

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO ANSELMIANO

a cura di
Inos Biffi e Costante Marabelli

ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion Proslogion*, Introductions, traduction et notes par Michel Corbin, s.j., Les Editions du Cerf, Paris 1986 (*L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, sous la direction de Michel Corbin, s.j., tome I), pp. 331.

I motivi ispiratori dell'impresa del padre gesuita Michel Corbin, di cui questa edizione del *Monologion* e del *Proslogion* è il primo frutto in ordine di tempo, sono enunciati dallo stesso in altra parte della rivista. Ci interessa qui presentare il taglio di lettura fornito nelle introduzioni alle due opere anselmiane, il quale consiste, per una precisa scelta del Corbin, nel privilegiare solo il commento di quei passi che fondano la sua nuova interpretazione. Per il *Monologion* il Corbin si appunta sul capitolo VI; mentre per il *Proslogion* sui capitoli XIV e XV.

* * *

Il cap. VI del *Monologion* è una discussione sulla perseità di Dio, e il Corbin, meditando sulle argomentazioni anselmiane, vuole dare esecutività al suo proposito generale di rilettura dell'intero pensiero di Anselmo: riscattarlo dalle precomprensioni prodotte dalle «ontologie classiche» («qui, depuis Descartes, s'interrogent sur l'essence et l'existence de l'ens summum, cet Être suprême qui est en même temps sa propre origine: *causa sui* et la somme de toutes les perfections concevables: *omnitudo perfectionum*. Sous un tel regard, le Dieu d'Anselme est seulement le Réalissime — ou le Perfectissime — posé au fondement du monde de l'homme, et le *Monologion* (1076) la première ébauche du rationalisme déiste auquel a succédé, de nos jours, l'hypothèse inverse de l'athéisme»). Il Dio di Anselmo non sarebbe la *causa sui* «que l'homme postule pour résoudre l'énigme du monde et de soi-même, c'est-à-dire le Dieu de la *métaphysique* occidentale auquel luthériens et réformés ne cessent d'opposer le Dieu vivant du témoignage biblique, ou encore le Dieu de l'onto-théologie que Martin Heidegger critique et rejette comme éloigné du 'Dieu divin'».

La dialettica anselmiana, secondo Corbin, consentirebbe di vedere, come pienamente riconciliabili, un Dio che la ragione qualifica come *bonum summum et per se* e il «pur événement de la présence divine», che consiste, secondo le parole di von Balthasar, in «cette dispensation du libre amour de Dieu pour les hommes, cette libre figure que Dieu s'est donnée en se déterminant depuis toujours à ne pas être Dieu sans l'homme». Corbin vede nella connotazione di Dio come *summum bonum* l'esito di una prova dell'esistenza di Dio il cui punto di partenza «ne consiste pas dans le besoin d'un fondement scientifique du monde des étants, mais dans l'expérience humaine du désir». In questa prospettiva la caratterizzazione di Dio come sommo bene risulterebbe ambigua per non essere recuperata nella «totalité des étants — toutes choses — qui sont de et par cette nature». Il termine *summum* ha due possibili significati: «suprême» e «suréminent», il Corbin sceglie il secondo significato e la sua lettura ha come approdo di giustificare questa scelta. Questo valore semantico è inconcepibile se non è mostrata «une stricte équivalence entre *summum et per se*, les deux notions de transcendance et de source s'appellant mutuellement dans une appartenance qu'Anselme donne pour manifeste», in modo tale che il *bonum per se* e il *bonum summum* possano contrarsi in una sola espressione che possieda quindi due facce: *bonum - summum et per se*. Allora, mentre *bonum* figura come semplice affermazione che pone la fonte trascendente all'interno della totalità delle cose (la fonte di tutte le cose buone è anch'essa una cosa buona), *summum et per se* può fungere da *négation par transcendance*, che neghi ogni sospetto di immanenza. Il Corbin, nell'argomentare dialettico di Anselmo sul significato dell'essere *per sé* che conclude alla sua irrepresentabilità secondo gli schemi della causalità efficiente, materiale e strumentale, vede un *redoublement de la négation par transcendance*. Infatti, se si intende il *per* nel senso delle suddette causalità, si nega in qualche modo l'identità dell'essere *per sé*, in quanto il *sé*, in quell'ipotesi, dovrebbe essere necessariamente più grande di ciò che è per esso, e quindi *altro* rispetto a *sé* (l'essere *per sé* non sarebbe più veramente essere *per sé*). Così, ponendosi una pura equivalenza tra *essere per sé* e *non essere per altra cosa*, l'espressione *per sé* assume una *fonction négative* («le moment de négation par transcendance s'est nié lui-même, et redoublé, en tant que sa fonction — de négation et de transcendance — a nié tout inscription représentative d'elle-même dans le monde des étants»). Ciò consentirebbe di intendere la somma natura come una *sur-nature*, dove il dato saliente è la *suréminence*. In questo senso, Anselmo apparterrebbe a pieno titolo alla tradizione del pensiero apofatico. È stato rilevato da S.T. Bonino [«Revue thomiste» 96 (1988) 153] che il dilemma posto dall'interpretazione del Corbin tra deismo e pensiero apofatico è falso: «Il y a, de droit, ainsi que l'a déclaré le I^{er} concile du Vatican, une théologie naturelle qui ne conduit pas nécessairement au rationalisme déiste, une manière d'attribuer l'être à Dieu qui n'en fait pas une idole». D'altra parte non ci

sembra che Anselmo si arrenda così in fretta ad un'apofaticità della ragione per dar luogo all'accoglimento del mistero rivelato. In realtà Anselmo in conclusione si chiede: «E allora come si deve concepire che esista per sé e da sé, se (la somma sostanza) non si è fatta da sé, né è stata a sé stessa materia, né si è in qualunque modo aiutata a essere ciò che prima non era?». E risponde: «Forse la cosa va intesa alla stessa maniera in cui si dice che *la luce splende* per se stessa e da sé». Questa non ci pare, come al Corbin, l'implicita invocazione dell'espressione giovannea *et lux in tenebris lucet*. Un sospetto sfiora d'altra parte anche Corbin, il quale afferma che se l'immagine della luce fosse un altro schema «au secours de la pensée défaillante pour donner un sens acceptable à l'affirmation de l'être par soi», «notre hypothèse s'effondrerait». La Vanni Rovighi fornisce tutt'altra interpretazione: «Osserviamo qui che quando Anselmo enumera i modi in cui un ente può essere *per* o *da*, indica solo i modi della causa efficiente, della materia e dello strumento; ma non indica la causa formale (non si conosce la *Metafisica* di Aristotele); ma quando vuol dire *come* è per sé la somma essenza adopera, senza usare questo termine, il concetto di causa formale: la somma essenza è per sé e da sé... come un modo che può essere paragonato a quello in cui la luce splende per se stessa». In altre parole, ci pare che qui, nonostante le riserve del Corbin, Anselmo punti all'identità di essenza ed esistenza («avant la lettre»), al tomistico *ipsum esse subsistens* o al parmenideo «essere che non può non essere». Anselmo ci pare anticipi così il senso dell'*unico argomento* del *Proslogion*: l'essere per essenza del *summum*. Le «tenebre», che giungono ad Anselmo sopraggiungono per così dire dopo questo vertice, e soprattutto non lo vanificano.

* * *

Il *Proslogion* occupa un posto unico nell'opera di Anselmo, esso è «prière dialectique ou dialectique priante» che nasce da un pressante desiderio di unità dopo le complesse analisi del *Monologion*. Anselmo espone i risultati della sua meditazione alla ricerca di «un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro, che Dio esiste veramente, che è sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere e per aver valore, e bastasse pure a dimostrare le altre verità che crediamo della sostanza divina». Questi risultati di intelligenza sono intessuti con una continua domanda che il credente rivolge al suo Dio perché il suo volto si lasci intendere. La ricerca di Anselmo nel *Proslogion*, nonostante il folgorante esordio della cosiddetta «prova ontologica», è ricerca che passa attraverso un'esperienza di angoscia, che tocca la disproporzione angosciante di un Dio che si fa lambire dall'intelligenza e nel contempo sfugge alle prese della comprensione umana. Il Corbin impernia la sua introduzione proprio su questo aspetto, che egli considera centrale («le centre géometri-

que»), per collocare nella giusta luce il senso della meditazione anselmiana. Egli pertanto analizza i capitoli XIV e XV, luogo dove «Anselme enracine l'oeuvre de sa raison sur un regard, toujours premier, qui s'approfondit et pacifie à mesure qu'avancent les raisons». L'articolazione del *Proslogion* ricostruita dalla lettura del Corbin non permette di isolare i capitoli II-IV per farne una sedicente prova «ontologica» di Dio. Questi capitoli non costituiscono assolutamente il centro dell'opuscolo: contengono certo l'*argomento unico* da cui prende inizio ogni dialettica («noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande», cap. II), ma il proprio di questa definizione è di condurre a un'altra definizione «où se dit la surabondance de l'être et du don de Dieu»: «Signore, tu sei non solo colui di cui non può pensarsi il maggiore, ma sei anche *qualcosa di più grande di tutto ciò che può essere pensato*» (cap. XV).

Il movimento proprio del *Proslogion* si articola su tre definizioni o «Noms» di Dio: «*Id quo maius cogitari nequit*: ce Nom I est le Nom révélé qui sert d'unique argument pour l'oeuvre; *Summum omnium*: ce Nom II exprimait, dès le *Monologion* et de manière objectivante — ou *ontique* —, le moment de la négation par transcendance; *Maius quam cogitari possit*: ce Nom III est confessé au seul chapitre XV et recueille ce que nous avons nommé redoublement et retournement».

Cerchiamo di sintetizzare l'articolazione del *Proslogion* fatta dal Corbin alla luce del suo «centre géométrique». Il I Nome di Dio lascia dispiegare la forza di significato che contiene e arriva alla impensabilità del suo non-essere (capp. II-IV). Poi Anselmo si chiede (o meglio chiede a Dio stesso) *che cosa è* ciò di cui non si può pensare il maggiore (cap. V); la risposta deriva ancora dalla forza del I Nome: Dio «è tutto ciò che è meglio essere che non essere», ossia, per esempio, «buono» piuttosto che «non buono» ecc. Così viene provata tutta una serie di predicati la cui negazione meno si addice a Dio (capp. VI-XI); e si completa con la negazione che Dio sia quello che è per altro: è per se stesso quello che è (Egli è buono, per esempio, per la bontà che Egli è) (cap. XII).

