEVERINO, *La Vita metrica di Anselmo da Lucca scritta da Rangerio. Ideologia e genere letterario*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca*, cit., p. 223.

<sup>97</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 325-330.

queste "*coelestis militia*" in difesa di Cristo<sup>98</sup>, affinché essi sempre *vigilanter agere*<sup>99</sup>.

Ma per quel che riguarda direttamente la contessa, non vi sono molte differenze rispetto alla precedente *Vita Anselmi*, semmai i temi tipici che la riguardano vengono trattati più sottilmente. Viene ampiamente ribadita la dipendenza spirituale di Matilde da Anselmo, tanto che ella viene definita letteralmente "pendente" dalle labbra di lui.<sup>100</sup> Vi è poi una parte dedicata alla contessa<sup>101</sup>, in cui Rangerio costruisce con maestria un'immagine speculare<sup>102</sup> tra l'attività della *mulier fortis*, descritta alla fine del biblico libro dei Proverbi<sup>103</sup>, e quella della contessa a difesa della Chiesa.

L'autore ci spiega inoltre che la ripugnanza al matrimonio della contessa era dovuta al suo desiderio di perfezione, che era ben presente ancor prima della poco serena esperienza con Goffredo il Gobbo, la quale non fece altro che acuirlo in lei, tanto che alla fine Matilde concluse che nella sua vita *soli sola vacare Deo*<sup>104</sup>.

In questa opera si fa strada con forza l'immagine della *sponsa Dei*: Matilde desiderava il monastero, ma anche se ciò

<sup>98</sup> SEVERINO, *La Vita metrica di Anselmo da Lucca*, cit., p. 235.

<sup>99</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, v. 44. Dopo la numerazione del prologo nei *Monumenta*.

<sup>100</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 3686-3690.

<sup>101</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 35.

<sup>102</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 3699-3954.

<sup>103</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 3699-3954; il passo biblico citato è in Prov. 31, 10-31.

<sup>104</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 3557-3564.

le era negato, persisteva nella sua ricerca di una mistica unione con Dio; Anselmo fu quindi da lei accolto quale maestro che le insegnasse a tramutare l'amore umano in divino, affinché lo Sposo celeste venisse<sup>105</sup>.

Tuttavia Rangerio faceva parte dell'ala più intransigente del movimento riformatore e mai sarebbe sceso a patti con l'Impero, per nessun motivo. Non è un caso, se nel biblico panegirico a Matilde che abbiamo citato, egli saltò un versetto del brano sulla *mulier fortis*, cioè quello in cui la donna apre la sua bocca con ogni sapienza<sup>106</sup>. Perché questo?<sup>107</sup> La risposta è questa: la contessa, soprattutto con l'avvento al trono di Enrico V, figlio di Enrico IV, tentò una mediazione.

Paladina della Chiesa, ma anche custode del regno al tempo stesso, non riusciva a concepire una scissione così netta tra temporale e spirituale. La sua era una concezione del potere unitaria, un'ideale di concordia tutto medievale, che in quel momento non era più realizzabile, tenendo conto dei nuovi fermenti che ribollivano nel tessuto sociale.

Quando Enrico V prese il potere, dunque, molti del partito riformatore tentarono la via della conciliazione e Matilde fu tra questi, ma alcuni, scontenti e delusi, le volsero allora le spalle e tra questi Rangerio e Bonizone di Sutri<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> RANGERIUS, *Vita metrica s. Anselmi*, vv. 3567-3574; vedi anche ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 31.

<sup>106</sup> Prov. 31, 26.

<sup>107</sup> ROPA, *Intorno a un tema apologetico*, cit., p. 36.

<sup>108</sup> M. NOBILI, *Il 'Liber de anulo et baculo' del vescovo di Lucca Rangerio, Matilde e la lotta per le investiture negli anni 1110-1111*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca*, cit., p. 157.

