

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 sovrainterpretazioni 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-

de plurale e problematica la nozione stessa di presente. È in questi molteplici percorsi di ricerca, compatibili con la concezione di un passato che può essere considerato alla stregua di un altro presente, che risiede il «piacere di scoprire, mettere in relazione idee tra loro e le idee con i fatti, *organizzare un percorso che non sia già stato codificato nei manuali*. [...] Perché tutti gli storici sanno bene che non è solo il futuro a essere imprevedibile. Quando scoprono nuovi sentieri, gli storici mostrano che imprevedibile è anche il passato. [...] E tutto questo, fatalmente, conduce a mettere in causa, direttamente o indirettamente le certezze del presente»².

A partire dunque da una sorta di indeterminismo che guarda e mette in distanza prospettica il passato, la ricerca potrà così muoversi, in modo contingente, sul crinale tra posizioni storiche liberamente assunte a oggetto dell'indagine e modelli argomentativi nell'ambito dei quali esse si costituiscono come risposta a precisi problemi filosofici. Alla luce di questa prospettiva e tenendo conto che molte di queste riflessioni sono sorte e sono state sviluppate a diverso titolo in seno alla riflessione sulla ripresa dell'insegnamento di Anselmo d'Aosta, si può istaurare un dialogo proficuo con la varietà argomentativa, tematica, metodologica e stilistica che presentano gli interventi di questa raccolta. Sulla filosofia medievale, e quindi anche sul lascito del pensiero teologico anselmiano, le odierne concezioni di *philosophia perennis* hanno fondato l'oggettività della propria tradizione³. Oggi, e questo volume ne è testimonianza viva, questa oggettività mostra tutta la sua pretesa egemonizzante proprio grazie al lavoro, metodologicamente plurale, di una serie fluida di tradizioni intese in senso molto meno metafisico e più concretamente realistico come modi di accesso al sapere storico⁴.

² P. Rossi, *Introduzione* a E. Donaggio, E. Pasini (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 18.

³ A scanso di equivoci, si intende qui per *philosophia perennis* una ricostruzione lineare e sovrastorica dei concetti filosofici i quali attraverserebbero la storia, come pure categorie del pensiero, senza alcuna relazione essenziale con autori, contesti e più in generale con la dimensione concreta e materiale dalla quale quelle idee sono sorte. In *Uso e interpretazione dei testi medievali*, Eco aveva già additato il pericolo (qualora non dichiarato senza equivoci) del camaleontismo dell'idea di filosofia perenne: ad esempio, come in Maritain, nella forma di una filosofia che si concepisce perenne non perché non muti ma, al contrario, proprio per il suo continui trasformarsi in relazione alle esigenze di oggi e di domani (cfr. *Uso e interpretazione dei testi medievali*, ora in U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, pp. 304-305).

⁴ L. Bianchi, «Testi e contesti del nuovo medievismo italiano», in *Cinquant'anni di storiografia*, cit., p. 122.

2. *Ripensare i confini delle tradizioni*

Se il retaggio dell'eredità ci libera da una concezione ontologica forte, lineare, e monista della tradizione⁵, questa può impegnare lo studioso a ridefinirne lo spettro semantico proprio grazie alla apertura che deriva dal riconoscimento che il proprio lascito intellettuale è inscindibilmente legato a quello degli altri.