È questa la posizione, già acquisita nel capitolo XVI del *Monologion*, della *négation par transcendance* o la differenza qualitativa infinita tra Dio e le creature (Dio è bene, ma *non* è bene come gli altri esseri). Il capitolo XIV fa il punto della ricerca: Anselmo dice alla sua anima: «Cercavi Dio e hai trovato che Dio è la realtà suprema (*summum omnium*) ...la stessa vita, luce, sapienza, bontà eterna beatitudine e beata eternità»; e si chiede: «Hai trovato, anima mia, quello che cercavi?». Questa domanda, per il Corbin, indica che ogni attribuzione a Dio di una denominazione di cui l'uomo usa per qualificare la creatura, pur accompagnata dal «correctif» della *négation par transcendance*, «n'a pas encore manifesté dans la dénomination qu'elle donne à Dieu la présence du mouvement de l'homme vers Dieu». D'altra parte rileva l'esegeta, a questo punto delle molteplici denominazioni che hanno

fatto l'oggetto dei capitoli VI-XI «Anselme ne retient... que six perfections relatives au désir humain du vrai bien, six *biens* auxquels l'homme espère participer en voyant Dieu». A questo punto Anselmo in alcune «questions angoissées», che non devono essere interpretate come il passaggio «d'une démarche strictement rationnelle è une aspiration mystique», pone in modo radicale un dilemma che corrisponde «à une sorte de *jeu d'identité et de différence entre Dieu* (sujet) *et ses dénominations* (prédicats)... ou bien Dieu est simplement différent de ses dénominations, mais comment maintenir sa simplicité et la validité du discours? Ou bien il leur est simplement identique, mais comment recevoir l'impossibilité pour l'intelligence de la foi de procurer la vision de son visage?» (*Se infatti non hai trovato il tuo Dio, come potrebbe egli essere ciò che hai trovato e che hai conosciuto con una verità così certa e così vera certezza? E se lo hai trovato, come mai non senti ciò che hai trovato? Perché l'anima mia non ti sente, Signore Iddio, se ti ha trovato?*). Non resta che ritornare «sur l'équation formelle qui a identifié Dieu et les biens», reinterpretarla «en déployant complètement le mouvement que contient sa copule»: allora lo scarto tra *intelligere* e *sentire* diverrà come lo spazio aperto «pour le mouvement de l'homme» (cfr. cap. XVIII). Nella reinterpretazione della forma «Dieu est ceci» gioca un ruolo determinante l'*unico argomento*, ossia quello che Corbin chiama *Nom I*, il quale non consente di concepire l'identità di Dio con un bene (predicato) come se quest'ultimo fosse la parte di un tutto. Grazie alla *négation par transcendence*, rappresentata dal Nome dell'unico argomento, (detto anche «garde», «NON aux idoles»), «Chaque bien devenant identique au 'tout' qu'est Dieu, ce deuxième 'tout' est au-delà de toute division entre tout et parties. Disons qu'il est le Tout plus grand que le tout qui est plus grand que ses parties, le Tout au-delà du tout». Il riconoscimento di questa «Surabondance» è «le redoublement même de la négation par transcendence qui, s'exerçant sur toute affirmation pour viser l'altérité de Dieu, s'exerce nécessairement sur sa propre position représentative». Dio allora è non solo trascendente ogni essere mondano (négation par transcendence) ma anche «*au-delà de tout au-delà représentable*» (trascendenza «redoublée», significata dal *Nom III*: «*Maius quam cogitari possit*»). Questo raddoppiamento proietta una luce nuova sull'*intelligere*, arrivato a cogliere Dio come *sum-mum omnium*. Dio non è solamente «*la vie*, mais encore la vie *au-delà de tout* ce que nous appellons vie, vie plus que vie ou *summa vita* en entendant l'adjectif, selon son étymologie, comme *superlatif* de *super* et redoublement de l'image de hauteur: *sur-éminent*». Quindi se Dio non «è sentito» dall'anima, è colto dall'intelletto come quella «*Surabondance qui ne peut se dissocier du mouvement de l'homme vers elle*». Il non «sentire» è riconosciuto come un limite dell'uomo di fronte a quest'altezza divina, che non è tenebre, ma luce inaccessibile riconosciuta tale dall'*intellectus*: si attua allora un *retournement* dell'uomo che accetta di andare fino in fondo a ciò che esige la differenza quali-

tativa infinita che lo separa da Dio: «l'angoisse se transforme en admiration devant l'incompréhensibilité divine».

«La nouveauté du *Proslogion* — afferma il Corbin — par rapport au *Monologion* et aux *Sommes* de S. Thomas d'Aquin qui lui sont étrangement voisines tient à l'intégration, dans la nomination de Dieu, du mouvement que le désir humain trace vers Lui. Impossible de parler de Dieu sans parler de l'homme, et réciproquement, car la relation à Dieu toujours plus grand qui s'exprime comme prière est ce qui porte et ce qu'approfondit la dialectique». Ciò consentirebbe di contestare l'appellativo di «ontologica» alla famosa prova dei capitoli II-IV, «à tort séparée de son contexte dans la quasi-totalité des commentaires», per collocarla in un piano *noétique*: il Nome che la rende possibile fa tutt'uno con quella sovrabbondanza divina che il pensiero riconosce sfuggirgli e che tuttavia viene attestata dall'intelligenza. «La reconnaissance que Dieu est encore plus Dieu — ce que nous avons nommé position complète du Nom II — n'advient que par le jeu réciproque des deux autres Nom I et III, dans l'articulation mutuelle d'un NON et d'un OUI qui ne sont pas ontiques mais noétiques puisqu'ils supposent référence à la pensée de l'homme». E ancora: «Au lieu d'un seul Nom pour le *Monologion* — cioè il *summum omnium* che esprimerebbe ancora in maniera obiettivante o *ontica* il momento della negazione per trascendenza —, il y en a donc trois ... Leur succession et leur différencs portent probablement le sens véritable du *Proslogion* et la condition d'intelligibilité de la célèbre preuve de Dieu». Se la prospettiva del *Proslogion* non è ontica, ma noetica, non può essere obiettivo ciò che l'*intelligere* formula e la preghiera invoca nella fede. Quindi, se l'affermazione dell'essere del *summum* non fosse ontologica, quello che segue che valore avrebbe? Non mi pare possa esistere un legame noetico tra la prova dell'esistenza di Dio e la sua sovraeminenza, se non si riconosce all'*intellectus*, e non necessariamente alla prova come formulata dallo stesso Anselmo, quanto meno un potere di anticipazione ontologica grazie alla quale solo si possa legittimare la veridicità razionale della fede per la quale «fides quaerens intellectum».

A conclusione, forniamo alcuni dettagli concernenti questa edizione. Oltre le introduzioni, essa presenta una buona traduzione francese che cerca l'equilibrio tra *lisibilité* e *littéralité*, offre a fronte il testo latino riproducendo anastaticamente l'edizione Schmitt con tutti gli apparati critici, e correda la traduzione con note esplicative che seguono il testo molto da vicino integrando le introduzioni volutamente prospettiche. Utilissimi indici concludono il volume.

C.M.

ANSELME DE CANTORBERY, *Le grammairien De la vérité La liberté du choix La chute du diable*, Introductions, traductions et notes par Alain Gallonnier, Michel Corbin, s.j. et Rémy de Ravinel, s.j., Les Editions du Cerf, Paris 1986 (*L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, sous la direction de Michel Corbin, s.j., tome II), pp. 387.

Il secondo volume de *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, diretta da M. Corbin, comprende quattro opere anselmiane collocabili in successione cronologica rispetto al *Monologion* e al *Proslogion* e databili tra il 1080 e il 1090, ossia il *De grammatico*, il *De veritate*, il *De libertate arbitrii* e il *De casu diaboli*. Figura in apertura di volume un'interessante prefazione di Jean Jolivet, dove si sottolinea l'originalità di Anselmo rispetto alla precedente tradizione di pensiero. Essa è soprattutto vista nel ruolo nuovo giocato nell'approfondimento teologico di quello strumento di razionalità che è il linguaggio.

Il *De grammatico* è curato da A. Gallonnier. Prendere in considerazione questa brevissima opera di Anselmo, che per il suo carattere di puro esercizio semantico è stata volentieri abbandonata alle analisi del linguista e del logico, è per lo storico delle idee l'occasione di «en renouveler l'approche». Gallonnier compie un duplice tentativo di situare l'opuscolo: 1) ricollocarlo nel suo contesto storico, sia dei fatti che nelle idee; 2) abbozzare una interpretazione che lo inserisca nel movimento generale della meditazione anselmiana. Di fronte all'enigmaticità sollevata dal *De grammatico*, lo studioso si rende conto che è possibile solo avanzare una serie di ipotesi, nel tentativo di sapere se esso segna semplicemente una pausa o se ha invece nell'edificio anselmiano un ruolo preparatorio di un nuovo slancio e possa coordinare due grandi momenti speculativi.

Gli altri tre trattati sono introdotti dallo stesso Corbin, secondo il metodo, inaugurato nel primo volume, di privilegiare un passo significativo che dia la chiave interpretativa di tutta un'opera.

Nell'introduzione al *De veritate*, il Corbin gioca le sue carte contrapponendo la definizione della verità secondo Anselmo (*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*) a quella «tomistica» (*adequatio intellectus et rei*). La verità è la *rectitudo* della relazione a Dio divenuta cosciente di se stessa. Ciò si può affermare, secondo Corbin, tenendo conto che il pensiero di Anselmo 1) si appoggia alla testimonianza di Gesù nel vangelo di Giovanni «Io sono la Via, la Verità e la Vita»; 2) si richiama al capitolo XVIII del *Monologion* dove si prova che la verità sovraeminente non ha principio né fine; 3) si chiede se eventualmente sia reversibile la proposizione «Dio è la verità», che fonda la lettura credente delle Scritture. Questi elementi portano all'identificazione, fondata sulla meditazione del capitolo X, della verità con Dio stesso «en tant qu'Il se donne à sa créature comme voie vers Lui».

Il cristocentrismo che sta alla base della definizione della verità di Anselmo, secondo Corbin, si ripete a proposito della libertà (*De liberta-*

te arbitrii). Il senso vero della libertà per Anselmo non può essere compreso situando il suo pensiero come abbozzo «de la parfaite distinction entre nature et surnature qui accompagne, au XIII siècle, la découverte et le 'baptême' d'Aristote».

Il pensiero di Anselmo sulla libertà offre, per Corbin, «un droit chemin pour sortir des apories sur la grâce et sur la liberté qui ont encombré les XVI et XVII siècles», o almeno il Corbin se lo chiede e lo spera.

Quanto al *De casu diaboli*, il Corbin gli riconosce un posto strategico nell'itinerario di Anselmo: corona i tre trattati «pertinenti allo studio della sacra scrittura», cioè la trilogia *De veritate-De libertate arbitrii-De casu diaboli*, e orienta la meditazione sul peccato originale e la ricerca delle «ragioni» dell'Incarnazione. È un testo difficile che il Corbin vuole interpretare a partire dal capitolo IV, pur ricordando che «nul ne comprend un texte pareil qu'à le *reconstruire* à partir de sa propre expérience du pardon en Christ et à risquer sa parole en direction du texte». Questo modo di affrontare Anselmo, e il suo testo, immediatamente lascia perplessi. Per il momento non possiamo, ma contiamo di riprendere criticamente questo modo di approccio, che pur ha una sua coerenza, per misurarne la verità storica.