Il *Liber de anulo et baculo*, la seconda opera del successore di Anselmo da Baggio, ne è una prova: in questo minuzioso trattato, scritto nel 1110<sup>109</sup>, il vescovo descrive come si debbano rapportare i due massimi poteri, Chiesa e Impero, e apre e chiude l'opera con lo stesso *leitmotiv*, che riassume tutta la sua idea sul problema: l'anello e il pastorale sono segni sacri e in nessun modo devono essere ricevuti dalle mani di un non religioso<sup>110</sup>. Rangerio puntava quindi a una desacralizzazione *tout court* del sovrano,<sup>111</sup> che sarebbe stato così ridotto ad un semplice laico; un'idea vagheggiata in quegli anni da alcuni, tra i più radicali del movimento.

Matilde questo non lo poteva accettare, legata com'era dal giuramento feudale e dal suo stesso sangue<sup>112</sup> alla casa regnante, per questo, nonostante Donizone<sup>113</sup> ci faccia sapere che Rangerio aveva composto una nuova opera<sup>114</sup>, che aveva inviato a Matilde, sull'argomento delle investiture e che lo stesso Rangerio ci informi che la stava scrivendo, mentre le trattative con i messi imperiali erano ancora in corso a Sutri,

<sup>109</sup> RANGERIUS EPISCOPUS LUCENSI, *Liber de Anulo et Baculo* (MGH, *Libelli de Lite*, II); NOBILI, *Il 'Liber de anulo et baculo' del vescovo di Lucca Rangerio*, cit., p. 157.

<sup>110</sup> RANGERIUS, *Liber de Anulo et Baculo*, 14-15, cit., p. 509 e 1159-1160, cit., p. 533.

<sup>111</sup> NOBILI, *Il 'Liber de anulo et baculo' del vescovo di Lucca Rangerio*, cit., p. 185.

<sup>112</sup> Era cugina dell'imperatore Enrico IV contro cui lottava.

<sup>113</sup> DONIZO, *Vita*, 391-392, cit., p. 387.

<sup>114</sup> NOBILI, *Il 'Liber de anulo et baculo' del vescovo di Lucca Rangerio*, cit., p. 183.

alla fine troviamo questo libro dedicato a Giovanni di Gaeta, consigliere potente, prima di Urbano II e poi di Pasquale II, l'uomo allora più vicino al papa.

Matilde, nel frattempo, con il suo 'stato feudale' ormai allo stremo e davanti ad una nuova enorme armata imperiale, aveva lasciato passare sul suo territorio Enrico V, diretto a Roma per chiedere l'incoronazione, scendendo a patti con i suoi ambasciatori, ma sempre tenendo ben fermo che mai ella avrebbe appoggiato azioni armate contro il papa; agli occhi di Rangerio, però, questo non era tollerabile, si rivolse allora a Giovanni di Gaeta nel tentativo di distogliere Pasquale II dal cercare un compromesso con l'imperatore<sup>115</sup>.

Ma in realtà la Grancontessa agiva in sintonia con le menti più illuminate dell'epoca, come Anselmo d'Aosta, come Ivo di Chartres, come Ugo e Ponzio di Cluny, nonché con il suo stretto consigliere Bernardo degli Uberti, generale dei Val-lombrosani, per tentare un indirizzo politico più moderato, una via che del resto si era cominciata a seguire praticamente da subito dopo la morte di Gregorio VII in poi.

Al termine di tutto, il cosiddetto '*pravilegium*', anche se estorto con la forza da Enrico V a Pasquale II<sup>116</sup>, tutto sommato aveva posto almeno qualche punto fermo e anche se non raggiungeva tutti gli obiettivi ricercati dai riformatori, garantiva la guerra alla simonia e la libertà delle elezioni ecclesiastiche e, se non altro, almeno un poco di pace, dopo tanti

<sup>115</sup> NOBILI, *Il 'Liber de anulo et baculo' del vescovo di Lucca Rangerio*, cit., p. 184.

<sup>116</sup> O. CAPITANI, *Storia dell'Italia Medievale*, Bari 1999, p. 354.

anni turbolenti<sup>117</sup>, della quale tutti avevano ormai sete, compresa la ormai anziana e malata Matilde.

