

Introduzione, *Lasciti e altre eredità**

Riccardo Fedriga

1. Caritas in varietate

Nell'ambito della riflessione sul passato e sulle sue ricostruzioni, riprese e riscritture, parlare di eredità significa spesso evocare molto più che un concetto funzionale a un uso strumentale o a una serie, più o meno ordinata, di oggetti dell'indagine storica. Eredità è, al contempo, un lascito del passato, una fonte e uno stimolo dai confini più o meno aperti a farsene carico, a raccoglierne l'esempio, a non disperderne quello che si reputa essere il valore, raccogliendo piuttosto la *lectio* e a proseguirla, in base alle assunzioni, ontologiche epistemologiche etc., che si ritiene doveroso, conveniente, o anche semplicemente di buon senso, tramandare in una o più direzioni. Letto in questo senso, un lascito è l'eredità che, per mezzo di una o più tradizioni, si riceve e si trasmette ai tempi, e agli eredi, a venire. Non diversamente dai testi che ne rendono presente il pensiero, le testimonianze di tale eredità, qualora si rivelino feconde e non siano semplici celebrazioni, sono funzionali tanto a produrre memoria, attraverso le letture che si stratificano e si intrecciano nel succedersi della concreta storicità delle letture, quanto a giustificare la coerenza delle interpretazioni che, chi si fa erede del lascito intellettuale, ritiene marche di uno stile inteso come norma costitutiva dei propri criteri di oggettività¹. L'eredità è sia il contenuto fondamentale sia l'intreccio delle tradizioni; in questo senso essa non si limita alla tra-

* Il presente volume esce con la collaborazione della IAAS (International Association for Anselm Studies), il curatore è grato a Ian Logan e al Direttivo della associazione per l'autorevole sostegno intellettuale. Si ringraziano inoltre Gianmarco Bisogno, Diego Donna e Roberto Limonta per l'aiuto e il fruttuoso scambio di idee. Ogni imprecisione o errore è ovviamente da attribuirsi al curatore.

¹ I. Hacking, *Style for Historians and Philosophers*, in *Historical Ontology*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004, pp. 178-181: «My study is a continuation of Kant's project of explaining how objectivity is possible. He proposed preconditions for the string of sensation to become objective experience [...]. Kant did not think of scientific reason as a historical and collective product. We do. My styles of reasoning, eminently public, are part of what we need to understand what we mean by objectivity. This is not because styles are objective (that is, that we have found the best impartial ways to get at truth), but because they have settled what is to be objective (truths of certain sorts are what we obtain by conducting certain sort of investigations, answering to certain standards)».

dizione ma comprende la novità dei metodi di indagine che rendono possibile costituire *quel* contenuto, di cui si fa esperienza nel nostro regime di temporalità, determinandolo come oggetto storiografico.

In questo volume offriamo al lettore una selezione di alcune interpretazioni (talvolta le sovrinterpretazioni e gli usi) che dell'eredità di Anselmo d'Aosta (1033-1109) sono stati fatti a partire dai primi decenni del secolo scorso per giungere sino quasi ai nostri giorni. Gli interventi che seguono contribuiscono pertanto al tentativo di rileggere al plurale le categorie di tradizione e innovazione alla luce dell'assunzione di responsabilità, scientifica ed etica, che, dall'interno dei suoi ineludibili presupposti e schemi concettuali, ogni ambito della ricerca scientifica porta con sé. Tali presupposti, e alle volte pregiudizi, si rivelano proprio nelle condizioni di negoziabilità che rendono possibile (così come vietano) il dialogo tra le tradizioni, a partire da quella con il passato per giungere a quelle tra ambiti disciplinari, distanze e confini geoculturali propri delle tradizioni che si aprono sulla realtà storicamente determinata. Intento di questo lavoro è anche mostrare come l'eredità intellettuale non sia di stretta pertinenza ed esclusiva appartenenza di una "Tradizione" erta a difesa di una verità primigenia che si rivela poi sempre costruita a posteriori, quanto fornire uno strumento utile all'intreccio, pluridisciplinare e aperto, grazie al quale tradizioni e innovazioni non siano moniste ma possano dialogare a partire da una serie di norme socialmente condivise. Si tratta di una concezione che opera attraverso la messa in rilievo dei modi sotto i quali, nella prospettiva storica, si costituiscono gli oggetti specifici e aperti dei differenti ambiti ricerca, e se ne condividono proprietà comuni, a partire non tanto da similitudini previste, se non preconcelte, quanto proprio dalle differenze rilevate.

Nella prospettiva di una tradizione storica intesa come oggetto dinamico, aperto e reattivo di fronte alle esigenze teoretiche che incontra, si fa così strada una concezione aperta, "fluida" e non lineare dei metodi e degli oggetti stessi dell'indagine storiografica. In questo senso la parola "tradizione" non andrà necessariamente associata a un lessico dello Spirito fatto di un lungo elenco di maiuscole (Verità, Filosofia Perenne, Assoluto, Prova Ontologica) ma a una serie storica di tradizioni testuali, letterarie, esegetiche. Compresa all'interno del paradigma di pensiero nel quale sono sorte e si muovono, esse rimandano a problemi filosofici, teologici, religiosi concreti. L'approccio verso l'alterità non lineare del passato ren-

The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of Le Bec and his students Anselm and Ralph

Bernd Goebel

*Monastic schools such as Le Bec played a major role in the making of systematic and even philosophical theology in the middle ages. While the monastic life is regarded as a continued experience in learning in the Benedictine tradition, institutional schools are not essential to it and monks often had to justify their engaging in teaching and theology over and above the study of the Bible. After sketching the problem with a special focus on Anselm, I take a look at the genesis and rise of the school of Le Bec following the arrival of Lanfranc, and give a short outline of what we can gather about him as a teacher. I then turn to Ralph of Battle, one of Lanfranc's closest associates and a notable theologian in his own right, and explore his relation to Anselm. His recently edited *De inquirente et respondente* provides us with a vivid image of what teaching on an advanced level could have been like at a monastic school in the Lanfrancian tradition. In this dialogue, Ralph endeavours to adjust the discussion of theological topics to the spiritual commitments of master and disciple alike, in what may be termed a thoroughly "altruistic" model of teaching and learning, and aims to demonstrate how speculative theology and the monastic life are not only compatible with each other, but complement each other in important ways.*

Keywords: *Education, Monastic Schools, Monastic Learning, Monologion, Theology.*

1. *Learning and the monastic life*

The "regular" life of a Benedictine monk has a primarily eschatological goal. It is a form of existence designed to cultivate a desire for perfect happiness through communion with the divine. And it is meant to ensure that this desire will come true after one's physical death¹. At its core is a "devotion to heaven"² with the monastic community regarded as an anticipation of the heavenly life. Like

* I am grateful to Toivo Holopainen and Samu Niskanen for commenting on this paper, and to Riccardo Fedriga for encouraging me to write it.

¹ Cfr. *Benedicti Regula*, in particular Prologue, 17-21; 42-44; ed. R. Hanslik, CSEL 75, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960, p. 4; 8.