C.M.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-Homme*. Introduction, traduction et notes par Michel Corbin S.J. et Alain Galonnier, Les Editions du Cerf, Paris 1988 (*L'Oeuvre de Anselme de Canterbéry*, sous la direction de Michel Corbin, S.J., tome III), pp. 496.

Nell'economia delle opere di sant'Anselmo la *Epistola de incarnatione Verbi*, e soprattutto il *Cur Deus Homo* occupano una posizione di speciale rilievo; il luogo sintomatico dell'applicazione e della verifica del metodo anselmiano alla ricerca — nella fede — dell'«intelligenza della fede» o, come ama dire Corbin, della sua «reconnaissance», o «répétition» o «redoublement» (p. 131).

A Corbin si deve un'introduzione alle due opere di ben 163 pagine, oltre alla versione e alle note del *Cur Deus Homo*, che siamo avvertiti di tradurre non «Perché Dio si è fatto uomo?» — come per esempio traduceva un contemporaneo di sant'Anselmo, Orderico Vitale: «Cur Deus homo factus» (*Historia Ecclesiastica*, IV, ed. M. Chibnall, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1983², p. 296).

In questa lunga introduzione — un'introduzione a giudizio nostro troppo lunga e faticante sia per una sua struttura meno articolata, ripetitiva fino all'ossessione, sia per la complicazione del linguaggio formale e desueto, che si riesce talora a comprendere ricorrendo a san-

t'Anselmo — occorre distinguere accuratamente ciò che appartiene a sant'Anselmo stesso, alla sua cristologia, ciò che appartiene al Corbin e alla sua cristologia, e i giudizi storici e di valore di quest'ultimo nei confronti di Anselmo e della tradizione. Un esame accurato di questi tre aspetti non viene qui affrontato, ma rimandato altrove; ci limitiamo solo a qualche considerazione, incominciando con la riserva sulla scelta del Corbin di interpretare — poiché di interpretazione si tratta — già a livello di versione, usando dei corsivi, «pour accroître la lisibilité de la pensée» — egli scrive — (cf. S. ANSELME DE CANTORBÉRY, 1, *Monologion. Proslogion*, Les Editions du Cerf, Paris 1986, p. 15); in realtà c'è di più: quasi una sollecitazione, giudicando dal *Cur Deus Homo*, nel senso della lettura proposta dal traduttore nell'introduzione e nelle note. Non discutiamo ora sull'oggettività di questa lettura medesima, ma ci sembra sarebbe stato più opportuno non intervenire sul piano «visivo» della versione, lasciando, come aveva fatto del resto sant'Anselmo, al lettore di giudicare.

Il Corbin dichiara subito con chiarezza la propria convinzione di proporre una lettura nuova, originale, e ovviamente fedele — la sola, o quasi, fedele — a sant'Anselmo. Tra gli esegeti infedeli è ricordato soprattutto Bouyer (e anche Aulen e Ratzinger), come rappresentanti di una schiera d'autori che si sono ingannati: fa eccezione Von Balthasar. I «commentateurs classiques» (p. 108) sono stati vittime di un'«écoute perverse de la Bible» (p. 71), — e tra questi ci fu sant'Agostino — e di un'«écoute perverse» (p. 76) dello stesso sant'Anselmo (cfr. p. 102).

La prima convinzione del Corbin è la connessione tra il *Proslogion* e il *Cur Deus Homo*: egli parla di «lien de continuité qui, par-dessus vingt ans, rapproche le *Cur Deus Homo*, le chef-d'oeuvre de la maturité» (p. 42): «Anselme n'a point changé de méthode de conceptualisation entre le *Proslogion* et le *Cur Deus Homo*, [...] il a, tout au contraire, approfondi dans l'oeuvre de sa maturité ce qu'il avait seulement entrevu, vingt ans plus tôt, dans un éclair de génie» (p. 48): è quanto ha proseguito in un approfondimento della sua coscienza relativa all'autorità e al contenuto della Scrittura (p. 26). Ciò significa che Anselmo mette in atto nel *Cur Deus Homo* la «logica» interna che connette i due Nomi di Dio, così da arrivare all'individuazione di «une Logique plus logique que toute logique» (p. 38), a una «concors veritas diversorum intellectuum», a una «vérité» [...] «proprement suréminente (*summa*), au-delà de tout concept procurant saisi, puisque le propre d'un contraire est de nier et outrepasser l'autre. Chacun s'unit à son autre en le niant et surpassant et, par cette double négation par transcendance, est reconnue la suréminence de Dieu 'au-delà de toute affirmation et de toute négation' (Denys, *Théologie mystique*, 1, 2)» (p. 46). Come era spiegato sull'introduzione al *Proslogion*, il primo Nome, «rivelato», di Dio — ripete qui il Corbin — «édicte l'impossibilité de penser plus grand que Dieu», e la sua «signification est négative, seulement négative» (p. 51): è il Nome che permette e che comporta la demolizione di

qualsiasi «idolo»: «*La signification négative et noétique du Nom I [...] déclare, dans la foi, l'impossibilité de penser plus grand que Dieu ou de se mettre par la pensée au-dessus de Lui comme il est possible de le faire pour toutes les idoles que fabriquent le cerveau ou la main de l'homme*» (p. 52).

C'è poi il secondo Nome di Dio: «*Summum omnium*». E infine il III Nome: «*Maius quam cogitari possit*», che significa l'«irruption de *plus grand* au coeur de l'égal» (p. 32). I commentatori classici di Anselmo non hanno compreso la differenza tra il I e III Nome e invece il secondo Nome, da essi concepito positivamente e onticamente come Perfetto. In altri termini essi non furono sensibili alla negatività e all'impensabilità di Dio e hanno coltivato l'idolo, il Perfetto: «la proposition relative complexe: *quo maius cogitari nequit* [...] ajoute au comparatif une négation et une référence à ce que l'homme peut penser. La relative a, pour cette raison, une signification *négative et noétique*. Elle énonce une règle de pensée impossible de penser plus grand; elle se distingue de l'idée de Parfait... elle dit l'interdiction et l'impossibilité des idoles, ou plutôt l'interdiction et l'impossibilité de confondre le Dieu vivant avec tout produit de l'homme» (p. 55). L'idea di Perfetto sarebbe, secondo Corbin, responsabile della incomprensione del *Cur Deus Homo* di Anselmo, proprio perché l'«aliquid» — designato positivamente dal Nome I ma con una significazione negativa, e d'altra parte «*maius quam cogitari possit*» — sarebbe esattamente il «Deus Homo», il Cristo della croce e della risurrezione, del superamento della giustizia con la misericordia, anzi del superamento della giustizia e della misericordia nell'«inaudito» della sovraeminenza di Dio; sarebbe quindi la contestazione del Perfetto. Noi non vediamo la ragione di questa dannazione del «Perfetto» e di quanti ne hanno usato il concetto, se non nella misura in cui questo concetto fosse inteso «antropomorficamente», ossia con l'intenzione di determinare da parte dell'uomo la misura della perfezione di Dio: ma questo sarebbe includere nel concetto di Perfetto divino il limite, o la modalità umana, e non risponderebbe al vero concetto di perfetto, o di «*summum*», come dice Anselmo. Sarebbe da provare che gli scolastici, poniamo un san Tommaso, siamo caduti tutti vittime dell'«idole incertain du Parfait et du Puisant» (p. 91) e che abbiano concepito Dio al di qua e non invece nell'«*au-de-là des contraires*» (p. 93). È proprio vero che essi, a motivo della loro ontoteologia, non hanno accettato che «*Dieu est au-de-là de ce que nous pensons et disons de Dieu*» (p. 132) per fermarsi alla «*simple perfection du Parfait, bonne comme la Loi chez S. Paul mais pervertie par la 'volonté propre' qui se pose en rivale*» (p. 137)? «*La perfection [...] est] plus parfaite que le Parfait*» (Ib.) — dichiara Corbin — sì, ma a condizione di aver precomprensivamente frainteso il Perfetto (del quale parlava anche Gesù Cristo indicando il Padre perfetto come modello da imitare; cfr. anche pp. 39 e 70).

Si potrebbe aggiungere che, conseguenzialmente, si dovrebbe a tal

punto teorizzare e praticare lo sfacelo del concetto da ridurre la teologia a silenzio e all'impossibilità anche di dare all'«aliquid quo maius cogitari possit», e al «maius quam cogitari possit», qualsiasi rappresentabilità sia pure sovraeminente. L'«encore plus» alla fine si sostanzia (p. 137) in un «aliquid» pensato e «de-finito», anche se non «es-audito».

Anche la dottrina agostiniana dell'immagine trinitaria nella memoria, nell'intelletto e nell'amore, priva di fondazione biblica, e in particolare di radicazione nell'avvenimento pasquale di Gesù Cristo e della sua relazione in tale avvenimento con il Padre, avrebbero la stessa origine e lo stesso carattere antropologico «idolatrato»: in realtà noi pensiamo che essa sia uno sforzo di lettura valida, non completa certo, ma non antitetica e insignificante rispetto a quella proposta dal Corbin.

Abbiamo accennato a san Tommaso, più volte criticato dal Corbin: per esempio per il suo concetto di «ratio»: secondo Anselmo «*le propre de toute raison de la foi est d'ouvrir sur des raisons plus hautes qui demeurent cachées*. Elle ne fait pas de la raison une comprehension qui se saisirait de la Chose comme d'un produit technique, mais la définit comme l'acheminement vers cet émerveillement toujours plus grand qu'éveille l'ineffable hauteur de la miséricorde» (p. 30): san Tommaso, con la sua *ratio*, al contrario, opererebbe un «dominio» sulla «Cosa», su Dio? Il suo sforzo di leggere le «convenienze» del mistero di Cristo, o la sua «necessitas», sarebbe in questo senso? O non invece nel senso di Anselmo, con la differenza di una maggior «modestia», perché la «necessitas» di sant'Anselmo, per quanto sia all'interno della fede e della «necessitas consequens» e non «*praecedens*» di Dio, mira a «mostrare» positivamente, in conclusione, una «logica» e intelligibilità che sa soddisfare sia pure interlocutoriamente la passione «visiva» dell'uomo credente? Sempre Tommaso avrebbe pensato la *ratio necessaria* «a partir de l'aristotélisme» (p. 41): così, il suo sforzo di intelligenza per esempio dei misteri della vita di Cristo (*S. Th.*, III, 27-59) sarebbero non «en direction du mystérieux *oportet* des évangiles» (p. 41), e quindi ben diverso dall'«effort du docteur magnifique», il quale offre alla Chiesa «cette *theologia crucis* catholique qui libère de toute vaine *speculatio majestatis*» (*Ib.*), quale sarebbe stata la «speculatio» degli scolastici? Noi non lo riteniamo affatto, almeno nella misura in cui la concezione e l'esercizio della «ratio» restarono non separati e «di fronte» alla fede, concepite cioè come in uno stato «naturale», posto al di fuori dell'unità del disegno di Dio. Il desiderio di poter «vedere», o della «ratio», collocata tra la fede e la visione contraddistingue sant'Anselmo: ci sembra tale anche quella di san Tommaso che nel cap. 2 della *Summa contra Gentiles* stabilisce lo statuto dello «studium sapientiae», anche se si può convenire che «les catégories thomistes de raison et foi» (p. 124) non sono quelle di Anselmo, ma nel senso che in san Tommaso le esigenze della «ratio» — specificamente non coincidente ma non per questo «separata», come in un ordine «naturale»,

dalla fede — si sono, per così dire accresciute, rispetto a quelle del tempo e dell'indole di sant'Anselmo. D'altronde pensiamo che non sia da trascurare, per la comprensione anselmiana, la temperie culturale «logica», in cui vive e di cui è rappresentante e protagonista al Bec. Occorrerebbe dimostrare che tutti gli Scolastici o tutti i teologi medievali, a eccezione di sant'Anselmo, hanno rifiutato «de se laisser juger dans sa précompréhension même de Dieu comme Parfait» (p. 41), ritenendo invece che Dio non è «aliquid quo maius cogitari possit». Ci sembra, al contrario, che questa sia una lettura «precomprensiva» del Corbin.