#### *Bonizone da Sutri*

Bonizone, vescovo di Sutri, aveva conosciuto Matilde forse a Roma, nel 1075. Scampato alla prigionia di Enrico IV, dopo essere stato cacciato dalla sua diocesi, nel 1085, si rifugiò presso la contessa, stanco ed ammalato, dove scrisse la sua opera maggiore, il *Liber ad amicum*<sup>118</sup>. Secondo Gatto<sup>119</sup>, questo libro non è stato dedicato direttamente a Matilde, come alcuni suppongono, ma si tratta di un raffinato pamphlet, composto appositamente per portare le coscienze dalla parte dei riformatori.

Tutto è costruito con intelligenza e astuzia, per convincere il lettore sulla causa della riforma. Bonizone, però, tra tutti gli autori citati, è quello che parlerà di Matilde nel modo più impersonale; se a lei accennerà, sarà infatti solo per corroborare la difesa della propria causa e il proprio modo di concepire la riforma, pur avendo accenti epici parlando dell'impegno militare di Matilde, facendone un esempio da parte dei principi cristiani<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> L. SIMEONI, *Il contributo della contessa Matilde al Papato nella lotta per le investiture*, «Studi Gregoriani», I (1947), p. 372.

<sup>118</sup> BONIZO EPISCOPUS SUTRINUS, *Liber ad amicum* (MGH, *Libelli de lite*, I).

<sup>119</sup> L. GATTO, *Matilde di Canossa nel 'Liber ad amicum' di Bonizone da Sutri*, in *Studi Matildici III*, cit., pp. 309-310.

<sup>120</sup> BONIZO, *Liber*, L. IX, cit., p. 620; vedi anche FUMAGALLI, *Matilde di Canossa, potenza e solitudine*, cit., p. 28.

L'attenzione di Bonizone su Matilde era puramente strumentale: è clamoroso infatti il silenzio che egli tiene su di lei, nel libro VIII della sua opera, parlando dell'episodio di Canossa. Per lui l'eroe in quel caso è il solo Gregorio e il suo impegno nella riforma, tutto il resto è secondario, Matilde compresa. Il problema è ancora lo stesso: Matilde era una donna e come tale, anche se potente, non doveva intervenire troppo negli affari più delicati della Chiesa.

Con il distendersi del dialogo tra Chiesa e Impero, dopo la morte di Gregorio VII, Bonizone sarà sempre più scontento di Matilde, insieme al già citato Rangerio e ad altri, tanto che nel suo successivo libro, il *Liber de vita christiana*, se ne uscirà infine con un caustico attacco alle donne impegnate in politica, in cui è praticamente impossibile non scorgervi Matilde<sup>121</sup>. Per lui, dunque, il servizio prestato dalla contessa era strettamente funzionale al momento di guerra presente, ma non doveva in alcun modo essere "pericolosamente" fecondo di nuovi concetti e nuovi modi di pensare la Chiesa.

*Anselmo d'Aosta: un'amicizia singolare*

Non sappiamo molto dell'amicizia intercorsa tra il celebre Anselmo di Aosta, autore del *Proslogium*, e Matilde di Canossa, ma si può intuire una confidenza assai grande tra i due, dal tono con cui egli la ringrazia in una lettera<sup>122</sup>, databile presumibilmente al dicembre del 1103 o al gennaio 1104.

<sup>121</sup> BONIZO EPISCOPUS SUTRINUS, *Liber de vita christiana*, ed. E. Perels, Berlin 1930.

<sup>122</sup> A. PETRUCCI – E. BAMBINO PETRUCCI, *Anselmo d'Aosta e Matilde di Canossa*, «Reggio Storia», XXI (1983), 3, pp. 18-22. Riportiamo qui parte della