² J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Cerf, troisième édition corrigée, 1990, pp. 55; 67.

almost everything else, teaching, learning and the activities of the intellect quite generally, are placed in the service of and seen as subordinate to that ultimate goal. The monastic literature, accordingly, is for the most part of a practical, personal and edifying nature. Its more theological works mainly concern the historical and allegorical interpretation of the Bible, whilst theological or even philosophical speculation, if it is entered into at all, is not pursued for its own sake. Generally speaking, «the monks like writings that deal with facts, with experiences rather than with ideas»³. If there is an intrinsic value to knowledge, it certainly was not easy to recognize for a medieval monk. Any literary output from the cloisters was supposed to be either necessary or useful – useful, that is, for one's own or at least one other person's attainment of their ultimate goal. The desire to ponder things that are ultimately useless to know, by contrast, was regarded as the essence of *curiositas* – an intellectual vice of which the *Liber Anselmi de humanis moribus*, for instance, distinguishes no less than sixteen different kinds⁴. While virtue and pleasure are regarded by Anselm as intrinsic goods, knowledge is not⁵. Even knowledge of God is only prayed for insofar as it is expedient⁶. Monastic literary production was supposed to satisfy the requirements of humility and simplicity, although a more exalted style was deemed acceptable with devotional texts, in letters or in hagiography. If we add to this the reverence towards the past so characteristic of the monastic sphere, in particular of the doctrines of the Church Fathers captured in the *sententiae* and their exegesis of the Bible, we seem to get a fairly low *a priori* probability of innovation with regard to systematic theological thinking, let alone rational theology, within these bounds.

And yet the work of Anselm of Le Bec and Canterbury seems to belie these expectations in a rather spectacular way. An expo-

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ Pseudo-Anselm (Boso of Montivilliers?), *Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* 26, ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, in *Iid.* (eds.), *Memorials of Saint Anselm*, ABMA 1, London, Oxford University Press, 1969, p. 47: «Curiositas est studium perscrutandi ea quae scire nulla est utilitas. Huius autem sedecim sunt genera [...]».

⁵ Cf. Anselm of Canterbury, *De casu diaboli* 12, ed. F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, vol. 1, Seckau, Abtei Seckau, 1938, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1984², p. 255; Alexander of Canterbury, *Dicta Anselmi* IV, ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, in *Iid.* (eds.), *Memorials of Saint Anselm*, cit., p. 122.

⁶ Cfr. Anselm of Canterbury, *Proslogion* 2, ed. F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, vol. 1, cit., p. 101: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus».

Anselm's Conception of God's Omnipotence

Ian Logan

This paper is focused on a systematic analysis of the Anselmian concept of omnipotence. Starting from a reading of Anselmian sources (from Monologion to Cur Deus Homo) and, in a continuous dialogue with contemporary interpretations, it is shown what Anselm means by divine omnipotence. Through the analysis of Anselm's language and logic the paper reconstructs the history of the term and its particular meaning within the writings of the archbishop of Canterbury. Anselm's account of omnipotence, the author notes, differs from the previous tradition because it is not based on the idea that God can do everything.

Keywords: Anselm, Monologion, Proslogion, Cur Deus Homo, divine omnipotence, God.

1. Introduction

In this paper, I focus on one particular attribute of God, omnipotence, and attempt to show how Anselm's conception of this attribute can lead us to a fuller understanding of its meaning. In doing this I hope to be able to indicate some of the implications of the Anselmian way of conceiving of God as «that than which nothing greater can be thought» [X]¹. I will proceed by reviewing Anselm's use of the concept of omnipotence in his writings and show how he resolves the linguistic and logical difficulties associated with this term. I will then present a set of distinctions concerning power² and omnipotence that, I believe, underpins Anselm's understanding, and which I consider fundamental to clarifying the meaning of omnipotence more generally³. Finally, in the light of these distinctions, I will offer a brief outline of an Anselmian defence of God's

¹ I use the following abbreviations: X for «that than which nothing greater can be thought»; Q for «God is whatever it is better to be than not to be»; Qc for «whatever it is better to be than not to be»; M for *Monologion*; P for *Proslogion*; CDH for *Cur Deus Homo*.

² For the purposes of this paper I take "power" generally to refer to the ability (realised or not) to perform an action. I leave aside any wider discussion of the relation between dispositions, abilities and powers that forms part of contemporary metaphysics of powers.

³ The distinctions are: Apower (absolute power – omnipotence as understood by Anselm); Lpower (power that lacks Apower); Rpower (relative power); Npower (negative power); Epower (extraordinary power). By Apower, I am *not* referring to *potentia absoluta* as conceived in the scholastic tradition. Discussion of the relation of *potentia absoluta* and *poten-*

omnipotence against a particularly important set of objections: the self-limiting paradoxes.

2. *Omnipotence in Anselm*

The terms, *omnipotens* and *omnipotentia*, including their variants, occur 177 times in Anselm's writings: 31 times in his speculative philosophical and theological works, 14 times in his prayers and meditations, and 132 times in his letters⁴. In what follows I will look at the three speculative works with the fullest discussion of omnipotence, *Monologion* [M], *Proslogion* [P] and *Cur Deus Homo* [CDH], referring to other texts where necessary.

Having introduced the notion of omnipotence at the beginning of M1, Anselm writes in M15 that it is necessarily the case that the supreme being is «living, wise, powerful and omnipotent, true, just, blessed, eternal»⁵. Here he seeks to identify non-relational ways of designating God⁶, since even the relational language of *summum omnium* and *maior omnibus* does not address God's essence. If nothing else existed then God would not be *summum omnium* or *maior omnibus*, but His essence would be the same. Such language cannot capture what God is, «that essence which is in every way greater and better than whatever is not what it is». On the other hand, non-relational terms can be predicated of God precisely because they instantiate the principle that the supreme being is «whatever it is absolutely better for it to be than for it not to be [*absolute melius est quam non ipsum*]». (This is what Anselm means when he employs the Q principle: «God is whatever it is better to be than not to be»).

The above list, «living», «wise», etc., is potentially misleading, since it seems to suggest that such terms applied to God must be positive. But non-relational terms can be either positive or negative. They come in pairs, a term and its negation. But, just one of them can be attributed to God. Thus, given the pair material and immate-

tia ordinata lies outside the scope of this paper, as does a systematic treatment of the relation of *posse* and *velle*.

⁴ In addition, the terms occur 27 times in 20 other letters, not from Anselm, but included in the collection. The terms *potens/potentia* and their derivatives occur even more frequently in Anselm's non-epistolary writings (79 times) but seldom in his letters (10 times).

⁵ All translations from the writings of Anselm are my own.

⁶ In fact, he does not mention the word «God» until the final chapter of the *Monologion*.

Anselmo d'Aosta e la fecondità filosofica di una prospettiva teologica

Roberto Di Ceglie

In this essay, I offer at first a succinct overview of how, in the last decades, scholars of Anselm treated the relationship between philosophy and theology in his thought. Then I argue that it is Anselm's theological perspective – i.e., the fact that faith shaped his whole life, including the intellectual activity – that allowed him to develop a rigorous and original philosophical reflection.

Keywords: Faith, Intellect, Monologion, Proslogion, Reason.

1. Introduzione

In questo articolo intendo in primo luogo offrire una succinta panoramica di come gli studiosi di Anselmo, nel mondo di lingua inglese degli ultimi decenni, hanno inteso la relazione tra filosofia e teologia nel suo pensiero. In secondo luogo, intendo presentare la mia tesi, ossia che è proprio la prospettiva teologica di Anselmo – il fatto che la fede plasmi la sua intera vita, inclusa l'attività intellettuale – a metterlo in condizione di sviluppare una riflessione filosofica rigorosa e originale¹.

Intendo svolgere questo compito focalizzando la mia attenzione soprattutto sull'*unum argumentum*². Questo però non significa che quanto sostengo non valga per il pensiero teologico-naturale di Anselmo più in generale. Al contrario, considerata la continuità tra *Monologion* e *Proslogion*³, quanto dirò può applicarsi anche agli argomenti presentati nel *Monologion*. Se focalizzo la mia attenzione sull'*unum argumentum*, quindi, ciò è dovuto al fatto che, a differenza del *Monologion*, nel *Proslogion* si enfatizza l'attenzione sul rappor-

¹ Per "filosofica", in quanto opposta a "teologica", intendo una riflessione che si spinga dovunque la ragione conduca. Ovviamente, questo potrebbe sembrare non applicarsi del tutto appropriatamente a un pensatore cristiano. In ogni caso, una simile definizione dell'attività filosofica mi consente di enfatizzare un aspetto effettivamente presente nel pensiero di Anselmo, ossia il suo argomentare libero da ogni forma di autorità, fede inclusa.