Detto questo non si può non riconoscere: l'acutezza dell'interpretazione del rapporto oggettivo e di metodo, di «sensibilità» e di «logica», tra il *Proslogion* e il *Cur Deus Homo*; e la validità della lettura «teologica» del procedimento di Anselmo sulle «rationes necessariae», però avvertendo che «specificamente» o «strutturalmente» o anche esercitativamente la «necessitas» di tali «rationes» presenta i caratteri dell'incontrovertibilità a cui la ragione cede, compresa la ragione del non-credente. Si noti bene: parliamo di struttura e di esercizio «razionali», mentre chiaramente è di fede l'ambito dell'attuazione. Sotto questo profilo la «ratio» non è né naturale né non-naturale. E proprio sottolineando questo ci pare che ci sia una relazione tra san Tommaso scolastico e sant'Anselmo, che non era né scolastico né «magister» come uno scolastico, ma monaco appassionato di «capire», di «intelligere», o di «reconnaître», come ama dire Corbin: «le français 'reconnaître' [...] a l'immense avantage faire mieux ressortir que l'*intellectus fidei* est l'intelligence de la foi *comme foi*» (p. 289). Si può però osservare che il termine «intellectus» immediatamente collegato con la «fides» («intellectus fidei») evidenzia il nuovo livello come «intellectus» rispetto al precedente «non-intellectus»; sant'Anselmo non ha parlato di «intelligere» e «reintelligere», ma di «intellectus» rispetto all'«auctoritas» biblica precedente, che, se non accresce la certezza, tuttavia crea come un livello nuovo.

Tornando all'interpretazione del *Cur Deus Homo*, in sintesi il Corbin scrive: «Le *remoto Christo* ne signifie aucun effort de 'déduction rationnelle' hors de la foi mais, tout au contraire, le recul que la foi peut prendre à l'intérieur d'elle-même pour se reconnaître grâce. La foi peut faire abstraction méthodologique du Christ-sous la lumière du Christ-parce qu'elle désire se reconnaître en tranchant l'alternative: OU il y a salut et salut par le Christ, OU il n'y a nul salut, et tout est vain» (p. 61). È esatto, rilevando che tutto il lavoro che il credente fa nel metodologico «remoto Christo» è un lavoro «positivo», che, in tale misura essendo opera dell'uomo, secondo la logica del Corbin corre pure almeno il rischio dell'idolo.

Ed ecco come il Corbin connette *Proslogion* et *Cur Deus Homo*:

«Sans jamais 'déduire' le Christ puisqu'il est le seul Maître intérieur (II, IX), la méthode de conceptualisation reconnaît, du pied de la croix, que tout effort pour écarter le Dieu crucifié en rêvant à d'autres saluts

se heurte à l'impossibilité qu'est la contradiction. A supposer, en effet, que la croix n'ait pas eu lieu et que l'infidèle ait raison, tout salut hypothétique, par un ange, un homme ou un simple commandement, est *ipso facto* reconnu contradictoire sous l'efficace du Nom I. Car l'annonce de la croix peut être pensée, au moins à titre d'hypothèse, par quiconque la refuse et, tous les autres saluts envisageables étant moins grands que le salut par la croix, quiconque le refuse pense nécessairement plus grand que le dieu auquel il associe les autres saluts. Pensant plus grand que son dieu en pensant la fois *au moins à titre d'hypothèse*, il contredit au Nom I interdisant de penser plus grand que Dieu. Autant dire que ce raisonnement *remoto Christo* n'est pas autre chose que la transposition christologique de la preuve de l'existence de Dieu tracée dans le *Proslogion*. Il en possède la forme et les difficultés, fonctionne rigoureusement sous la présupposition du Nom I, c'est-à-dire dans la foi, au pied de la croix. Frappant de vanité tous les saluts imaginaires, montrant qu'ils ne délivrent pas de cette volonté adamique de saisir et de penser plus grand en quoi consiste le péché [...], il est le recul méthodologique, intérieur à la foi, pour reconnaître l'absence de salut en dehors de Jésus Christ, *remoto Christo* précisément» (pp. 79-80).

La domanda è se, *remoto Christo*, veramente, anche se certo metodologicamente, la forza del Nome divino I non induca più logicamente al «non-intellectus» invece che alla «ratio necessaria», sia pure non «deducente», o se, al massimo, non si giunga alla «non-contraddizione» di Gesù Cristo (come è in san Tommaso) invece che «positivamente» alla «ratio necessaria», che bisognerà pure non svingorire nella sua proprietà e specificità, se si vuole riconoscere la consistenza del procedimento di Anselmo. La sola risposta all'«inaudita» decisione divina non è l'«intellectus» di una «ratio necessaria», la cui «necessità» non è infatti «visibile» dalla «ratio», neppure per «necessitas consequens», se non come «non-mostrabile» necessità del fatto perché è fatto divino. È come dire che Dio solo sa la «ratio», al punto che proprio la forza del «maius quo cogitari possit» non permette procedimenti di «necessità» «*remoto Christo*» — procedimenti «idolatrici», per usare il linguaggio caro a Corbin. Il credente non può «mostrare» la «ratio necessaria», se non, finalmente, ponendosi al posto di Dio, al quale unicamente appartiene di sapere la «ratio» di Cristo e della sua Pasqua. Si deve restare sul piano delle «convenientiae», da parte dell'uomo; la «necessitas» non-mostrabile (non diciamo «non-dimostrabile») sta dalla parte di Dio, che opera sì secondo «rationes», ma che sono sue e che non è mai permesso «catturare», ma «ipotizzare». La domanda è se surrettiziamente, l'attuazione del Nome I e III di Dio, non si risolva, di là dall'interpretazione di Corbin ma nella logica della sua critica scolastica, all'«idolo», al dominio dell'«oportet» che vale solo per Dio, e quindi alla «saisie de la Chose». Ci sembra che, per usare le parole di S.T. Bonino (*Revue Thomiste* 96 (1988) 153-154), «la hantise de M. Corbin [...] de démarquer la pensée anselmienne de toute ontologie classique

pour la situer dans 'la tradition chrétienne' (?) de l'apophasisme», il suo «humeur anti-scolastique», abbiamo corso il rischio di non presentare obiettivamente sant'Anselmo e di averne fatto un «idolo».

Lo stesso Bonino, recensendo in particolare il nostro volume, scrive: «Les options théologiques qui président à la lecture d'Anselme ont donc, à défaut d'être acceptables, le mérite d'être claires. Quant à savoir si elles trouvent un fondement chez saint Anselme, on peut en douter; car l'interprétation minimisante du *sola ratione* d'Anselme n'est guère convaincante [...]».

La lecture de M. Corbin ne manque pas de cohérence mais sa difficulté majeure, pour le *Cur Deus homo*, vient de ce que le Nom I joue en définitive le rôle d'une fonction logique qui transforme les convenances en nécessités: si Dieu est tel que plus grande ne se puisse penser, la plus légère convenance, étant meilleure que son opposé, se trouve pratiquement promue au rang de nécessité (ch. p. 111: "Toute convenance étant plus grande qu'une absence de convenance — c > non-c — et Dieu portant le Nom I qui interdit toute pensée de plus grand, refuser ladite convenance serait contredire au Nom de Dieu puisqu'elle-même est pensable, et plus grande que son absence"; cf. aussi p. 116: "si la convenance est plus grande que son absence, le Nom I fait de celle-là une raison nécessaire"). Or il est clair que ce qui fait difficulté dans la théorie anselmienne de la rédemption, c'est précisément cette idée d'une telle nécessité dans l'ordre du salut. L'interprétation de l'A. ne fait que la renforcer».

E conclude: «La re-lecture qu'en propose l'A. est sujette à caution. Sa valeur chrétienne est hors de doute; c'est, sans équivoque, une lecture croyante, enthousiaste, lyrique parfois, qui force le respect. Elle est cependant viciée par une adhésion sans réserve aux à priori les plus contestables d'une certaine théologie contemporaine. D'abord par le refus constant d'une théologie naturelle, assimilée à une *theologia maiestatis* qui serait une forme d'idolatrie puisqu'elle suppose une pré-compréhension de Dieu, selon l'idée de Parfait par exemple, antérieure au *verbum crucis*. L'A. semble croire qu'une théologie de la perfection de Dieu est incapable de penser l'Événement de la Croix et la conciliation en Dieu des attributs de justice et de miséricorde: c'est évidemment un à priori sans fondement. M. Corbin en appelle donc, nous l'avons vu, à une *theologia crucis* catholique, mais l'influence protestante, barthienne, est ici évidente. C'est dans la même ligne qu'il faut situer le refus plusieurs fois exprimé d'approcher le mystère de la Trinité à partir des *vestigia trinitatis* discernables dans les créatures», (*Ib.*, pp. 490-491).

I.B.

Anselm Studies. An Occasional Journal, I, Kraus International Publication, Millwood/London/Schaan, 1983, pp. 274.

Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles. Spicilegium Beccense II. Actes du colloque international du CNRS, Etudes Anselmiens (IVe Session), Abbaye Notre-Dame du Bec. Le Bec-Hellouin 11-16 juillet 1982, Editions du CNRS, Paris 1984, pp. 754.

Anselm Studies e *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe* raccolgono i contributi di due incontri dedicati a sant'Anselmo. La loro lettura, particolarmente quella del secondo volume, introduce ampiamente nei vari aspetti del mondo anselmiano, secondo l'interpretazione e i risultati aggiornati che esso attualmente riceve, anche se non si tratta certo di tutto quanto è stato detto in questi anni sul teologo di Aosta.