Si avvia così un dialogo inclusivo, che muove alla scoperta dei confini interni della propria ricerca proprio grazie al riconoscimento di quelli esterni. Lo storico si incarica di un ruolo attivo nel selezionare e ordinare gerarchie di temi, concetti e testi, ben consapevole, tuttavia, che tali operazioni rivestono sempre un carattere funzionale e normativo che si negozia sul piano ermeneutico (nel nostro caso, storiografico, storico filosofico, teologico, di filosofia e storia della religione...), mentre il concreto piano storico costituisce comunque lo zoccolo duro sul quale esse non possono che trovare legittimazione e giustificazione. Ritorna qui l'idea, del tutto medievale, di un passato aperto e fluido, polifonico, nel quale, come scrive Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, l'Europa si è «formata alla confluenza di etnie, tradizioni e culture diverse» in analogia «non con solide "radici" ma mescolandosi l'un l'altra: si tratta infatti di processi continui che danno luogo a una realtà inafferrabile a fermo immagine»⁶. Così come riecheggiano le parole di Carlo Ginzburg quando in *Occhiacci di legno*, ragionando sull'uso del concetto di stile nella storia delle idee, usava la famosa immagine del papero-coniglio per sottolineare come l'uno e l'altro siano entrambi presenti, ma sia impossibile coglierli nello stesso momento, cioè vedere contemporaneamente l'immagine gestaltica come coniglio e come papero⁷.

Diventa così evidente come intendere, per esempio la "prova ontologica" di Anselmo in un regime di temporalità chiuso e concluso una volta per tutte in una tradizione, comporti anche precise conseguenze nella pratica storiografica, imponendo processi di

⁵ G. Bosetti, *Le verità degli altri, la scoperta del pluralismo in dieci storie*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, pp. 31-33.

⁶ Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, in R. Fedriga e Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di), *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Milano, Encyclomedia Publishers, 2010, p. 8

⁷ C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 261.

astrazione dal flusso temporale⁸. Se la natura dell'oggetto che cerchiamo è posta a priori dalla ricerca, essa non potrà che determinare anche l'approccio storiografico, che sarà quello capace di proiettare sul passato i presupposti della ricerca stessa. L'assunto ideologico di fondo, neppure tanto nascosto, è che dietro ai processi storici sussista una verità perenne che ne prescinde che ha dunque natura astorica⁹.

Il che non significa l'abbandono di criteri rigorosi di acribia: non esiste solo la pluralità infinita e arbitraria delle interpretazioni, insomma, perché le oscillazioni ed "esecuzioni" di un tema sono costituite e orientate dalle diverse linee di forza dei fatti storici, i quali impongono semplicemente la consapevolezza delle categorie e degli schemi intellettuali con cui essi possono rendersi conoscibili. Il tema si allarga a uno scenario più ampio, che coinvolge il modo stesso di concepire quella storia del pensiero dentro la quale ci siamo mossi sinora. La prospettiva che sostiene questo mutamento di paradigma storiografico è l'interculturalità.

Per quanto possa sembrare paradossale, proprio a partire dai lasciti dell'eredità medievale di Anselmo d'Aosta, sovente assunto a emblema e modello di una organica e inscindibile tradizione che è, insieme, filosofica, logica, teologica e spirituale, sorge un interrogativo solo in apparenza provocatorio: su quali fondamenti ereditari è possibile costruire una storia delle tradizioni di pensiero aperta e non solo focalizzata sulla nostra tradizione occidentale? La domanda è cruciale, perché mantenere a quella pluralità di tradizioni che chiamiamo pensiero occidentale una natura impermeabilmente unitaria, significa precludere ogni reale rapporto con culture che non condividano quella impostazione. Essa diventa una *conditio ad excludendum* invece che un fattore costruttivo di dialogo. Piuttosto che pensare l'interculturalità a partire da una tradizione filosofica che detta tempi e modi dell'assimilazione di altre forme di pen-

⁸ Con "regime di storicità" ci riferisce alla definizione di François Hartog, il quale, rifacendosi alla semantica dei tempi storici di Reinhart Koselleck, si riferisce in tal senso al modo sotto il quale nell'esperienza storica, ogni presente pone in relazione passato e futuro. Cfr. F. Hartog, *Regimes d'Historicités*, trad. it. di A. Buttitta, *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio, 2007, p. 46. Su Koselleck e il concetto di transtemporalità dei regimi di storicità, si veda G. Imbriano, *Le due modernità. Critica crisi e utopia i Reinhart Koselleck*, Bologna, Derive&Approdi, 2016, p. 71.