In quel periodo, il vescovo di Canterbury era stato esiliato per via degli attriti con il re inglese Enrico detto 'il Bel Chierico'. Egli ringraziava Matilde per la protezione offertagli per il suo rientro alla sua sede vescovile. Ma in questa unica lettera alla signora di Canossa troviamo qualcosa di molto importante per noi: "(...) conservo sempre nel mio cuore il ricordo della vostra santa aspirazione per la quale il vostro cuore anela al disprezzo del mondo. Ma giustamente lo trattiene il santo e necessario amore che voi nutrite per la madre Chiesa. Dal vostro comportamento si comprende come, sotto entrambi gli aspetti, la vostra devozione sia gradita a Dio e, pertanto, dovete, aspettando con animo sereno la sicura decisione di Dio, sopportare pazientemente e con buona speranza il peso come obbligo. Tuttavia credo di potervi consigliare questo: che qualora frattanto sentiste farsi imminente il pericolo della morte - che Dio lo allontani! -, vi rendiate interamente a Lui prima di uscire da questa vita e che segretamente custodiate presso di voi un velo sempre pronto a queste eventualità. Qualunque cosa io consigli, questo invoco, questo desidero: che Dio non vi affidi a nessun altro potere e volontà se non alla sua".

Ancora una volta ritorna il tema della monacazione nel dialogo tra Matilde ed un religioso. Dopo circa trenta anni dalla morte di Gregorio, in un quadro politico mutato, non si assopisce l'intimo desiderio della contessa. Questa volontà di

traduzione del testo contenuta in questo contributo. Il testo originale è in PL 159, coll. 221-222.

prendere l'abito monastico almeno in punto di morte<sup>123</sup>, non era nel Medioevo un semplice rituale simbolico, ma prevedeva una reale professione di voti, un'ansia reale di darsi veramente in tutto a Dio. Una certa visione della vita cristiana, che proveniva dagli ambienti monastici e si era assai diffusa nella Chiesa, aveva infatti convinto anche molti laici che la perfezione si potesse raggiungere solo vestendo l'abito monastico e che quindi la loro condizione di non religiosi fosse penalizzante per il conseguimento della salvezza eterna<sup>124</sup>. In Matilde riaffiorava spesso questa tensione e per quanto le fu possibile avvicinò sempre la sua vita al modello monastico. A riprova di questo, sappiamo che tra i molti monasteri che beneficiò, predilesse quello di Polirone, al quale donò un magnifico evangelario<sup>125</sup>. Nelle note a margine di tale codice, si apprende che i monaci avevano già disposto nel 1109 che ogni anno, dopo la morte di Matilde, nel giorno dell'anniversario, avrebbero celebrato un solenne rito funebre, proprio come per i loro abati. Questo impegno sarebbe stato eseguito addirittura fino al 1592!<sup>126</sup> Inoltre per tutti i giorni della sua vita ed in perpetuo dopo la sua morte, sarebbe stato riservato alla mensa principale dei monaci un posto per Matilde, per la quale sarebbe stato portato, come ai monaci, pane, vino e vitto, i quali sarebbero stati poi distribuiti ai poveri. In questo modo, la contessa diveniva idealmente

<sup>123</sup> P. MACCARINI, *Aspetti della religiosità di Matilde*, in *Reggiolo Medievale*, cit., pp. 58-59.

<sup>124</sup> Cfr. A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, Milano 1989, pp. 57-58 e 86-87.

<sup>125</sup> MERCATI, *L'evangelario*, cit., pp. 9-14.

<sup>126</sup> MERCATI, *L'evangelario*, cit., p. 9.

parte della loro famiglia monastica<sup>127</sup>. Sappiamo già che la contessa avrebbe voluto prendere il velo fin dall'adolescenza e proprio davanti ad una piccola cappella dedicata a san Giacomo, che lei aveva voluto innalzare, davanti alla sua dimora a Ròncore, nei suoi ultimi giorni di vita, vediamo quel desiderio finalmente compiersi<sup>128</sup>, in una donna ormai distrutta dal dolore, ma solo nel corpo.

Tornando ad Anselmo d'Aosta, la seconda lettera che tratta del rapporto tra lui e Matilde fu scritta probabilmente tra il 1103 e il 1106, dalla contessa al papa Pasquale II, affinché si facesse presto qualcosa, per rimediare alla condizione di esule dell'amico. In questa missiva, Matilde insiste con grande rispetto, ma anche con grande forza, intercedendo per Anselmo presso il pontefice<sup>129</sup>. Di lì a breve, e per intervento diretto del papa, Anselmo rientrò nella sua sede. Il prestigio della contessa a Roma era ormai enorme<sup>130</sup>.