Chi volesse una bibliografia recente su sant'Anselmo, a parte quella che si trova nel volumetto di S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta* (Editori Laterza, Bari 1987, pp. 149-176), oggi la può reperire nel *Medioevo Latino*, curato da Claudio Leonardi, a partire dal I numero, e precisamente, in I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 29-36 (la bibliografia è riferita dall'anno 1973); II, 1981, pp. 30-33; III, 1982, pp. 41-45; IV, 1983, pp. 43-46; V, 1984, pp. 37-41; VI, 1985, pp. 38-40; VII, 1986, pp. 36-38; VIII, 1987, pp. 34-38.

Va inoltre indicato per la bibliografia dal 1960 (al 1978) W.L. Gombocz, *Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960: Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 109-134.

Il primo volume *Anselm Studies* raccoglie le relazioni tenute a Canterbury, dal 2 al 5 luglio 1979 al Terzo Congresso Anselmiano, sotto gli auspici del Comitato Internazionale Anselmiano: *Anselm Studies* intende essere un periodico che riporta sia le conferenze dei Congressi Anselmiani Internazionali sia altri contributi concernenti sant'Anselmo.

Gli ambiti occupati dai vari saggi sono diversi: i problemi storici («Anselm in the World»), l'argomento del *Proslogion* («The Proslogion argument»); Anselmo e il linguaggio («Anselm and language»); gli scritti più tardivi di Anselmo («Anselm's later writings»); le opere devozionali («The devotional works»); l'influsso anselmiano («Anselm's influence»), e l'edizione di un testo, il *Proslogion* di Hereford.

Ci limitiamo a qualche indicazione.

L'ambito propriamente storico è di notevole interesse: anzitutto con il contributo di R.W. Southern. Anselmo — osserva Southern — è stato un ardente sostenitore della riforma ildebrandina, come si riteneva in passato, in contrasto con la linea di Lanfranco, oppure un abile uomo politico, con dei piani precisi e programmati, come si va attualmente sostenendo? Southern non crede che questa seconda interpretazione recente sia fondata, anche se il «papalismo» di Anselmo va esattamente

te inteso. I suoi riferimenti di condotta non sono dei criteri politici, e neppure quelli canonici. Secondo Southern, «he was a man with a passion for God and for nothing else. The richness and the variety of human life meant nothing to him» (p. 7). Sant'Anselmo non condivideva la prospettiva della riforma ildebrandina nella sua visione di un governo papale universale della Chiesa: «In politics — scrive il Southern — as in theology, Anselm was an extremist, not a compromiser: but his extremism was not associated with the papalism» (p. 11), nel riconoscimento di altri diritti; «he appears profoundly unpolitical» (p. 12).

Egli si comporta cioè da arcivescovo esattamente come si comportava da abate.

E mentre, da un lato, «he did not instinctively turn to collections of canon law», dall'altro, «the sources of inspiration which dominated his life and activity as archbishop were the words of the Bible, supported by those of the liturgy and the Rule of St Benedict which provided the most reliable summaries of the Bible» (p. 17): autorità in base alle quali egli sarebbe stato a giudizio del Southern indifferente rispetto alle teorie più recenti nel governo della Chiesa. Anselmo appare così, per un verso, più flessibile di Lanfranco, essendo concentrato sull'essenziale, più che sulle forme concrete considerate come mezzi, e per l'altro verso più rigido riguardo ai fini: «He was concerned only with right and wrong choices». In conclusione, «his actions follow none of the formulas of the day, but only what he had come to recognize as the voice of Christ» (p. 22). Mi sembra un'interpretazione esatta, sottolineando però che la comunione con il vescovo di Roma gli venne apparendo precisamente e assolutamente, a dispetto del suo ambiente, appunto un'espressione di questa «voice of Christ».

D'argomento storico è anche la relazione: «From Bec to Canterbury: Anselm and the monastic privilege», di Chibnall: l'esenzione monastica dall'autorità diocesana è concepita da sant'Anselmo in funzione dell'obbedienza e della inviolabilità della professione del monaco: «In his treatment of monastic exemption no less than in his approach to the wider problems of election and investiture and the complexe relations of Church and State, Anselm, Archbishop and primate of Canterbury, remained steadfastly and simply, to the end of his life, "by profession and at heart a monk of Bec"» (p. 39).

Alla memoria e al culto postumo di sant'Anselmo sono dedicate le brevi pagine di C. Holdsworth: «The posthumous Anselm». Sono esaminate due testimonianze del culto a lui riservato (il titolo di «beatus» nella *Vita Lanfranci* e il suo calice considerato come preziosa reliquia). D'altra parte, Anselmo non fu un grande «operatore di miracoli»: «Anselm did not live on as a great "wonder-worker", or a heroic Man of God» (p. 47); come filosofo ebbe pochi seguaci fino al secolo XIV; egli tradusse in similitudini il vangelo, fu guida alla preghiera, più che essere pregato, mentre, per parte sua, Tommaso Becket lasciava poca necessità per un altro e minore culto. Ossia, le qualità che connotavano la

santità di Anselmo non erano propriamente quelle che attraevano la devozione medievale.

Nell'ambito dell'argomento del *Proslogion* C. Hartshorne stabilisce un confronto tra Anselmo e la prima legge di modalità di Aristotele («Anselm and aristotle's first law of modality»). La logica informale che sostiene il principio di Anselmo era stata in parte stabilita da Aristotele: nel caso delle realtà eterne, essere possibile ed esserci è la stessa cosa (p. 52). Il nucleo essenziale della questione «is not, — scrive l'Autore — “Does God exist?”, but “Can God be conceived” [...] in abstract essence? If the answer is yes, then it is illogical to add, “but perhaps God does not exist”. For the essence excludes that possibility. If the answer is no, then of course God does not and could not possibly exist. And no amount of observation can decide the issue. Only self-understanding, conceptual philosophical enquiry, or faith can decide it. Science as such, and merely empirical common sense, cannot do so» (pp. 57-58).

È esatta l'affermazione dell'incompetenza della scienza, ma ci fa problema la coincidenza tra Dio concepibile (realtà eterna, secondo il linguaggio di Aristotele) ed esistenza necessaria, poiché io so che Dio è «realmente» concepibile se ne «provo» (certo non con la scienza sperimentale) l'esistenza.

M. Corbin avvia con: «Ce dont plus grand ne puisse être pensé» l'interpretazione cristologica dell'«id quo maius cogitari potest».

Il suo saggio è molto sottile, e forse Anselmo stesso si troverebbe in difficoltà a comprenderlo per capire il proprio pensiero. Secondo Corbin il significato del Nome di Dio non è un concetto di Dio. La dimostrazione anselmiana non si compie né secondo la modalità analitica («essentiam involvit existentiam») né in modo sintetico (passaggio dal concetto all'esistenza): «Le Nom signifie-t-il de manière *ontique* ou *noétique*, conduit-il à une argumentation *philosophique* ou *théologique*? Une première constatation autorise une option préalable en faveur de la seconde» (p. 60): è la linea barthiana, ma che il Corbin intende superare, perché insufficiente, in quanto non renderebbe conto del legame necessario tra l'atto di fede presupposto e l'argomentazione in quanto passaggio dalla conoscenza al riconoscimento, dalla conoscenza di fede al riconoscimento della forza e dell'autosufficienza di Dio inclusa nel Nome di Dio. Ma l'interrogativo a nostro avviso rimane, anche dopo queste riflessioni di Corbin, quanto meno se si vuole restare nella prospettiva e nell'intenzione di Anselmo, e se si vuole che ci sia una vera «*demarche de la raison*» nell'«*acte de foi*», e pur avendo superato «l'éternelle discussion sur le rationalisme et le fidéisme d'Anselme» (p. 79).

Da esaminare criticamente è la posizione di Corbin sul senso ultimo dell'«id quo magis cogitari non potest» e del «*summum omnium quae*

sunt», così da arrivare all'«interdiction des idoles, de confondre Dieu Vivant avec quoi que ce soit de créé, de penser plus grand» (p. 75). È la comprensione dell'affermazione di Anselmo: «Ergo, Domine, non solum es quo magis cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit» (*Proslogion*, 15); «Dio è al di là di ogni al di là» (p. 76), quindi di ogni relazione. Ma, nella sua assolutizzazione, è questo il pensiero di Anselmo?

L'interpretazione cristologica di Corbin consiste nel denominare concretamente questo «al di là di ogni al di là», questo «Inouï de Dieu» — per usare il titolo di un libro di Corbin (Desclée De Brouwer, Paris 1980, dove c'è uno studio sul *De veritate* di Anselmo: *L'événement de Verité*», pp. 61-107): tale Nome concreto è Gesù di Nazaret, che ha fatto conoscere il Dio che nessuno ha conosciuto. In tal modo si va oltre la lettera di sant'Anselmo nel *Proslogion*, e si passa da questo al *Cur Deus Homo*, incominciando così a «penser l'impensé christologique de son oeuvre», ottenendo di avere «un moyen technique de renouveler le langage christologique de l'Eglise»; «Jésus de Nazareth est le vrai Fils de Dieu en tant qu'il est, nous le croyons, *id quo nihil majus cogitari possit*» (p. 81).

Sull'inintelligibile e sull'impensabile («Inintelligibile et impensable [Anselme, *Liber Apologeticus*, IV]) si sofferma brevemente J. Moreau: per sant'Anselmo la negazione di Dio non è solo inintelligibile ma impensabile, in quanto egli è necessario e «maxime ens», che trascende ogni determinazione spazio-temporale e ogni rappresentazione particolare.

«Argomento ontologico e ateismo semantico» è il titolo del saggio di Scapin. Questi distingue tra verità ontica/logica/ontologica, ossia nell'esistenza, nel pensiero (implicazione del predicato nel soggetto), o come dipendenza della verità logica, o del pensiero, dalla verità ontica. Orbene, secondo l'Autore, «né l'argomento ontologico né l'ateismo semantico [per intenderci quello di Ayer: ateismo a motivo della inverificabilità empirica di Dio], rappresentano una conclusione capace di allargare l'orizzonte della conoscenza umana del livello ontico. Ambedue sono corollari d'un'opzione: l'argomento ontologico è un corollario d'un'opzione di fede; l'ateismo semantico è un corollario dell'opzione empirista» (p. 100).

Si esce dall'impasse interrogando la realtà ontica a noi data nell'immediatezza di un rapporto presenziale.

D. Park ci presenta infine la «Berkeley's rejection of Anselm's argument».

La terza sezione del volume offre una riconsiderazione della filosofia del linguaggio: L. Colish («St Anselm's philosophy of language reconsidered»), per dire la varietà e la non-sistematicità della dottrina e dell'uso del linguaggio in Anselmo, senza unilaterali teorie al riguar-

do. Da W. Gombocz («Anselm über Sinn und Bedeutung») è studiata la dottrina di Anselmo sulla «significatio per se» (o diretta) e «significatio per aliud» (indiretta o relativa); E.F. Serene studia il senso di «facere» e di «velle», e quindi una dottrina dell'azione umana (e delle implicazioni di responsabilità) nei frammenti del Codice 59 di Lambeth («Anselmian agency in the *Lambeth Fragments*: A medieval perspective on the theory of action»).