² Userò questa espressione e non quella di "argomento ontologico", giacché, come è noto, quest'ultima rischia di proiettare sul pensiero di Anselmo interessi e prospettive proprie della riflessione moderna. Vedi nota 5.

³ Vedi note 16 ss.

to tra fede e ragione e questo consente di sviluppare la mia tesi che riguarda per l'appunto l'interesse teologico di Anselmo in relazione alla sua riflessione filosofica⁴.

2. Interpretazioni del rapporto che Anselmo stabilisce tra filosofia e teologia

In questa prima parte, intendo concentrare l'attenzione su varie interpretazioni dell'*unum argumentum*, che lo intendono o come teologico o come filosofico. In altri termini, gli interpreti che richiamerò hanno visto nell'argomento in questione o un'impresa tesa a esplorare i contenuti della fede oppure un'iniziativa della pura ragione finalizzata a provare l'esistenza di Dio dinanzi a credenti e soprattutto non-credenti.

Tra le letture di carattere teologico, quella di K. Barth è usualmente riconosciuta come la più rappresentativa. A suo avviso, Anselmo basò il suo noto argomento sul nome rivelato di Dio, e non su un concetto suggerito dall'attività razionale: «Anselmo non ha ritenuto questa designazione di Dio un teologumeno non impegnativo oppure un elemento di una generica conoscenza umana di Dio, ma una proposizione di fede. [...] Se dà a Dio un nome, non fa questo come un qualsiasi essere si forma un'idea di un qualsiasi altro essere, ma come una creatura che sta dinanzi al suo Creatore»⁵. Seguendo Barth, A. Stolz ha riletto l'intero *Proslogion* come un'opera di teologia mistica. A suo avviso, l'espressione «*fides quaerens intellectum*» sta per un tentativo di conseguire una conoscenza di Dio attraverso la comprensione di quanto la fede dice di lui. Stolz giunge così a sostenere che «nulla è più assurdo che vedere un filosofo nell'autore del *Proslogion*»⁶.

⁴ Nel corso di questo articolo userò le parole «ragione» (*ratio*) e «intelletto» (*intellectus*) intercambiabilmente, sebbene Anselmo, come è noto, le utilizzi diversamente. Ma la distinzione di Anselmo, ai fini della mia riflessione, non ha importanza. Intenderò dunque sia «ragione» che «intelletto» come l'attività intellettuale in quanto opposta all'atto di fede.

⁵ K. Barth, *Filosofia e rivelazione* (1931), a cura di V. Vinay, Milano, Silva, 1965, pp. 112 ss. Sulla base di questa interpretazione teologica, Barth esclude che ci si possa riferire all'argomento di Anselmo come "ontologico". Più di recente, J.L. Marion ha ripreso questa posizione, sottolineando la distanza tra l'argomento anselmiano e l'argomento ontologico in quanto definito da Kant. Si veda J.L. Marion, *Is the Ontological Argument Ontological?*, «Journal of the History of Philosophy», 30 (1992), p. 203.

⁶ A. Stolz, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, «Catholica», 2 (1933), p. 22.

Il primo dei moderni? Henri de Lubac, Yves Congar e Marie-Dominique Chenu sul posto di Anselmo nella storia della teologia

Riccardo Saccenti

The figure of Anselm of Canterbury is a veritable crossroad in the theological debate at the mid of the Twentieth Century. Within the Catholic milieu, particularly the French-speaking one, the understanding of the historical relevance of the archbishop of Canterbury and his theological account became essential to define the features of the development of Theology in the Late Middle Ages and throughout Modern Age. More in detail, Henri de Lubac, Yves Congar and Marie-Dominique Chenu provided three different interpretations of Anselm's historical legacy. While Lubac initially considered the author of the Proslogion as the break-point between the "mystical" theology and the "dialectic" theology, Congar and Chenu stressed the more complex palace of Anselm within the late Eleventh and Early Twelfth-Century theological debate.

Keywords: Nature of Theology, History of Theology, Christian theological Tradition, Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Nouvelle théologie.

Nel 1971 il teologo svizzero Henri Bouillard fissava la specificità del discorso teologico che si radica su una intelligenza di quella fede che è attestata, nei suoi contenuti, dalla rivelazione biblica. Guardando alla tradizione teologica, Bouillard sottolineava come non potessero essere accettabili prove filosofiche dell'esistenza di Dio, quanto piuttosto fosse opportuno recuperare un argomentare teologico capace di comprendere, nella luce della certezza della fede, la verità dell'affermazione dell'esistenza di Dio. Il paradigma di questo approccio, fondato sulla centralità dell'*intellectus fidei*, era espressamente identificato in Anselmo di Canterbury e nella sua opera teologica che nel corso del XX secolo era divenuta il termine di confronto per numerosi teologi cristiani, a partire da Karl Barth¹. Dall'arcivescovo di Can-

¹ Bouillard chiarisce questo punto nel suo lavoro sulla teologia di Karl Barth, per poi riprenderlo in scritti successivi. Cfr. H. Bouillard, *Karl Barth*, t. 3, *Parole de Dieu et existence humaine, Deuxième partie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 129. Per Bouillard l'importanza di Anselmo si iscrive sul piano dello statuto del discorso teologico e sulla capacità di delineare la peculiarità di una intelligenza della fede che si fonda su una rimodulazione del rapporto fra rivelazione ed esperienza. Su questo si vedano B. Lucchesi, *La logique de la foi et la sagesse*

terbury diventava essenziale recuperare un rapporto fra discorso razionale e dato di fede capace di riposizionare la teologia nel quadro della cultura contemporanea e questo perché, a giudizio del teologo svizzero, nel sapere teologico: «c'est l'objet de la foi qu'il s'agit de comprendre, mais on ne peut le comprendre qu'au sein d'un acte de foi, au sein d'une foi ferme et vécue»².

Il riemergere dell'antico adagio *fides quaerens intellectum*, rimodulato dentro il contesto di un dibattito sullo statuto della teologia che affonda le radici nella crisi di fine XIX secolo, rappresenta un tratto qualificante di alcuni dei filoni più rilevanti della riflessione anche all'interno del cattolicesimo, soprattutto di lingua francese. Dentro quella che, a partire dalla enciclica *Humani generis* (1950), viene etichettata come "nouvelle théologie", la figura e gli scritti di Anselmo rappresentano un importante termine di confronto e soprattutto sono il punto di partenza di una valutazione del ruolo dell'arcivescovo di Canterbury nello sviluppo del pensiero teologico. Un dibattito, quest'ultimo, che se assume le forme di una discussione storica, svela quelle che sono alcune delle maggiori linee di sviluppo della teologia cattolica in un arco cronologico che, dagli anni che immediatamente precedono il secondo conflitto mondiale arriva alle soglie del Concilio Vaticano II. Ripercorrere il modo in cui attorno ad Anselmo ruotano alcune delle riflessioni di tre fra i maggiori teologi di questo periodo, e cioè Henri de Lubac, Yves Congar e Marie-Dominique Chenu, consente di valutare l'importanza dell'eredità anselmiana per la teologia cattolica francofona alla metà del XX secolo e al tempo stesso permette di mettere a fuoco una pluralità di orientamenti teologici accomunati però dall'esigenza di un confronto con i grandi nodi della *traditio* teologica cristiana.

mystique, «Recherches de Science Religieuse», 97 (2009), pp. 195-209; P. Min-Taeg Han, *Révélation et expérience. La connaissance naturelle de Dieu chez Henri Bouillard*, «Transversalités», 109 (2009), pp. 159-170; M. Castro, *Henri Bouillard et les théologies contemporaines*, «Gregorianum», 91 (2010), pp. 460-477. Su Bouillard si vedano J. Doré, *Théologie et philosophie chez Henri Bouillard*, «Nouvelle revue théologique», 177 (1995), pp. 801-820; J.-M. Glé, *La vie et l'oeuvre d'Henri Bouillard*, «Transversalités», 109 (2009), pp. 149-158; C. Geffré, *La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard*, «Recherches de Science Religieuse», 97 (2009), pp. 211-222.