⁹ Cfr. G. Preti, «Continuità ed essenze nella storia della filosofia», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 3-4, 1956; oggi raccolto in *Saggi filosofici*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 246-264 (in part. pp. 250-251 e ss.).

siero, occorrerebbe ribaltare la prospettiva e, seguendo la vocazione all'insegnamento dell'abate del Bec, invertire i rapporti di forza, intendendo i saperi *dentro* l'interculturalità. Posta a monte del processo costitutivo con cui i dati storici sono raccolti e gerarchizzati in un ordine di senso, tale prospettiva può agire efficacemente sia sul piano della costruzione di uno spazio relazionale dove convivano metodi, concetti e culture diverse, sia su quello della ridefinizione e revisione critica delle categorie come anche dei luoghi dove gli stili di pensiero occidentali hanno situato i propri problemi, costruendosi una storia di volta in volta funzionale alle esigenze di questa o quell'altra interpretazione.

3. *Per una nuova translatio studiorum*

Possiamo qui riprendere, ed è quanto abbiamo fatto nella struttura del volume, la categoria storica di *translatio studiorum*, alla luce della quale la medievistica contemporanea ha definito e studiato il processo di acculturazione e trasmissione dei saperi che coinvolge tutto il mondo occidentale tra l'XI e il XII secolo¹⁰. La *translatio* va qui intesa è intesa come una forma di *melting pot* storicamente riconoscibile ma che può anche essere preso come categoria storiografica chiave dell'identità intellettuale, religiosa e spirituale dell'Europa. Più che una fase storica determinata, la *translatio* descrive il *modo* stesso attraverso il quale una prospettiva interculturale può penetrare all'interno della rappresentazione che una tradizione eredita dal passato, costruisce di sé stessa, e la ridefinisce nella forma della pluralità e dell'inclusività in una continua rimodulazione di temi e strategie. La continuità che permette di distinguere una tradizione, quindi, è l'operazione continua di trascrizione di idee, concetti e prospettive in nuovi contesti e nel lessico che questi richiedono, e ciò vale sia in direzione verticale, scendendo e risalendo le coordinate temporali della storia, sia in direzione orizzontale, e geoculturale, tra culture, discipline e paradigmi di pensiero differenti.

Il senso di questa ricerca non risiede nell'accesso comune a quello che poi si dischiude come un libero e pressoché infinito mercato delle idee, ma, è utile ribadirlo, nella negoziazione con cui stabilia-

¹⁰ Cfr. A. De Libera, *Storia della filosofia medievale*, Milano, Jaca Book, 1995 e L. Bianchi, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente* in L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 1-24.

mo parametri di accesso, norme di traduzione e criteri applicativi validi all'interno di quella tradizione interculturale di cui si è inteso mostrare la costituzione, in una rappresentazione che, mostrando le differenze di differenti stili argomentativi¹¹. Il che svela, in ulteriore gioco di specchi, le condizioni di possibilità, filosofiche, teologico-sapientziali, politiche, utopiche e comunque *altre* rispetto a quelle date, di rappresentazione spaziale e geografica delle idee e della loro storia. Svela cioè, il gioco delle «possibili mosse della mente a proposito di uno stesso soggetto»¹².

4. La rinascita anselmiana come utopia e come riforma sociale

A lungo appiattito sulla ricostruzione kantiana della “prova ontologica” dell'esistenza di Dio, il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta è stato oggetto di un'attenta riconsiderazione nella storiografia del Novecento. Ad essa hanno contribuito in primo luogo la riscoperta – a partire dalle ricerche di Henry tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, fino alle più recenti acquisizioni di Marlyn McCord Adams e John Marenbon – di temi quali la filosofia del linguaggio e l'attenzione per nuove acquisizioni come i *Lambeth Fragments*, sui quali negli ultimi decenni la ricerca si è esercitata con crescente interesse.