Per il quarto ambito: il *De processione Spiritus Sancti* e il *De concordia* sono oggetto di due studi: da parte di A. Heron («Anselm and the *Filioque*: A responsio pro Graecis»), e di P.A. Streveler («Anselm on the future contingencies: A critical analysis of the argument of the *De concordia*»): sant'Anselmo fonda la sua soluzione sull'idea dell'«eterno presente», ma allora le azioni avvengono necessariamente nell'eterno presente di Dio, per il «fatto» che sono sconosciute da Dio.

Una rivisitazione delle preghiere e meditazioni di sant'Anselmo — e siamo sul quinto ambito — è fatta da B. Ward («'Inward feeling and deep thinking': The Prayers and Meditations of St Anselme revisited»): i caratteri delle preghiere e delle meditazioni anselmiane risaltano rispetto a una raccolta simile: *A Talkyng of the loue of God* (cfr. l'edizione a cura di M.S. Westra, The Hague, 1950), che riprende preghiere e meditazioni di Anselmo (si tratta di un trattato composito, molto popolare): le preghiere del *Talkyng* sono contrassegnate da un'intensa emotività personale, mentre per Anselmo il pregare «is never a private matter, even when conducted in the small inner chamber» (p. 182).

Un lettura degli scritti devozionali di Anselmo è fatta invece da T.H. Bestul («St Anselm, the monastic community at Cantherbury, and devotional writing in late anglo-saxon England»): possediamo parecchi manoscritti di preghiere private dell'XI secolo che possono essere attribuiti all'ambiente della Christ Church (cattedrale e capitolo monastico) di Canterbury e di altri luoghi dell'Inghilterra, come Winchester o il monastero canterburese di sant'Agostino. Non si può parlare di influsso reciproco tra queste raccolte inglesi e quelle anselmiane; d'altra parte non si può sottovalutare il fatto del moltiplicarsi di queste preghiere in identico tempo e in aree collegate, con la creazione di un «new devotional idiom», di cui il rappresentante più riuscito è quello dei testi devoti anselmiani.

Infine tre studi prendono in esame l'influsso di Anselmo: anzitutto su Rodulfus, priore di Rochester e poi abate di Battle, che il Southern in *Saint Anselm and his biographer* (The University Press, Cambridge 1966, p. 206) chiama uno dei «theological followers» di Anselmo. H. Kohlenberger conclude il breve saggio: «Ratio bei Rodulfus Monachus: Ein Versuch aus der Sicht historischen Anthropologie», dicendo: «Die Lektüre der Schriften des Rodulfus zeigt, wie selbstverständlich der Konsens darüber war, dass *ratio* das letzte Wort über den Menschen hat» (p. 204).

D.E. Luscombe esamina la presenza di Anselmo in Abelardo (nato nel 1079, quando Anselmo era abate del Bec). Viene messa in luce la posizione propria dei due in alcuni punti della teologia; la conclusione generale è che Abelardo non si dilunga nella critica ad Anselmo, e questo è in lui significativo: «Abelard generally had sharp words of personal criticism and scorn for other masters but, significantly, he stop short of this with Anselm» (p. 219).

La terza ricerca sull'influsso anselmiano è quella di A.R. Lee: «Anselm and Thomas of Buckingham. An examination of the *Quaestiones super Sententias* (Tommaso di Buckingham fu professore a Oxford, e poi cancelliere nella scuola cattedrale di Exeter; il suo commento al Lombardo risale agli anni 1335-1343): l'influsso è profondo, d'altronde «not uncritical» (p. 237).

L'ultimo contributo è di G.R. Evans — «The Hereford *Proslogion*» —: una presentazione e un'edizione di questo «'plain text' *Proslogion*», «depurato» delle sue parti devozionali, con diverse omissioni, riformulazioni, mutamenti sintattici, composto in anni vicini a quelli di Anselmo, e certo non secondo l'intenzione della sua opera: un *Proslogion* condensato in un «pocket-book».

Anche solo l'accento ai testi di questo *Anselm Studies* dà un'idea dell'ampiezza di prospettiva in cui il pensiero di Sant'Anselmo viene oggi collocato.

* * *

Quest'ampiezza si trova ulteriormente confermata ed estesa nello *Spicilegium Beccense II* su *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*. Già lo *Spicilegium Beccense I* (Le Bec-Hellouin/ Abbaye Notre-Dame du Bec-Vrin, Paris 1959) frutto del Convegno al Bec nel 1959 in occasione del IX centenario della venuta di Anselmo al Bec era molto ricco di contributi, che non si leggono dopo trent'anni inutilmente e che sarebbe istruttivo confrontare con i contributi sia di *Anselm Studies* sia di *Spicilegium Beccense II*, anche per rilevare in queste due ultime raccolte le novità di prospettive, specialmente nell'interpretazione storica e nell'interesse filosofico/linguistico, con le nuove aperture ermeneutiche relative al famoso argomento anselmiano e alla sua teologia (in particolare alla sua cristologia).

Ricordiamo solo le grandi tematiche di quel primo *Spicilegium*: I problemi filosofici (i caratteri fondamentali della filosofia anselmiana; il tema della possibilità; il vocabolario psicologico; la nozione di persona); il metodo teologico (natura e portata apostolica della teologia in Anselmo e Tommaso; Anselmo e l'insegnamento sistematico della dottrina; premesse e conclusioni nel sistema teologico di Anselmo; le «rationes necessariae» di sant'Anselmo nella dottrina delle processioni trinitarie in san Tommaso); l'agostinismo di sant'Anselmo; i vari aspetti

dell'argomento anselmiano (giustificazione platonica, interpretazione barthiana, interpretazioni scolastiche, del secolo XIII; aspetto apofatico; rapporto cartesiano; rapporto con la filosofia riflessiva, ecc.); aspetti della cristologia anselmiana; l'ecclesiologia e la morale; il monachesimo di sant'Anselmo (relazione con Cluny, compunzione, ascesi); e infine problemi storici e critici. Studi tutti di qualità.

Tali si possono definire quegli stessi contenuti nello *Spicilegium Beccense II*, aperti dall'abate del Bec P. Grammont su: Anselmo e «il cammino di verità» da lui percorso al Bec e a Canterbury (il colloquio anselmiano è avvenuto precisamente nel IX centenario del *De veritate*), mentre Bautier mette subito in luce la complessità della lotta delle investiture e del giudizio sui suoi rappresentanti, criticando l'interpretazione troppo netta — come tra bene e male — data da uno studioso classico come il Fliche; non crederei tuttavia che sia in tutto obiettivo ritenere che la riforma gregoriana significhi «l'affirmation de la suprématie pontificale sur les autorités temporelles» (p. 37), anche se si può essere più attenti nella condanna di quanti non hanno accolto la «prétention de l'Eglise»; resta vero che proprio la complessità delle implicazioni del dibattito spiega meglio «les affres par lesquelles a dû passer le pauvre Anselme, et la crise de conscience qu'ont incontestablement provoquée chez lui, et son dévouement intellectuel total à la papauté, et son légitime respect envers le pouvoir de son roi» (p. 38).

Sant'Anselmo è ben collocato da R. Foreville nella storia socioculturale del suo tempo, con le sue varie presenze e i diversi percorsi, da Aosta al Bec, a Canterbury, a Lione, a Roma, a Bari, e con l'implicazione in prima persona nel grande dibattito della riforma e della «libertas Ecclesiae» del suo tempo: si tratta di non molte pagine, ma penetranti, alla scoperta dell'«ultima ratio» della morale politica di Anselmo, la «rectitudo per se servata», e con il rilievo delle ragioni per cui lo si può ritenere «une figure vraiment internationale» (p. 50).

Il grosso volume è suddiviso in due grandi sezioni. La prima è dedicata alla storia, alla filologia, alla letteratura monastica; la seconda alla filosofia, alla teologia, all'epistemologia: in totale sei temi, ai quali possiamo solo accennare.

Il primo tema — la storia — illustra i contatti tra la Chiesa anglo-normanna e la Chiesa d'Inghilterra dal 911 al 1066; le relazioni tra Normandia e Inghilterra; l'Inghilterra anglo-normanna con le sue ambivalenze socioculturali colte a partire dal punto di vista linguistico; la continuità delle tradizioni liturgiche anglosassoni così come si possono evidenziare nell'architettura delle cattedrali di Winchester, Ely e Canterbury; i rapporti tra Anselmo e i vescovi della provincia di Canterbury; le vestigia medievali a Rouen; gli Ebrei in Normandia al tempo di Anselmo; Anselmo, il suo atteggiamento nei confronti dell'Antico Testamento e l'idea di crociata; Anselmo, Ivo di Chartres e l'ideologia della prima crociata. È interessante notare l'atteggiamento riservato di An-

selmo nei confronti della «santità» della Terra Santa e della crociata, in conformità con il disinteresse per i libri storici dell'A.T. e per la geografia sacra: il monastero era per lui l'emanazione della Città di Dio e della Gerusalemme celeste. In questa visione minoritaria della crociata gli era solidale Ivo di Chartres.

Il secondo tema, sulle scuole e la cultura, e in particolare sulla scuola del Bec e il suo influsso, è trattato egregiamente da Jacqueline (scuole e cultura nell'«Avranchin» — si noti che ad Avranches fu insegnante Lanfranco e fu scolaro Anselmo —); da Riché, che studia la vita scolastica e la pedagogia al Bec al tempo di Lanfranco e di Anselmo; da Labande che rievoca un discepolo e un testimone di sant'Anselmo al Bec, Guiberto di Nogent.

Il terzo tema affronta argomenti monastico/ecclesiali, ossia: l'aristocrazia e il monachesimo al tempo di Anselmo (la grande e progressiva dotazione del monastero del Bec, con chiese, priorati, risorse economiche, grazie alle donazioni delle famiglie aristocratiche), i possedimenti sempre del Bec in Inghilterra, dovuti ancora ad aristocratici normanni; le conseguenze a Canterbury delle confische regali al tempo di Anselmo, e durante il suo esilio, con un'immagine del santo, impegnato, pur senza suo gusto naturale, a un'avveduta amministrazione dei beni temporali della sua Chiesa, come appare dalle lettere: una «administration conscientious» anche se fu meno «spectacularly succesful» (p. 296) rispetto a quella di Lanfranco.

Vi è poi un contributo della specialista anselmiana Foreville sul culto a sant'Anselmo a Canterbury nel secolo XII: un culto che conobbe una speciale fioritura intorno al 1150, documentata dalla confraternita dei «dionisii sancti Anselmi», anche se poi dal 1071, con l'inizio del culto e dei pellegrinaggi alla tomba di san Tommaso Becket, quel culto diventerà sussidiario.

Un altro saggio riguarda la riforma monastica in Normandia, promossa da Guglielmo, di origine italiana, quindi abate di Digione, e poi di Fécamp.

Sono, quindi, messi in luce i rapporti tra Anselmo e Matilde di Canossa, due protagonisti della storia del loro tempo, uniti in una comune visione politico-ecclesiastica dell'Europa del loro tempo.