² H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit*, Paris, Aubier- Montaigne, 1971, p. 19.

Fuga saeculi. Spiritualità monastica e crisi di civiltà nel pensiero tedesco del primo Novecento

Roberto Limonta

In opposition to the mainstream of a contemporary thought defined as individualist and critical against the traditional values of Western Civilization, on one side, and to the reactionary recovery of a fake image of the Middle Ages, on the other side, some authors of the early twentieth century belonging to the German language area found in the monastic spirituality and the medieval theological traditions the source for thinking a new kind of society. Aim of this paper is, therefore, to focus authors like Paul Landsberg, Hugo Ball, Martin Heidegger, Romano Guardini, to show the crucial role of this philosophical tradition and his topics in the discussions about a reformation of the contemporary society and a rethinking of some principles of the Western Civilization.

Keywords: Middle Ages, Medieval Theology, Kulturkrise, Hugo Ball, Paul Landsberg, Martin Heidegger, Romano Guardini.

*Qui, saecularem habitum deserens, ad ecclesiastica
officia venire festinat, mutare vult saeculum, non relinquere*

Gregorio Magno, *Epistulae*, II, 62

Nell'agosto del 1919 Martin Heidegger progetta un corso all'università di Friburgo – che poi non terrà – su *I fondamenti filosofici della mistica medievale*; nel semestre invernale 1920/1921 tiene una *Introduzione alla fenomenologia della religione*, seguita nel semestre estivo dalle lezioni su *Agostino e il neoplatonismo*; nel frattempo legge e raccoglie appunti su fonti medievali (Bernardo di Chiaravalle, Meister Eckhart, Tommaso di Kempfen) e studiosi di filosofia della religione. Del 1922 è l'opera di Paul Ludwig Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*¹; tre edizioni vanno rapidamente esaurite mentre il libro raccoglie il consenso di intellettuali come Hermann Hesse²

¹ Quello di Landsberg è solo un esempio della letteratura politica in lingua tedesca ispirata al medioevo: basti pensare a *Der Katholizismus in Deutschland* dello storico Hermann Hefele o ad Alois Dempf (*Sacrum imperium: Geschichts und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München, 1929).

² Hesse giudica il libro «l'opera più valida scritta da un esponente della gioventù tedesca d'oggi – destinata ad imporsi ben presto come bandiera d'una innumerevole schiera di

(che pubblicherà *Narziß und Goldmund* nel 1930) e Romano Guardini che nello stesso anno apre le lezioni all'università di Bonn con una prolusione su *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*³, mentre Hugo Ball, che aveva fondato il Cabaret Voltaire e firmato il primo manifesto del surrealismo, pubblica l'anno dopo *Byzantinisches Christentum*, raccolta di meditazioni sulla patristica altomedievale. Del 1931 è il *Fides quarens intellectum* di Karl Barth, mentre negli stessi anni Ernst Bloch lavora a una conferenza su *Avicenna und die Aristotelische Linke* per sostenere il proprio progetto di utopia politica con la ricostruzione di una Scolastica orientale legata ad autori "eterodossi" del basso medioevo.

L'elenco è sufficientemente eterogeneo da scoraggiare facili analogie. Da Heidegger a Ball, si tratta di autori che, per fonti e contesti di riferimento, difficilmente potrebbero essere compresi (o si riconoscerebbero) in una corrente di pensiero unitaria. È piuttosto nel modo di "costruire" il proprio medioevo – inteso come oggetto storiografico più che storico, determinato a priori dalle esigenze teoriche che lo hanno determinato – e nel modo di rapportarvisi che si possono registrare elementi interessanti di continuità. Rifacendoci alla distinzione di Eco tra *uso* e *interpretazione* dei testi⁴, si può dire che questi autori scelgano e interpretino in modi diversi le fonti medievali ma ne facciano uso in modo analogo, facendo del proprio medievalismo lo strumento per la costruzione di filosofie della storia, utopie sociali e ucronie contro la modernità⁵.

seguaci», *Vivos voco. Zeitschrift für neues Deutschtum*, 1922, 3, pp. 66-68, cit. in G. Caronello, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg. Ipotesi di contestualizzazione storico-concettuale*, in M. Nicoletti, S. Zucal, F. Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare: il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

³ Per una panoramica sui rapporti tra Guardini e la teologia di Anselmo, cfr. E. De Gaál, *St. Anselm of Canterbury and Romano Guardini*, «The Saint Anselm Journal», 2.1 (2004), pp. 30-41.

⁴ Cfr. soprattutto U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979, pp. 59-60 e il cap. I di *Id.*, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

⁵ Sul medievalismo la bibliografia è vasta e in continuo aggiornamento. Per una panoramica sulla questione si vedano: T. Di Carpegna, R. Facchini (a cura di), *Medievalismi italiani (secoli XIX-XXI)*, Roma, Gangemi, 2019; *Id.*, *Medioevo militante: la politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Torino, Einaudi, 2011; R. Fedriga, *Ricostruzione storica e traduzione filosofica. Un dibattito di storia delle idee*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 111 (2009), pp. 483-504; G. Sergi, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma, Donzelli, 2005; *Id.*, *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli, Liguori, 2010; R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991; U. Eco, *Dieci modi di sognare il medioevo*, «Quaderni medievali», 21 (1986), pp. 187-200.

L'eredità del platonismo medievale nel pensiero di Pavel Florenskij tra uso e sovrainterpretazione storica

Alessandro Gatta

Aim of this article is show how the legacy of Anselm's thought, and more extensively of high medieval monastic philosophy, acts on the mature development of Pavel Florenskij's thought; at the same time, we intend to frame Florenskij's philosophy in a wider context of rebirth of medieval studies in XX century's Europe. In such a way we would affirm that the Russian philosopher is an essential part of the historical process of self-awareness of a civilization which is firmly rooted, according to Florenskij, in Medieval Platonism, assumed as a model of a philosophical conception, of which Florenskij himself is heir and witness.

Keywords: Platonismo medievale, Anselmo d'Aosta, Imieslávie, Florenskij, Storia della Spiritualità.

1. Il monachesimo alla base della storia nazionale russa

Che cosa ha rappresentato il Medioevo per Pavel Florenskij¹? Quando ci poniamo questa domanda, non possiamo fare a meno di considerare, in via preliminare, che è in questione la vita di un sacerdote del culto ortodosso, formatosi all'accademia teologica di Mosca e cresciuto spiritualmente all'ombra del monastero di Sergiev Posad, cuore della spiritualità monastica della Russia ortodossa. Non è possibile dunque interpretare riduttivamente questo fatto come una nota meramente biografica, in quanto l'esperienza monastica ortodossa deve alla tradizione medievale molto della sua identità storica e spirituale. Non può essere quindi sottovalutato il fatto che Padre Pavel, nel momento in cui decide di vestire l'abito sacerdotale², si

¹ L'articolo si propone una prima ricognizione del ruolo di Florenskij, e più in generale della cultura ortodossa russa, nella rinascita medievalista, che in questo caso usa il modello monastico di Anselmo d'Aosta, tra Ottocento e Novecento. Per questo motivo quello che si verrà delineando in queste pagine è più un abbozzo di mappa geoculturale che non una esauriente disamina critica del medievalismo russo del Novecento, la quale richiederebbe ben altro spazio. Rimandiamo dunque a studi critici di settore per una bibliografia esauriente dei molti temi e autori qui presentati. Per un inquadramento generale della figura di Florenskij si vedano N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, EDB, 1997; Id., *Pavel A. Florenskij*, Brescia, Morcelliana, 2004.

² Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937) si iscrive alla Facoltà teologica di Mosca nel 1908; sarà ordinato sacerdote due anni dopo.

cala nel fiume di una tradizione secolare che concepisce il Medioevo come il punto più alto della speculazione teologica e come periodo storico nel quale la vita della Chiesa conosce, nel moltiplicarsi dei monasteri, la sua espressione più florida. La tradizione monastico-medievale russa, caratterizzata dal silenzio, dalla preghiera e dal lavoro, pratico e intellettuale, ha nella *lavra* di Sergiev Posad il suo tesoro spirituale e artistico più significativo. Fondato da San Sergio di Radonež e a lui intitolato, questo complesso di monasteri è stato, di fatto, uno dei centri più importanti della Russia moscovita fin dai suoi albori, e la sua importanza per la formazione teologica del clero rimase immutata fino all'epoca di Florenskij. È negli anni della Russia sovietica che Florenskij viene nominato responsabile per la salvaguardia dei monumenti di quel luogo sacro, incarico che gli permetterà di approfondire i suoi studi sull'arte e la liturgia: dal lavoro nella *lavra* di Sergiev Posad uscirà uno dei suoi saggi più noti, *Iconostasi*³, centrato su una ripresa e reinterpretazione dell'arte medievale, in particolare una sorta di apologia della pittura di icone, che procede di pari passo con il rifiuto dell'arte prospettica, individuata come strumento fallace di rappresentazione del *reale*. La differenza negli schemi concettuali, percettivi e rappresentativi che soggiacciono all'una e all'altra forma di rappresentazione costituiscono, per Florenskij, un segno e un sintomo di una profonda differenza nel modo di intendere la realtà: da una parte una visione attenta alla ri-produzione del reale e alla semplice mimesi del visibile, dall'altra una trasfigurazione simbolica capace di decifrare la filigrana spirituale di cui per il teologo russo è intessuta la real-

³ P.A. Florenskij, *Iconostasi. Saggio sull'icona*, Milano, Edizioni Medusa, 2008. Per i temi estetici, centrali nella teologia di Florenskij, si vedano anche P.A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Roma, Gangemi Editore, 2003 e Id, *La mistica e l'anima russa*, Milano, San Paolo, 2006. Ne *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, in particolare, Florenskij si propone di smascherare l'arte prospettica, mostrando come la pretesa che, in arte, essa sia il miglior modo di rappresentare il reale costituisca in verità un'illusione. L'arte medievale, come quella di Giotto, e ancor più la pittura di icone, rifiutano la prospettiva perché alla loro base c'è l'idea che la verità (il *reale*) sia qualcosa di più complesso del mero schema prospettico. Questo è figlio di una concezione astratta e matematizzante della realtà, mentre la verità delle cose è, per Florenskij, *oltre* gli assiomi del razionalismo, e quindi *oltre* gli schemi della prospettiva: è per questo che l'icona può accogliere, contemporaneamente, più piani distinti dal punto di vista spaziale. E lo stesso vale ovviamente per la pittura del Medioevo. Su questi temi si vedano V. Byčkov, *Estetičeskij lik bytija (Umozrenija Pavla Florenskogo)* [Il volto estetico dell'essere. Le intuizioni di Pavel Florenskij], Moskva, Znanie, 1990; R. Salizzoni, *Icone e quadrati come immagini del mondo della vita*, in G. Lingua (a cura di), *Icone e Avanguardie. Percorsi dell'immagine in Russia*, Torino, Zamorani, 1999, pp. 129-30; C. Cantelli, *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, Palermo, Aesthetica, 2011.

Il mito della caduta degli angeli ribelli nel Cur Deus homo. Analisi e osservazioni a margine di Elaborazione del Mito di H. Blumenberg

Giovanni Basile

The path that we will propose will be to show how Anselmo d'Aosta, in front of the choice on the convenience between myth and dogma, seems to address the myth. Along the article we will explain why this choice and how Anselmo arrives and present it. To do this we will focus mainly on the textual and hermeneutical analysis of the Cur Deus homo and then let ourselves be tempted by the provocations that Hans Blumenberg proposed in his text Elaborazione del mito precisely on this question.

Keyword: *Anselm, Blumenberg, Myth, Dogma, Hermeneutics.*

1. *Premessa*

Può una narrazione mitica rivelarsi utile per la comprensione di un mistero della fede cristiana? Semplicisticamente si potrebbe rispondere di sì, se non altro per la chiara presenza del linguaggio mitico-simbolico nei brani biblici¹ e nei testi dei Padri della Chiesa². La domanda però, nonostante queste considerazioni, resterebbe irrisolta se cancellando dalla questione iniziale, "mistero della fede cristiana", inserissimo "dogma". Comprendiamo adesso che quella iniziale risposta positiva, pur avendo in sé un fondo di verità, ci apre ad un problema di non poco conto per chi dovesse trovarsi a scegliere, per esempio, tra un mito e un dogma per l'esposizione di un mistero di fede. Il percorso che proporremo sarà quello di mostrare come un dottore della chiesa, Anselmo d'Aosta, innanzi alla scelta sulla convenienza tra il mito ed il dogma, pare rivolgersi al mito. Lungo l'articolo spiegheremo il perché di questa scelta e come Anselmo vi arrivi e la presenti. Per far questo ci soffermeremo principalmente sull'analisi testuale ed ermeneutica del *Cur*

¹ A. Minissale, *Alle origini dell'universo e dell'uomo (Genesi 1-11)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002.

² Atanasio, *L'incarnazione del Verbo*, introduzione, note e trad. it. a cura di E. Bellini, Roma, Città Nuova, 2005.

*Deus homo*³ per poi lasciarci tentare dalle provocazioni che il filosofo tedesco Hans Blumenberg ha proposto nel suo testo *Elaborazione del mito*⁴ proprio su questa questione. Le indagini blumenberghiane ci aprono infatti alla risoluzione della nostra domanda iniziale: può un mito essere utile per la comprensione e la comunicazione di un mistero della fede? L'utilità di questo lavoro sarà quella di consegnare il percorso ermeneutico presente nel *CDH* attraversando però uno spazio poco sviluppato nelle trattazioni su quest'opera: l'utilizzo del linguaggio simbolico-mitico come mezzo e strumento di comunicazione. Sposando pienamente la linea proposta da questo volume, proponiamo una lettura rinnovata di Anselmo e del suo genio ermeneutico. Per far questo ci occuperemo in modo particolare, dandone una interpretazione plausibile, dei capitoli XV-XVIII del Libro Primo, i più lunghi dell'opera, entro i quali è narrato il mito della "caduta" degli angeli ribelli. Scopriremo che Anselmo troverà utile per l'intento del suo trattato, riprendere un racconto dai tratti esplicitamente mitologici per condurre i suoi interlocutori al senso del perché dell'incarnazione del Verbo Divino. In questo lavoro, ci chiederemo essenzialmente due cose. La prima: cosa ci fa un racconto mitico all'interno della narrazione di un mistero di fede? La seconda: è utile un racconto mitico? Per rendere chiari questi passaggi percorreremo due tappe. Prima evidenzieremo l'intento e l'interlocutore del primo libro dell'opera, poi faremo emergere il lavoro ermeneutico racchiuso nella narrazione della caduta angelica servendoci delle provocazioni ermeneutiche di H. Blumenberg.