Ma la “rinascita anselmiana”, per così dire, ha avuto anche una risonanza politica e sociale nel momento in cui la vita monastica, e in particolare l'esperienza della comunità del Bec, è stata interpretata, tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, come un modello alternativo sia al mondo della tecnica e a quella civiltà occidentale che il *Kulturpessimismus* giudicava al tramonto, sia alle forme di totalitarismo che si andavano affermando in Europa.

In questo clima sono maturate esperienze eterogenee: è del 1931 il *Fides quaerens intellectum* di Karl Barth, mentre già nel 1919 usciva la prima edizione della *Lettera ai Romani*, con la quale il teologo tedesco rileggeva i principi della spiritualità paleocristiana traducendo la critica paolina alla “legge” del “giudaismo” in una polemica contro la Chiesa e una concezione sistematica e positivista del cristianesimo. Da parte sua la medievistica francese – con Gilson,

¹¹ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 272.

¹² F. Farinelli, *Filosofia dell'atlante*, in E. Holenstein, *Atlante di filosofia*, Torino, Einaudi, 2000, p. XVIII..

Lévy Bruhl, e poi De Lubac e altri – procedeva a sostituire la concezione della filosofia medievale quale sistema con lo studio dello “spirito” del pensiero medievale e della *Weltanschauung* dell’età di mezzo, mentre la scuola di Le Saulchoir riformava l’insegnamento teologico in direzione di un più vivo senso della realtà cristiana come incarnata nel tempo. Nel contesto tedesco si registra l’esperienza dei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* ma anche le riflessioni sulla tecnica e sul rapporto tra fede e razionalità, che si intrecciano con il ripensamento della filosofia medievale, da Romano Guardini a von Balthasar, da Engelbert Krebs a Spengler e all’“anima magica” del medioevo cristiano, fino ad Heidegger e alla *La crisi della civiltà* di Huizinga; ma c’era anche chi, come Hugo Ball, avrebbe cercato nel modello cenobitico monastico un’alternativa alla tradizione tedesca. Né vanno dimenticati gli stili ricostruttivi che vanno dallo stile delle argomentazioni anglosassoni e analitiche sino alla lettura storiografica e fenomenologica nella tradizione italiana e ai fermenti nella tradizione ortodossa, basti pensare alla riflessione di Florenskij e alle letture contemporanee in chiave di teologia sapienziale operate dall’interno di un ordine benedettino che, riflettendo sulla propria eredità, non si chiude su se stessa ma si apre, attraverso la lettura della teologia di Anselmo come teologia sapienziale, all’intreccio e alla varietà delle tradizioni mondane nate in seno all’Occidente mondano.

Ciò che emerge è l’immagine di un’epoca di rinnovamento nella quale i testi diventavano segni più che fonti, epifanie di una nuova età della storia che attraversa, attraverso le differenze delle pretese di ricostruzione oggettiva, mutamenti di paradigma filosofico così come teologico, ridefinendo i contorni di quella che assume, sulla base delle differenze, permette di disegnare i confini e l’alterità, filosofica, storica, teologica di un territorio possibile. In tale contesto, Anselmo e la comunità del Bec costituiranno un modello, nel quale si rifletteranno come un prisma le diverse declinazioni di questo clima culturale: da quelle progressiste, volte a fare del monachesimo e della riflessione sul pensiero monastico un’occasione per ripensare i fondamenti stessi della cultura e della società occidentali, a quelle rivoluzionarie, in cerca di una fuga dal tempo come protesta contro gli orrori delle guerre, fino alle interpretazioni di teologia mistico-sapienziale interne alla tradizione dell’ordine benedettino che si apre al mondo esterno e alle sue tradizioni.

Si delinea un panorama dai contorni nebulosi e frastagliati, dove la "vita" diventa non solo categoria essenziale dello spirito e della vita intellettuale ma anche criterio per nuove forme di aggregazione sociale e per una riforma della società nel suo complesso, che salga dal basso, e a livello teorico per giungere e quello politico, reagisca a ogni presupposizione nella quale le sintesi lineari e astratte prevalgano sull'esperienza della vita.