Viene anche studiato il tema dell'immagine della primitiva comunità cristiana nel tempo di Lanfranco e di Anselmo che, a differenza della loro «scuola», non vi fanno molto riferimento.

Due saggi riguardano le preghiere e le meditazioni di sant'Anselmo, in particolare: la relazione di esse con la collezione conosciuta sotto il nome di «Portiforium» (con radici comuni e con gli stessi segni tipici della preghiera normanno-inglese della seconda metà del secolo XI), e la preghiera anselmiana alla Maddalena, con le sue fonti, stile e influsso.

La sezione è chiusa da «La profezia nell'epistolario di Anselmo», a cura di Leonardi, che trova l'aspetto e l'esercizio profetico di Anselmo nella sua concezione del «consilium» applicato alla libertà della Chiesa. Anche il concetto di «consilium», con quello di «sancta calliditas» e di «rectitudo», è «uno dei centri dove si coagula il linguaggio di Anselmo» (p. 397), anche se il suo «uso» non è solo, e forse, crediamo, non è prevalentemente nel senso della «profezia» qual è intesa dal Leonardi, pur avendosi poi come risultanza tale profezia, a motivo della «libertà» interiore con cui il consiglio, nella mediazione della coscienza e quale volontà di Dio, viene preso.

Con il quarto tema incomincia la seconda sezione del volume, dedicata agli argomenti filosofici, teologici ed epistemologici.

Chatillon esamina l'atteggiamento di sant'Anselmo nei confronti della Scrittura e trova che egli più chiaramente di tutti i suoi predecessori introduce una distinzione metodologica molto netta tra la Scrittura e la ragione, che è uno dei tratti caratteristici del metodo scolastico, per cui l'abate del Bec si collega già a quel mondo nuovo che si svilupperà nelle scuole e può essere legittimamente considerato come uno dei padri della scolastica (p. 441).

H. Lang studia la teoria di Anselmo sui segni e il suo uso della Scrittura, intesa da Anselmo come un cammino di conversione per il quale la volontà, disponendosi nella sua relazione con Dio, realizza la sua condizione di essere segno in rapporto con lui che è la Verità, e quindi la misura del linguaggio, del pensiero, della volontà e dell'azione.

Anselmo ha letto con speciale attenzione san Giovanni, specialmente nelle tematiche della verità e della libertà: lo pone in rilievo Pouchet, mentre Franger fa un confronto tra i metodi didattici e meditativi nelle opere sistematiche e nella prima meditazione di Anselmo col rilievo che «raisonner et méditer» si coniugano abitualmente nelle opere anselmiane.

Alla domanda se ci sia una «ermeneutica anselmiana» Madec risponde che essa si trova espressa nel programma: «Fides quaerens intellectum», ma non nel senso di una dialettica per cui occorre credere per comprendere così come occorre comprendere per credere: «Anselme [...] ne cherche pas à comprendre pour croire» (p. 498).

Jalevet ne «L'argument 'ontologique' et la 'speculatio'» osserva che «la plus part de ceux qui traitent de son argument l'ont coupé du spiritualisme nourricier, en lui laissant un idéalisme de logicien qui confine à la tautologie la plus inexistencielle qui soit» (p. 509).

B. Sapir Abulafia osserva l'influsso di Anselmo nelle dispute di Gilberto Crispino, un monaco del Bec, poi abate di Westminster, molto legato ad Anselmo.

G. Dahan mostra il carattere non-polemico, rispetto al giudaismo, dell'opera cristologica anselmiana.

Segue il quinto tema sul problema della verità, con i saggi di D. He-

nry sul linguaggio categoriale e «canonico» di Anselmo, sottratto alle improprietà dell'«usus loquendi»; di R. Campbell sul carattere sistematico del pensiero di Anselmo, con l'intento della riconciliazione del «credo ut intelligam» con la «sola ratio»; di W. Gombocz sui livelli di verità in Anselmo, a partire da quello della enunciazione, così da giungere, con la mediazione della «rectitudo», al «facere veritatem».

Vengono poi i saggi di M. Barral su verità e giustizia nel sapere e nella vita secondo Anselmo, di Viola su fede verità in Anselmo: l'una e l'altra non in antitesi ma in intima convergenza verso la Veritas; di Y. Cattin sulla relazione «ratio, fides, veritas» nel *Proslogion* e nel *De veritate*, ossia tra il «credere», l'«aliquatenus intelligere» e l'«aliquatenus videre»; di A. Cantin su sant'Anselmo al punto di partenza dell'avventura europea della ragione, e quindi del tentativo anselmiano nel contesto degli altri tentativi «razionali» del suo tempo, con la loro intenzione e la loro ambiguità; di R. Herrera che individua il rapporto tra l'argomento del *Proslogion* e il *De casu diaboli*; di E. Briancesco sul processo di ermeneutica e di demitizzazione di Anselmo nel ritratto di Cristo, con una liberazione dai condizionamenti della dottrina della re-denzione.

L'ultimo tema, il sesto, è dedicato a questioni etiche, ecclesiologiche e teologiche, con i contributi di M. Corbin che rilegge, e compie in senso cristologico, il XII capitolo del *De veritate* anselmiano sulla relazione verità-justizia (una rilettura molto sottile e «creativa»); di L. Hödl sull'immagine e la realtà della Chiesa secondo Anselmo, che la concepisce come Sposa, ragione da cui essa riceve lo spazio di libertà per il servizio di Dio: «Anselm steht mit seiner Kirchenbild nicht am Anfang einer Reform; er steht vielmehr an einer epochalen Wende [...] Die geistesgeschichtliche Grenze dieser Idee liegt dich bei deren Grösse» (p. 685).

«Libertas Ecclesie und rectitudo bei St. Anselm» è l'argomento trattato da H. Kohlenberger, e ribadisce le prospettive del saggio di Hödl: per sant'Anselmo la Chiesa è Sposa e Madre: un concetto di Chiesa tradizionale e pregregoriano. Anselmo esalta la dimensione spirituale della Chiesa: «Gesetzgebung pro temporis necessitate im Sinne des *Dictatus papae* lag ihm fern. Gerade so aber blieb er der *Libertas Ecclesiae* unbedigt verpflichtet» (p. 697).

L'origine biblica e agostiniana della dottrina di Anselmo sulla volontà è studiata da Th. Losoncy, e rivela le divergenze dei due pensatori, dovute al fatto che Anselmo si fonda esclusivamente sulla Scrittura nella sua teoria della volontà giusta.

L'articolo di chiusura ha come titolo: «Du 'De conceptu virginali' de saint Anselme au 'De conceptione sanctae Mariae' de son disciple Eadmer», ossia dalla «Virgo purissima» alla «Virgo immaculata».

Come si vede, il grosso volume, dotato di vasta bibliografia e di preziosi indici, offre la rassegna più attuale e le linee di ricerca oggi più vi-

ve e battute sull'opera del monaco del Bec e dell'arcivescovo di Canterbury.

I.B.

A Concordance to the Works of St. Anselm, Edited by G.R. EVANS, vol. I: A-Euntibus; II: Eustachii-Obviet; III: Obvoluta-Somnus; IV: Sonant-Zelum. Indices, Kraus International Publications, Millwood, New York, 1984.

Progettata in occasione della terza 'International Anselm Conference', tenutasi a Canterbury nel 1979, e apparsa cinque anni dopo, questa *Concordance to the Works of St. Anselm*, rende possibile quel tipo di accostamento tramite l'analisi computer, che ormai si sta estendendo largamente agli autori antichi, medievali e moderni. Quale grande pioniere va certamente ricordato P. Busa con l'*Index Thomisticus*, comprendente 49 grossi volumi, in tre sezioni: la prima di *Indici*, relativi alle opere di san Tommaso e ad altri autori noti e ignoti dei secoli IX-XVI in 10 volumi; la seconda di *Concordanze* di san Tommaso, in 31 volumi; la terza ancora di *Concordanze* degli altri autori, in 8 volumi (cfr. al riguardo R. BUSA - I. BIFFI, *L'Index Thomisticus per la filosofia e la teologia: Teologia* 5 [1980] 257-271; e soprattutto: R. BUSA, *Fondamenti di informatica linguistica*, Vita e Pensiero, Milano 1987): un lavoro impressionante, che rischia persino di spaventare chi si accinge a utilizzarlo con un rigoroso metodo scientifico, ma che, tramite l'analisi lessicografica e lessicologica, apre la possibilità di raggiungere il pensiero di san Tommaso nella sua generazione e formulazione originale e storica, e secondo quella necessaria mediazione che è esercitata dal linguaggio o dalla espressione linguistica del linguaggio.

Merita anche ormai una menzione speciale in questo campo il *Thesaurus Patrum Latinorum* del «Corpus Christianorum», per cura del Cetedoc, (Centre de traitement électronique des documents) dell'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve, e che comprende sia gli «Instrumenta Lexicologica Latina» sia dei «Thesauri» di singoli autori.

Gli «Instrumenta» sono contemplati in due serie, quella delle *formae* (elenco, a stampa, e concordanze, indice a rovescio in microfiches) e quella dei *lemmata* (elenco, a stampa, e, in microfiches, la concordanza dei lemmi e delle forme, l'indice delle forme e dei lemmi, l'indice dei lemmi a rovescio, tavola di frequenze). Ormai ogni volume del CChr è accompagnato da questi «instrumenta», mentre le opere pubblicate prima del 1979 sono state per quanto possibile elaborate col computer. Quasi tutte le opere della «series latina» e della «Continuatio Mediaevalis» sono state immagazzinate nella «computer memory bank».

Oltre agli «Instrumenta» già sono apparsi alcuni «Thesauri», in volumi e in microfiches per singoli autori, e comprendenti sia forme lem-

matiche sia lemmi. Abbiamo sinora un volume e cento microfiches per le forme (elenco, indice a rovescio, in volume; e la concordanza in microfiches) di san Gregorio Magno, mentre è in preparazione la serie dedicata ai lemmi, comprendenti un volume e delle microfiches. È già stato pubblicato anche il volume dedicato alle *formae*, delle opere di san Bernardo (elenco delle forme, indice delle forme a rovescio) e, in microfiches, l'indice delle forme delle singole opere e un'esauriente concordanza delle forme con ampio contesto. È in preparazione il *Thesaurus* di Agostino, di Ambrogio, di Tertulliano, di Gerolamo, dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Ognuno può immaginare quanto siano importanti questi *Thesauri* per lo stesso studio del Medioevo, così largamente debitore al linguaggio agostiniano, gregoriano, pseudodionisiano: al linguaggio, e quindi ai concetti, e alle «auctoritates», delle quali, in grande misura, il medioevo teologico e filosofico vive. Sarà un'intelligente utilizzazione di questi strumenti a rivelare e a documentare analiticamente la profonda continuità tra l'antichità e l'età cosiddetta di mezzo: viene in mente l'espressione di Gilson su «la patristica del XII secolo». Il medesimo autore notava già nel 1957 che «molti studi recenti inducono a ridimensionare la profondità della cesura, tradizionalmente segnata dal volume 217 della *Patrologia latina* del Migne, tra la fine della tarda patristica e l'inizio della grande teologia scolastica, le cui opere riempiranno il secolo XIII e XIV» (in M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 13 e 12). Così san Tommaso, pur con tutta la sua inconfondibile originalità e fisionomia di teologo scolastico, vive profondamente di Agostino (se ne veda una documentazione particolareggiata per esempio in I. BIFFI, *L'«auctoritas» di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della «Summa Theologiae» di san Tommaso d'Aquino*: Sc. Catt. 115 [1987] 220-248).