2. *L'interlocutore e l'intento del CDH*

Credo possa essere utile iniziare dal testo per fare emergere come sin da subito si delinei l'interlocutore anselmiano a cui è rivolto questo primo libro del *CDH*.

³ Le fonti latine consultate sono: J.P. Migne, *Patrologia Latina*, tt. 158 e 159: *S. Anselmi Becensis Abbate Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia necton Eadmeri Monachi Historia Novorum et alia opuscula, labore et studio D. Gabrielis Gerberon, Monachi Congregationis S. Mauri, ad mss. fidem espurgata et aucta. Editio nova, opusculis recens editis illustrata*, Lutetiae Parisiorum 1853-1854; F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, Edimburgi 1946-1961. Per la traduzione in lingua italiana utilizzeremo Anselmo D'Aosta, *Perché un Dio uomo?*, a cura di A. Orazzo, Roma, Città Nuova, 2017. Da ora *CDH*, sia nel testo che nelle note.

⁴ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito [Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main, 1979]*, trad. it. di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1991.

L'insopprimibile desiderio della fede di comprendere

Nicola Albanesi

*In this article, the author shows that the starting point of Anselm's philosophy is faith. Referring to the Karl Barth's reading of the *Proslogion* and *Cur Deus Homo*, it is shown how the Anselmian one is a theological reflection. A faith, however, which is not limited to simple belief but which lays the foundation for questions and researches. This article discusses this particular conception of faith and its consequences competing with recent and past interpretations.*

Keywords: *Anselm, Barth, Ontological Argument, Faith.*

1. *Prologo*

Nel Novecento si è assistito ad una vera e propria "rinascita" di interesse della figura di Anselmo¹. I capitoli II-III-IV del *Proslogion* hanno prodotto infinite letture ed hanno appassionato, in animate discussioni, generazioni di studiosi tra i contemporanei, attratti dalla particolarità dell'*argomento ontologico*. Allo stesso modo i capitoli I,11-II,6 del *Cur Deus Homo* hanno avuto un'assiduità di lettura straordinaria per saggiare la significatività della *teoria della soddisfazione* per la sensibilità moderna, nell'attuale panorama culturale.

Gli argomenti "pro" e "contro" Anselmo, generati da vaste discussioni attorno a problemi specifici di filosofia, di teologia, di logica, hanno reso necessario un approccio critico complessivo alla sua figura. Le singole letture, a volte strumentali, a servizio di una tesi, o di una posizione da sostenere all'interno di dibattiti culturali più ampi (come ad esempio le dispute sul modernismo, il dibattito sull'apologetica e sulla teologia naturale, la *querelle* sulla filoso-

¹ Per il termine "rinascita" il riferimento è allo studio di W.L. Gombocz, *Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960*, in «Philosophisches Jahrbuch», 87 (1980), pp. 109-134, che la situa attorno agli anni Sessanta del Novecento. In realtà l'esplosione di studi dedicati ad Anselmo era stata preparata da una prima fase di sviluppo delle ricerche negli anni Trenta, alimentata dal dibattito sulla natura dell'*argomento del Proslogion* a partire dal contributo fondamentale di Karl Barth del 1931. Un amplissimo repertorio bibliografico, selezionato e classificato, in: *International bibliography. Anselm of Canterbury*, a cura di K. Kienzler, in collaborazione con E. Briancesco, W. Frolich, H. Kohlenberger, F. van Fleteren, C. Viola, *Anselm Studies IV*, Lewiston-Queenston-Lampeter, Mellen Press, 1999, che conta ben 3784 titoli, aggiornato a fine 1996.

fia cristiana dei primi tre decenni del Novecento), risultavano essere per loro natura parziali.

Così le accurate ricerche filologiche di F.S. Schmitt², le indagini storiche di R. Southern³, l'immenso materiale prodotto dai Congressi anselmiani ad opera dei più attenti specialisti⁴, hanno preparato una nuova stagione di studi per i medievisti e gli storici del pensiero. E hanno permesso di constatare il carattere riduttivo delle

² Le ricerche filologiche di F.S. Schmitt, svolte dal 1929 al 1954, hanno permesso la pubblicazione dell'edizione critica delle opere e degli scritti di Anselmo: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera omnia*, Seccovii-Romae-Edimburgi, 1938-1961, riedita *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera omnia*, 6 voll., ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt (monachus Grissoviensis O.S.B.), Edimburgi, apud Thomam Nelson et filios, 1946-1961, infine riprodotta in due volumi: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera omnia*, 2 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1968¹, 1984². Su questa edizione: F.S. Schmitt, *Geschichte und Beurteilung der früheren Anselmausgaben*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 65-66 (1954), pp. 90-115; Id., *La nuova edizione delle opere di S. Anselmo d'Aosta*, in *Relazioni e comunicazioni al XXXI Congresso Storico Subalpino*, Torino, s.n., 1956, pp. 947-960; Id., *Intorno all'opera omnia di S. Anselmo d'Aosta*, in «Sophia», 27 (1959), pp. 220-231.

³ Gli studi di R.W. Southern, protrattisi per circa 30 anni, hanno prodotto due grandi biografie. La prima (*Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963) è importante non solo per conoscere la biografia e l'ambiente in cui visse Anselmo, ma anche per ricollocare storicamente il suo pensiero, da cui, secondo il giudizio di Sofia Vanni Rovighi, «ha da imparare anche lo studioso di filosofia» (S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, Laterza, 1987, p. 143). Nella più recente (*Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, trad. it. *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano, Jaka Book, 1998), Southern ancor di più, ricostruendo la biografia di Anselmo, studia i vari influssi che hanno determinato lo sviluppo del suo pensiero e gli effetti prodotti a sua volta nel suo ambiente. Ne risulta un ritratto a tutto tondo di Anselmo e della sua epoca ormai imprescindibile negli studi dedicati.

⁴ Sul rinnovamento degli studi anselmiani per opera dei congressi: P. Gilbert, *Il congresso anselmiano di Aosta*, «Civiltà Cattolica», 3 (1988), pp. 489-491. Il materiale dei maggiori congressi, in larga parte pubblicato, costituisce una vera miniera di informazioni. Le maggiori raccolte di studi: *Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin, 1959; *The Ontological Argument*, a cura di A. Plantinga, London, Macmillan, 1968; *Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1970; *Analecta Anselmiana: Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, 6 voll., a cura di F.S. Schmitt e H. Kohlenberger, Frankfurt, Minerva, 1969-1976; *Anselm Studies. An Occasional Journal. Proceedings of the Saint Anselm Conference 1979*, New York, Kraus International Publications, 1983; *Spicilegium Beccense II. Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, a cura di R. Foreville, Paris, CNRS, 1984; *Anselm Studies II. Proceedings of the Fifth International Saint Anselm Conference. St. Anselm and St. Augustine-Episcopi ad saecula*, New York, Kraus International Publications, 1988; *L'argomento ontologico*, a cura di M.M. Olivetti, in «Archivio di Filosofia», 48 (1990); *L'attualità filosofica di Anselmo*, a cura di M. Hoengen, in «Studia Anselmiana», 101 (1991); *Faith Seeking Understanding. Learning and the Catholic Tradition. Selected Papers from the Symposium and Convocation Celebrating the Saint Anselme College Centennial*, a cura di G.C. Berthold, Manchester, Saint Anselme College, 1991; *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, a cura di F. Ricken et al., Stuttgart, Kohlhammer, 1991; *Anselmo d'Aosta: logica e dottrina. Atti del convegno di Milano 1990*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 48 (1993).