5. I saggi

I saggi presentati in questo volume sono orientati secondo una serie di linee di tendenza che, partono dalla ricostruzione del contesto in cui avveniva la concreta trasmissione del sapere monastico, addirittura ponendo Anselmo nella posizione di discepolo, cioè di colui che, ascoltate le parole dell'abate, riceve l'insegnamento e lo ritrasmette ad altri discepoli. A riprova di un lascito che si fa amore del sapere e volontà della sua trasmissione per amore della trasmissione stessa.

Nel suo articolo intitolato *The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of le Bec and his students Anselm and Ralph*, Bernd Goebel ricostruisce pazientemente il contesto monastico focalizzandosi sulla figura ai più ignota di Ralph of Battle. Attraverso l'analisi del rapporto intrattenuto con i suoi contemporanei, Ralph of Battle rappresenta – secondo l'autore – il punto di incontro tra le concezioni filosofiche, teologiche e pedagogiche di Anselmo e Lanfranco. Senza mai allontanarsi, infatti, da una metodologia di insegnamento che parta da un'analisi razionale del dato di fede, Ralph of Battle ritiene necessario il ricorso all'autorità della tradizione per comprendere il dato scritturale. Il suo dialogo intitolato *De inquirente et rispondente* è chiaro sintomo di questa nuova impostazione all'interno della quale si dimostra come teologia speculativa e vita monastica siano non solo compatibili ma anche indispensabili l'un l'altra.

Lo scenario muta con il saggio di Ian Logan, il quale, nel suo *Anselm's Conception of God's Omnipotence*, approfondisce, secondo lo stile argomentativo proprio della tradizione analitica in ambito di filosofia della religione, la nozione di onnipotenza negli scritti anselmiani focalizzandosi su tre opere: *Monologion*, *Proslogion* e *Cur Deus Homo*. Dalla ricostruzione semi-formalizzata ma comunque

mai volta a isolare un argomento dall'organicità del pensiero filosofico e teologico, Logan mostra come Anselmo ebbe una concezione peculiare dell'onnipotenza divina discostandosi da un certo tipo di tradizione che la identificava con il "semplice" «potere di fare tutto». Analizzando il linguaggio comune e l'utilizzo di determinate espressioni, l'arcivescovo di Canterbury considera, invece, alcune azioni riducenti la potenza di Dio pur essendo "possibili". L'articolo dunque ci mostra un Anselmo che propone una nuova lettura di questa fondamentale qualità divina: la potenza di Dio – per l'abate del Bec – deve sempre misurarsi con le leggi della logica consecutive alla definizione della sua essenza.

La tradizione d'area anglosassone si allarga quindi all'intero contesto degli stili di pensiero anglosassone. La differenziazione tra *fides quae* e *fides qua* permette a Roberto Di Ceglie, nel suo *Anselmo d'Aosta e la fecondità filosofica di una prospettiva teologica*, di approfondire la genesi dell'*unum argumentum* anselmiano. Attraverso una serie di interpretazioni che vanno da E. Sweeney ad A. Plantinga, da M. McCord Adams a I. Logan, S. Visser, e ai più recenti studi di Campbell (2018), Di Ceglie, da una prospettiva di filosofia della religione, ci mostra come – per Anselmo – la "fede che cerca l'intelletto" (*fides quaerens intellectum*) sia la fede intesa come totale adesione alla volontà di Dio e non la semplice credenza proposizionale che andrebbe a scontrarsi, invece, con le istanze della ragione. La fede anselmiana si trasforma così in criterio ed orientamento della ricerca poiché non si arresta al solo ascolto dei dati scritturistici ma è incitamento alla loro intima comprensione.