### *Conclusioni*

La sua spiritualità di Matilde è raffinatissima e colta, sostenuta da un *entourage* culturale e religioso all'avanguardia per l'epoca. Lo abbiamo visto nelle avanzate costruzioni teologiche mariane ed eucaristiche di Anselmo da Lucca e nelle esegesi innovative di Giovanni da Mantova, ma nonostante il grandioso impegno politico e militare, più volte riappare in

<sup>127</sup> MACCARINI, *Aspetti della religiosità di Matilde*, cit., p. 60.

<sup>128</sup> MACCARINI, *Matilde di Canossa: una vita per il potere*, cit., p. 19.

<sup>129</sup> Vedi PETRUCCI-BAMBINO, *Anselmo d'Aosta e Matilde di Canossa*, cit., p. 22; il testo originale della lettera di Matilde è in PL 159, col. 221-222.

<sup>130</sup> PETRUCCI-BAMBINO, *Anselmo d'Aosta e Matilde di Canossa*, cit., p. 20.

Matilde il suo essere “monaca di desiderio”. Possiamo dire che la sua spiritualità sembra avvicinarsi disperatamente a quella monastica, senza poterla raggiungere.

Non esistevano infatti a quel tempo modelli disponibili per la santità laica e, per larga parte della Chiesa, la perfezione era possibile solo in monastero, per cui la religiosità del fedele laico era sostanzialmente ricalcata su quella di chierici e monaci. Non a caso tra VI e VIII secolo i santi canonizzati furono nella stragrande maggioranza monaci e chierici e pochissime furono le donne<sup>131</sup>. Mancava dunque a Matilde, la “vedova guerriera”, un *background* culturale che gli permettesse di vivere serenamente la sua via alla santità. La sua fu una vera e propria “impasse di asceti”, che si risolse solo negli ultimi dolorosi anni di malattia. Questi modelli nuovi di santi laici sarebbero infatti sorti poco dopo, con il recupero del culto di sant’Alessio<sup>132</sup> e la canonizzazione del mercante cremonese Omobono<sup>133</sup>. Ma il nuovo slancio mistico per l’azione, sviluppato anche grazie a Matilde, si concretizzerà, secondo modi e tempi diversi, in particolare seguendo due strade. La prima sarà quella delle Crociate, per la cui comprensione occorrerà però tenere ben conto della concezione della guerra come servizio alla Chiesa, quindi in definitiva an-

<sup>131</sup> VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, cit., p. 210.

<sup>132</sup> Per un’introduzione all’argomento, vedi P. GOLINELLI, *La leggenda di sant’Alessio in due inediti volgarizzamenti del Trecento e nella tradizione letteraria italiana*, Siena 1987.

<sup>133</sup> VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, cit., pp. 84-90, 118-119 e 226.

cora come pratica della *charitas*<sup>134</sup>; un’idea maturata presso Matilde, in particolare con sant’Anselmo di Lucca.

L’altra strada seguita sarà invece quella dell’ascolto, del servizio al prossimo e della rinuncia alle cure del mondo, per seguire interamente Cristo, tendenza che avrebbe mostrato i suoi frutti più maturi con san Francesco d’Assisi. Matilde ne diede un esempio particolarmente importante donando tra il 1077 e il 1081 tutte le sue terre alla Chiesa, divenendone proprietaria *pro tempore* e feudataria della Chiesa<sup>135</sup>. Ormai non era più il tempo di un cristianesimo ripiegato su se stesso, chiuso nei suoi esercizi di perfezione, ma si cercava di divenire tramite di Dio per il prossimo, si agiva insomma sempre più in un’ottica di missione.

<sup>134</sup> Confronta per questo anche la concezione della guerra in Rangerio: SEVERINO, *La Vita metrica di Anselmo da Lucca*, cit., p. 235 nota 52 e p. 235.

<sup>135</sup> GOLINELLI, *Matilde e i Canossa*, cit., pp. 233-234.