Anselmo in Italia: Tra Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi

Gianmarco Bisogno

The article intends to investigate the interpretation of Anselm by Mario Dal Pra and Sofia Vanni Rovighi. The two historians of philosophy – active in Italy after the Second World War – read Anselm starting from the controversy with the Idealists. Although they started from the same perspective, they proposed two alternative readings of Anselm’s philosophy. Despite the differences in contents, the way of reading Anselm was similar in form. In fact they did not propose an ‘innocent’ lecture of the Archbishop of Canterbury. Instead, they provide the reader an ‘evaluation’ of his philosophy. The aim of the two interpreters was to highlight the contradictions and inconsistencies of the demonstration of the existence of God. This article intends to reconstruct the two interpretations considering that the basis of the two criticisms was a different conception of the notion of experience.

Keywords: *History of Philosophy, Mario Dal Pra, Sofia Vanni Rovighi, Anselm of Canterbury, Italian Philosophy, Idealism, Thomism.*

1. Sulla nozione di “storia della filosofia”

§ 1.1.

Nel secondo dopoguerra, in Italia, si assiste concretamente al ripensamento del ‘problema filosofia’: «la seconda guerra mondiale ed i connessi mutamenti della situazione politico-sociale italiana» – infatti – «non sono passati invano» e hanno fatto sì che gli studiosi italiani si ricredessero circa «quell’ottimismo metafisico e quell’euforia celebratrice dell’assoluto che hanno fatto tanta parte dell’atmosfera attualistica¹» precedente al secondo conflitto mondiale. Il compito futuro (o se si vuole la speranza), dunque, sarebbe stato quello di «determinare una filosofia meno presuntuosa, essenzialmente intesa come metodologia del sapere, che liberi l’uomo per la piena responsabilità dell’azione²». La versione italiana dell’idealismo (soprattut-

¹ M. Dal Pra, *La filosofia italiana oggi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», VIII, 1953, p. 397.

² U. Segre, in *Il Giornale dell’Emilia* del 19 marzo 1953 citato da M. Dal Pra in *La filosofia italiana oggi*, cit., p. 398.

to quella riconducibile alla figura di Gentile³) da una parte e l'avvicinarsi della seconda guerra mondiale dall'altra, protagonisti per lo più inconsapevoli di un dialogo serrato, avevano di fatto rinchiuso la filosofia in uno schema predefinito all'interno del quale non era possibile andare oltre il *semplice* riconoscimento della «perfetta identità di teoria e prassi [...] in forza della quale si è sempre nell'assoluto, lo si voglia o no» e mediante la quale «l'azione non si muove che nell'assoluta attualità dell'atto e pertanto non c'è da fare nulla se non prender atto che le cose stanno così» confermando così quel «teoricismo *puro e semplice* della tesi dell'identità⁴».

Alla fine della guerra, invece, la configurazione monistica (o almeno la sua lettura in questi termini) del neoidealismo italiano veniva – nella maggior parte dei casi – respinta⁵. In generale, la filosofia italiana post-bellica ricercava una sua autonomia che potesse prendere le mosse da un decisivo distacco dal pensiero che si era imposto come dominante durante il periodo a cavallo tra i due conflitti mondiali: si avvertì la necessità, dunque, di allontanarsi da quella intrinseca necessità propugnata dagli idealisti per ritornare a pensare liberamente il *possibile*:

L'aggettivo più importante, in questa prospettiva critica, era proprio *possibile*. E a livello del soggetto questa "possibilità" coincideva in ultima analisi con la libertà ed è per questo motivo che inclinavo a considerare con maggiore attenzione la dimensione storica⁶.

Possibilità, libertà e dimensione storica – stando alle parole di Dal Pra – sono i principi fondamentali della «prospettiva critica» che si

³ È lo stesso Dal Pra che conferma la predilezione per la figura di Croce a discapito di quella del Gentile. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia: mezzo secolo di filosofia italiana*, Milano, Rusconi, 1992, : «Allora io – e per la verità, non solo io – tra Gentile e Croce rilevavo proprio questa differenza: che Gentile fosse il teorico dell'atto puro e quindi, per dir così, *un teorico molto teorico* che inclinava immediatamente alla tipica retorica dell'attualismo. Di contro, Croce ci appariva come un autore che aveva studiato alcune formule generali che gli consentivano di organizzare l'attività culturale, l'attività storica, le strutture della comprensione dell'arte, ecc. ecc. in un senso culturalmente molto più aperto e concreto. Per questo motivo la nostra attenzione era rivolta abbastanza largamente nella direzione di un confronto puntuale con l'opera crociana a scapito di quella gentiliana», p. 128.

⁴ M. Dal Pra, *La filosofia italiana oggi*, cit., p. 399.

⁵ Dal Pra ci ricorda, d'altra parte, come molti temi della filosofia idealistica siano, in realtà, ancora presenti: «Si potrà rilevare che molti dei temi attualistici sono ancora presenti in correnti che non si riconoscono più per attualistiche, come, ad esempio, nel problematicismo di U. Spirito, nello stesso esistenzialismo italiano, perfino nelle correnti che riprendono in Italia l'indirizzo del neo-positivismo», in Id., *La filosofia italiana oggi*, cit., p. 397.

⁶ M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia: mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 176.

*L'educazione nella vita comunitaria e la rettitudine.
La chiave dell'amore in Anselmo d'Aosta a Le Bec*

Stefano Marchionni

In dialogue with various studies that, between the twentieth and the beginning of the twenty-first century, showed the centrality of the "key of love" in the pedagogy of Anselm of Aosta, this contribution aims to highlight the elemental link between rectitude and dynamism of love with regard to the praxis and the ratio of his educational action, and shows that "key" is intrinsically in relationship with the righteousness of the educator and with the maturation of it in the pupil, accompanied in as much so to the full and free fulfilment of his humanity.

Keywords: *Anselm of Canterbury, Rectitudo, Pedagogy, Love, Le Bec.*

1. *Introduzione*

Il nostro contributo vuole mostrare dapprima come le ricerche sull'impegno educativo, crescenti per consistenza numerica e ricchezza di risultati nell'ambito degli studi anselmiani tra la seconda parte del XX secolo e il primo scorcio del XXI, pongano all'attenzione la rilevanza del tema dell'amore nell'opera pedagogica di Anselmo d'Aosta; di seguito, esso guarda a tale rilevanza alla luce dell'importanza comunemente riconosciuta del tema della rettitudine come chiave ermeneutica valida per l'intera opera anselmiana, e pone all'attenzione il rapporto tra il dinamismo dell'amore e la stessa rettitudine. Tale rapporto viene evidenziato e commentato attraverso la considerazione di diversi significativi "luoghi" in varie opere del nostro autore e nella sua biografia redatta da Eadmero, nonché tramite il dialogo con alcune prospettive emerse negli studi, sia sulla sua pedagogia sia sulla rettitudine nell'insieme della sua proposta teorica e della sua prassi, particolarmente – per ciò a cui massimamente guardiamo qui – in campo educativo.

Ci sembra che questo possa offrire innanzitutto un'utile prospettiva per comprendere la teoria e la prassi educativa di Anselmo – e la centralità in essa della "chiave dell'amore" – in congiunzione col suo più ampio quadro speculativo; inoltre, considerare il tema della rettitudine nel suo legame col dinamismo dell'amore – particolarmente

te, ma non solo, in ambito educativo – ci pare possa dare un ulteriore contributo alla stessa ermeneutica della rettitudine e, data la sua rilevanza nell'insieme dell'opera anselmiana, alla comprensiva considerazione della proposta di questa importante voce del Medioevo, capace di interpellare in modo fecondo la nostra contemporaneità.