La ricezione di Anselmo nella teologia francese del Novecento francese viene invece approfondita da Riccardo Saccenti nel suo articolo intitolato *Il primo dei moderni? Henri de Lubac, Yves Congar e Marie-Dominique Chenu sul posto di Anselmo nella storia della teologia*. Saccenti analizza in particolar modo il ruolo di Anselmo nel pensiero dei tre teologi francesi partendo dall'interpretazione di Henri de Lubac. Il trapasso da una teologia "simbolica" ad una teologia dialettica trova – secondo il gesuita francese – nella figura dell'arcivescovo di Canterbury il punto di svolta essenziale per la comprensione di questo fondamentale passaggio. Chenu considera – al contrario di de Lubac – la figura di Anselmo irriducibile in una definizione. A giudizio di quest'ultimo egli non è il fondatore del razionalismo cristiano ma si innesta perfettamente nella dinamica storica a cavallo tra XI e XII secolo. L'interpretazione del teologo

domenicano Congar, invece, ritiene possibile – attraverso l'analisi del *De casu diaboli* e del *Cur Deus homo* – la presenza di una riflessione ecclesiologica nelle pagine anselmiane.

Roberto Limonta nel suo *Fuga saeculi. Spiritualità monastica e crisi di civiltà nel pensiero tedesco del primo Novecento* s'incarica, in una prospettiva transdisciplinare, localizzata sull'area di lingua tedesca, analizza il "ritorno al medioevo" inserendolo nella risposta alla *Kulturkrisis* del primo Novecento. L'attento studio di Limonta rivela come, sotto il comune riferimento ad Anselmo, la ripresa di temi dell'età di mezzo, ciò che oggi definiremmo "medievalismo" sia stato – per autori molto diversi tra loro come Hugo Ball, Paul Landsberg, Martin Heidegger e Romano Guardini – una risposta efficace al particolare periodo storico in cui vivevano. Con le dovute differenziazioni Limonta chiarisce come l'età di mezzo sia stata per i quattro autori motivo di slancio per delle nuove idee di società poiché promotore di coesione e organicità oltreché di innalzamento spirituale in opposizione al razionalismo dell'età moderna.

La reciproca fondazione oltre che la vera e propria commistione tra pensiero monastico e sviluppo politico e storico religioso della tradizione ortodossa, nella Russia di inizio Novecento, sono invece indagate nell'articolo di Alessandro Gatta intitolato *L'eredità del platonismo medievale nel pensiero di Pavel Florenskij: tra uso e sovrainterpretazione storica*. La rilettura della figura di Florenskij e il suo particolare 'ritorno al Medioevo' si innestano in un periodo storico all'interno del quale la riscoperta anselmiana, e più estesamente dell'età di mezzo, era considerata come l'antidoto più appropriato alla modernità. A partire da questo presupposto, ne consegue una sovrainterpretazione del millennio medievale considerato come l'unico rimedio adeguato alla condizione umana contrassegnata da un sapere specialistico che Florenskij s'incarica di contrastare usando Anselmo e il pensiero medievale come modello simbolico di organicità vivente.

Una diversa reinterpretazione della lettura di Karl Barth del *Pro-slogion* è alla base dell'articolo di Andrea Albanesi *L'insopprimibile desiderio della fede di comprendere*. Dopo una rassegna delle maggiori riletture che, dell'*unum argumentum*, sono state fatte nel secolo passato, Albanesi si sofferma sugli aspetti teologici della propria lettura di Karl Barth: nei testi del teologo tedesco, egli trova conferma che il punto di partenza della speculazione anselmiana è la fede; attraverso la quale è possibile rileggere tutta la sua opera. Quasi seguendo l'andamento di un tema musicale, Albanese entra nella preghiera

iniziale con la quale inizia l'opera, *l'intellectus fidei* passando attraverso la nozione di *rectitudo* riconfermando, così, la dimensione "teologica" della filosofia dell'arcivescovo di Canterbury.

Può una narrazione mitica rivelarsi utile per la comprensione di un mistero della fede cristiana? Parte da questa domanda l'articolo di Basile intitolato *Il mito della caduta degli angeli ribelli nel Cur Deus homo. Analisi ed osservazioni a margine di Elaborazione del Mito di Hans Blumenberg*. Per questo motivo, Basile analizza la causa che spinse l'Arcivescovo di Canterbury ad utilizzare un racconto mitico per la costruzione del *Cur Deus Homo*. La peculiarità di questa scelta sta nella consapevolezza che il racconto mitico sia più 'duraturo' del dogma soprattutto in relazione ai destinatari dell'opera (*infidelium*) che – stando alle stesse parole di Anselmo – dovevano essere convinti della razionalità dell'incarnazione divina.

Il contesto italiano, esemplificato nella polarizzazione tra la lettura di Mario Dal Pra e di Sofia Vanni Rovighi viene poi studiato da Gianmarco Bisogno. Nel suo *Anselmo in Italia: tra Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi*, Bisogno esamina in maniera approfondita la "fortuna" della figura anselmiana nell'Italia del secondo dopoguerra. Attraverso l'analisi dell'interpretazione di Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi e del contesto storico culturale si nota come i due grandi interpreti della filosofia e della storia della filosofia novecenteschi, pur muovendo da diverse prospettive, si muovano, nella loro ripresa di Anselmo, su un terreno comune: la "liberazione" dell'Italia dalla sintesi ideali astratte di un neoidealismo asfittico e provinciale. Loro obiettivo, infatti, fu una vera e propria "valutazione" dell'arcivescovo di Canterbury letto alla luce della polemica che entrambi tennero con la prospettiva Idealista dominante in Italia.

Avviandosi alla fine del volume ritorna il tema iniziale della lezione pedagogica, ricevuta e trasmessa da Anselmo. Nel suo saggio sull'*Educazione nella vita comunitaria e la rettitudine. La chiave dell'amore in Anselmo d'Aosta a Le Bec*, Stefano Marchionni rilegge in chiave storico religiosa e pedagogica la riflessione anselmiana. Marchionni, nota come il rapporto tra il Maestro e i suoi discepoli fosse fondato su due particolari caratteristiche: quella dell'amore/volontà di trasmettere il sapere ricevuto, intrecciata con quella della rettitudine. In questa dialettica tra amore per la trasmissione della conoscenza e la rettitudine Anselmo mostra, secondo Marchionni, la sua portata di novità rispetto alla tradizione. Pur innestandosi nel solco del monachesimo benedettino, egli lo trasforma facendo-

si promotore di una nuova tipologia di rapporto intrattenuto con i suoi discepoli. L'orizzonte pedagogico monastico si allarga così alla inscindibile presa d'atto della responsabilità che comporta l'amore per la costruzione di una tradizione di un sapere condiviso da una comunità storica non esente dal rischio dell'errore rispetto al dettato dell'amore della *rectitudo* per la *rectitudo* stessa.

In chiusura, il ritorno – secondo il modello circolare di pensiero sviluppato sulla scorta dell'agostinismo da Anselmo stesso – all'interno della tradizione benedettina che, riflettendo su se stessa, si apre al dialogo con le altre tradizioni di pensiero nella storia e in particolare ai nostri giorni. Nel suo *Sulla scia dei motivi anselmiani negli scritti di Elmar Salmann: verso una teologia monastica sapienziale* pade Sawicki riflette, da benedettino sull'interpretazione anselmiana di un altro benedettino Salmann di Anselmo. Secondo la lettura di Salmann le istanze anselmiane non si sarebbero arrestate con l'avvento della modernità. Anselmo, al contrario, risulta essere un pensatore sempre fecondo per chi voglia far coesistere credere e stili di argomentazione. È per questi motivi che – secondo Salmann – Anselmo fu iniziatore di una peculiare tradizione: una 'teologia monastica sapienziale' che permette la convivenza di mondi apparentemente diversi ma che necessitano l'un l'altro per la loro sopravvivenza.