2. *La centralità della chiave dell'amore nella contemporanea ermeneutica della pedagogia di Anselmo*

Nella varietà dei filoni di ricerca che nel XX e XXI secolo hanno esplorato aspetti precedentemente meno indagati dell'importanza di Anselmo d'Aosta nella storia della filosofia e della cultura europee, un posto non trascurabile occupa quello relativo alla sua figura storica e al suo impegno nella formazione e nella guida dei monaci nella comunità di Le Bec. Già il lungo e fondamentale contributo di R. Southern evidenziava le novità introdotte da Anselmo nello stile comunitario ed educativo rispetto al suo predecessore e maestro Lanfranco, ad esempio nella centralità attribuita all'amicizia personale e nel suo intenderla non solo come collaborazione in vista di uno scopo condiviso – cosa presente anche nella tradizione monastica di cui Lanfranco stesso era erede e interprete –, ma come unione di anime, vissuta con espressioni affettive anche intense, nella condivisione di un ideale comune¹.

I saggi e i convegni dedicati espressamente al profilo di Anselmo educatore – anche in Italia, accompagnando la pubblicazione bilingue dei testi in cui tale profilo emerge maggiormente – ci consegnano l'immagine di una pedagogia sostanziata da una profonda relazionalità e da un linguaggio abitato da un forte respiro affettivo, intenzionalmente scelto nella convinzione della superiorità della potenza formativa dell'esperienza amorosa rispetto ad ogni altro stile educativo e dell'importanza della componente intuitivo-emotiva nell'esercizio della stessa *ratio*, nell'ambito peraltro del quadro teologico nel quale si situa il percorso formativo dei monaci².

¹ Cfr. per esempio R. Southern, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo* (1990), trad. it. di P. Fiorini, Milano, Jaca Book, 1998, in particolare il capitolo settimo («La natura e l'importanza dell'amicizia»), pp. 145-173. Sullo stesso tema, cfr. A. Desfarges, *L'amicizia monastica come comunione pedagogica in sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, Milano, Jaca Book, 2003, pp. 231-247.

² Cfr. ad esempio C. Xodo, *Attualità di Anselmo educatore europeo*, in *Anselmo e la 'nuova' Europa*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2014, pp. 237-261. L'intera opera anselmiana, e

Sulla scia dei motivi anselmiani negli scritti di Elmar Salmann: verso una teologia monastica sapienziale

Bernard Sawicki O.S.B.

Starting from the Stolz's interpretation of Anselm's works, this article aims to show the Salmann's own interpretation and joint it to the resonances of this reading in the contemporary theological thought. In this context it will be elucidated the relevance of Salmann's thought about the notion of "sapiential monastic theology", to evaluate this point of view as a possible development and fruitful application of Anselmian legacy.

Keyword: *Elmar Salmann, Sapiential Monastic Theology, Anselmian legacy, Mystic of reason.*

1. Salmann e l'influenza della lettura di Anselm Stolz

Forse anche per un lettore non del tutto sprovveduto in merito alla teologia di Anselmo d'Aosta la ricezione della *lectio* anselmiana nella teologia cattolica contemporanea sembra quasi destinata a rimanere marginale. Certamente, una delle figure che propone con vigore una riflessione dall'evidente taglio anselmiano è quella di Elmar Salmann, benedettino tedesco, monaco dell'abbazia di Gerleve e per trent'anni docente presso il Pontificio Ateneo sant'Anselmo a Roma. Leggendo i suoi scritti, possiamo constatare che la figura di sant'Anselmo vi riveste un ruolo fondamentale, benché la sua presenza non sia predominante ed esplicitamente richiamata. Per fare un esempio, nelle due interviste in cui Salmann ripercorre la propria vita e storia accademica, Anselmo è appena menzionato, al fianco di molte altre figure¹. Ma, dall'altro lato, si ha l'impressione

¹ Mi riferisco in particolare all'intervista *Być pokornym przewoźnikiem między światami* che chiude la scelta polacca di alcuni saggi di E. Salmann, *Daleka bliskość chrześcijaństwa* Kraków, Homini 2005, 277-314 e anche l'intervista introduttiva *Spigolature di un viandante tra tempi e mondi* nel volume *Memorie romane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012, pp. 13-82. Anche nel testo che conclude la miscellanea dedicata al E. Salmann nel suo settantesimo compleanno *Parole con-divise. Una conversazione a più voci sulla teologia di Elmar Salmann*, in *Sancta morum elegantia. Stile e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, a cura di G. De Candia e P. Nouzille, Roma, Studia Anselmiana, 2018, pp. 627-656.

che i testi di Salmann dedicati ad Anselmo portino in sé molti germi di altri motivi salmanniani.

Non si può pienamente capire Salmann senza prima approfondire il pensiero del suo maestro intellettuale e precursore, il benedettino Anselm Stolz (1900-1942) il quale, per inciso, fu monaco dell'abbazia Gerleve, la stessa cui prestò servizio anche Salmann. Quest'ultimo rimanda all'interpretazione di Anselmo proposta da Stolz nel suo saggio *Presenza e critica*, pubblicato nel libro *Die Anselm-interpretation bei Anselm Stolz*². Salmann nota che Stolz va oltre l'interpretazione classica (per non dire stereotipica) che riduce la riflessione di Anselmo alla "prova" ontologica dell'esistenza di Dio: «assistiamo invece all'inveramento della sua presenza ed essenza, del suo vero essere entro il processo di una preghiera meditabonda»³. Questa prospettiva espone il connubio tra ontologia e antropologia e il suo carattere dinamico e dialettico.

Interessante è il fatto che, nell'analizzare il lavoro di Stolz, Salmann delinea anche il rapporto tra i pensieri di sant'Anselmo e di san Tommaso, altro Dottore della Chiesa a lui ben noto. Salmann suggerisce che, con il suo modo di vedere integralmente la salvezza, il misticismo, la filosofia e la teologia, Anselmo (e così Stolz) arriva ancor prima dalla svolta scolastica a una teologia conclusiva paragonabile a quella di Tommaso, ma senza essere meno audace. Mentre con Tommaso la teologia trae nuove conclusioni dalle verità della fede, Anselmo consente di illuminarle con una visione razionale, ponendola tra l'approccio alla fede e il suo stesso oggetto. Motivi per i quali *fides et ratio* sono così intensamente legati⁴. Salmann, oltre a Tommaso e alla sua relazione con la riflessione anselmiana, nella sua analisi si avvale anche del pensiero di Cusano, dichiarando che questi tre pensatori «hanno sviluppato una logica relazionale, processuale e strutturale della Trinità, una sorta di teoria del campo, per cui è tipica l'apriorità dell'essere, di noi, di concetto di sé che esistono solo in un gioco di scambio della prospettive coriflessive (*coreflexive Perspektive*) e personali»⁵. L'interpretazione anselmiana

² E. Salmann, *Die Anselm-interpretation bei A. Stolz*, in *La teologia mistico-sapienziale di Anselm Stolz*, Roma, Studia Anselmiana, 1988, pp. 101-124.

³ E. Salmann, *Presenza e critica* in A. Molinaro, E. Salmann (Eds.), *Filosofia e mistica*, Roma, Pontificio Ateneo s. Anselmo Editore, 1997, p. 39.

⁴ E. Salmann, *Die Anselm-interpretation bei A. Stolz*, cit., pp. 122-123.

⁵ E. Salmann, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von Neuzeitlichem Denken und Theologie*, Roma, Studia Anselmiana, 1992, pp. 305-306.