Anche san Bonaventura è da anni disponibile, per alcune sue opere, in un *Thesaurus*, a cura di J. Hamesse: *Thesaurus Bonaventurianus* (concordanza e indici) I: *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam*, Cetedoc, Louvain-la-Neuve 1972; II: *Breviloquium*, Ib., 1975; III: *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Ib., 1979.

La stessa Hamesse ha curato la concordanza e l'indice di florilegi medievali: *Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Aoulei et quorundam aliorum*, I: *Concordance*, Ib., 1972; II: *Index verborum, Listes de fréquence, Tables d'identification*, Ib., 1974: uno strumento molto utile per gli studiosi delle «auctoritates» e quindi delle dottrine medievali.

Per i moderni (per es. Bacone, Cartesio, Kant, Leibniz, Spinoza, Vico, e diversi altri) si sta impegnando il Centro di Studio del CNR per il Lessico Intellettuale Europeo (cfr. al riguardo R. BUSA, *Il Lessico Intellettuale Europeo: La Civiltà Cattolica* 139 [1988], n. 3314, pp. 151-157).

Come si vede la Concordanza delle opere di sant'Anselmo appare come un esempio di tutto un vasto lavoro in corso, che può essere, al-

meno in parte, considerato uno dei risultati dell'interesse e del metodo dello strutturalismo linguistico in funzione — come si diceva — dell'intelligenza del pensiero e del sistema. La Concordanza dispone l'elenco delle forme dei lemmi in ordine alfabetico, dentro un contesto sufficiente per la loro comprensione, con l'indicazione del numero dell'occorrenza, e con il riferimento all'opera di Anselmo. La base è l'edizione critica di F.S. Schmitt (*S. Anselmi Opera Omnia*, Roma/Edinburgo 1938-1961) e il testo dei «Frammenti Filosofici», pubblicati da R.W. Southern e F.S. Schmitt, in *Memorials of St. Anselm*, Oxford University Press, London 1969). Sono state omesse le lettere inviate a sant'Anselmo e incluse nell'edizione Schmitt, né sono state prese in considerazione le varianti testuali di scarsa importanza. Alla Concordanza principale segue l'indice delle forme, elencate sotto il lemma principale, in ordine alfabetico. Abbiamo quindi un «Reverse index», o Indice in senso inverso (con le parole ordinate secondo alfabeto retrogrado, partendo dall'ultima lettera verso la prima); indice prezioso per finalità grammaticali e stilistiche, oltre che per il reperimento di tutti i lemmi con lo stesso tema (cfr., al riguardo, R. BUSA, *Fondamenti di informatica linguistica*, cit., pp. 253-254). Vi è infine un Indice delle parole frequenti (per esempio: a, ab, ac, ad, ecc) che non vengono contestualizzate nella Concordanza, e di cui nell'Indice viene dato il numero e il luogo di occorrenza nelle opere di sant'Anselmo, senza il contesto. L'uso giudizioso (il senso di questa espressione si può trovare nel nostro primo articolo sopra citato) della Concordanza anselmiana come di tutte le Concordanze e, servirà prima di tutto per la ricostruzione esauriente della dottrina di sant'Anselmo: si pensi a una ricerca di questo tipo per termini come: *conscientia*, *ratio*, *fides*, *iustitia*, *intellectus*, *libertas*, *rectitudo*, *veritas* (e loro derivati), e dello «stile»: argomento quest'ultimo che, ci sembra, domandi di essere ancora scientificamente avviato.

Nel fervore degli studi sul monaco del Bec e arcivescovo di Canterbury questo strumento linguistico deve trovare quindi la più attenta considerazione: anche se i singoli risultati parranno minuti, se raggiunti intelligentemente, apporteranno contributi sicuri nella ricostruzione della sottile dottrina filosofica e teologica del pensatore medievale originale e solitario, che lungo i secoli non ha cessato di attrarre e di far discutere.

I.B.

SOFIA VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Editori Laterza, Bari 1987 («I Filosofi», 46), pp. 176.

Chi in Italia, oggi, meglio della Vanni Rovighi può aver titolo a fornire una sintesi del pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta? Tutti gli addetti conoscono l'edizione delle opere anselmiane da lei curata (An-

selmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, Editori Laterza, Bari 1969) e una molteplicità di altri lavori su aspetti particolari soprattutto, ma non solo, della riflessione filosofica di Anselmo (cfr. bibliografia in S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978). Bisognerebbe ricordare anche *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI* (Bocca, Milano 1949). Dal 1949 a livello mondiale molti progressi si sono avuti per quanto concerne lo studio di sant'Anselmo, e questa nuova fatica della Vanni che esce nella collana «I Filosofi» di Laterza tiene conto del vasto movimento di interesse di questi ultimi decenni.

Per la sua sinteticità e chiarezza, è un mezzo sicuro per introdursi alla non facile lettura della produzione letteraria anselmiana. A differenza di altri esegeti che tendono con le loro spiegazioni a complicare un autore già complicato, la Vanni ha l'indubbio pregio di rendere le cose chiare.

Questa introduzione si struttura in sette capitoli, cui si aggiungono, secondo lo schema della collana, una «storia della critica» e una aggiornata bibliografia.

Il primo capitolo è dedicato al profilo umano di Anselmo, ricostruito sulla base della biografia di Eadmero (cfr. tr. it. *Vita di sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, Jaca Book, Milano 1987) e dell'epistolario dello stesso Anselmo (per quanto riguarda l'ed. bilingue in corso, cfr. lo scritto di A. Ghisalberti in questa rivista). Vengono ripercorsi i motivi di quella inquietudine giovanile che porta Anselmo in una specie di pellegrinaggio della «sapienza» all'incontro con la più alta forma di cultura del suo secolo, rappresentata nello scontro tra Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia (questione eucaristica). Proprio su quest'ultimo, che Anselmo sceglie come suo maestro, la Vanni indugia nell'intento di dare un'idea del clima culturale di allora e di mostrare la differenza tra «maestro» e «discepolo». Scegliendo Lanfranco, Anselmo sceglie di stabilirsi nel monastero del Bec dove quegli insegnava. Presto Anselmo lì si fa monaco e la sua vita raggiunge una felice pacificazione: «Pienamente soddisfatto della vita monastica — scrive la Vanni —, sentendosi pienamente realizzato, come si direbbe oggi, Anselmo non sa concepire altra forma di vita per i suoi amici». Nei trentatré anni passati al Bec (prima come scolaro e semplice monaco, poi successivamente come priore e abate) Anselmo svolge un'intensa attività di magistero intellettuale (nelle *collationes* monastiche e negli scritti) e morale, che si estende sempre più al di fuori del suo chiostro conquistandogli ammirazione e amicizia.

Se «gli anni trascorsi al Bec... furono i più felici per Anselmo che poté dedicare tutto il suo tempo allo studio, alla preghiera, alla conversazione coi suoi monaci», il momento più duro della sua vita dovette essere quello dello sradicamento dal suo «nido», quando inaspettatamente fu fatto arcivescovo di Canterbury. Con animo «teso fra il dolore della separazione dai monaci amici e la prospettiva di un'attività anche politica, per la quale non era affatto tagliato, Anselmo si rassegnò

alla volontà di Dio». Nei suoi rapporti fin dall'inizio critici con la monarchia inglese manifestò «la sua forza morale, la sua capacità di affrontare le difficoltà, di subire qualunque ingiustizia pur di non mancare al dovere, a quello che egli riteneva il dovere... difendere i diritti del primato di Canterbury... Ma sopra tutto ritenne suo dovere obbedire più a Dio che agli uomini, e la volontà di Dio si esprimeva per lui negli ordini del papa».

«La ratio all'opera nel *Monologion*» è il titolo del secondo capitolo, che entra nel merito dell'attività intellettuale di Anselmo. Questi «da almeno un ventennio... è stato rivalutato anche come logico», riconoscendo «l'importanza che la logica ha nel suo pensiero». La cultura logica di Anselmo, appresa alla scuola di Lanfranco e sviluppata nel *De grammatico*, «dialogo ex professo dedicato alla logica», trova modo nel monaco di applicarsi all'essere di Dio e ad alcune altre verità connesse con questa.

«Tutto quello che è detto nel *Monologion* è detto (o almeno Anselmo ritiene possa essere detto) *sola ratione*»: ogni affermazione viene giustificata dalla *rationis necessitas* e dalla *veritatis claritas*. Razionale è anche, per la Vanni Rovighi, il procedimento stesso del *Monologion*, «che non parte da un concetto di Dio, ma da ciò che offre l'esperienza, inferisce che questo non potrebbe essere... senza l'esistenza di un sommo bene, di una somma essenza dalla quale dipendano tutte le cose; deduce da questi primi concetti raggiunti altri attributi della somma essenza, e solo dopo aver dedotto questi (fra i quali l'intelligenza e la volontà), nell'ultimo capitolo conclude: e questo è Dio. Il nome di Dio compare solo alla fine».

Il *sola ratione* di Anselmo significa la specificità dell'approccio filosofico e «Il logico Anselmo si era reso conto che in filosofia, ossia *sola ratione*, non si può partire dal concetto di Dio, ma ci si può solo arrivare». Il primo argomento messo in gioco da Anselmo per risalire dalle cose buone al sommo bene che le fa tali «è tipicamente platonico-agostiniano», ma non è una semplice abbreviazione di Agostino piuttosto un «ripensare una dottrina, come fa un uomo di genio quando si ispira a una tradizione. Se infatti ci fosse lecito — afferma la Vanni — mettere su testi paralleli il discorso del *De Trinitate* di S. Agostino... e il primo capitolo del *Monologion* si vedrebbe il diverso temperamento dei due pensatori: un letterato — nel senso migliore del termine — e acuto fenomenologo da una parte, e un logico dall'altra». Quindi «abbreviare» significava per Anselmo ricreare un nuovo rigore, trasformare l'argomento in una strigente concatenazione di affermazioni, dopo aver vagliato con puntigliosità ogni ipotesi alternativa.

«Alcuni studiosi — precisa l'autrice — hanno affermato che gli argomenti del *Monologion* presuppongono il cosiddetto realismo esagerato nel problema degli universali, cioè l'ipostatizzazione dei concetti di *bene* e di *essere*. Ora se per 'realismo' si intende la teoria che afferma la rispondenza dei nostri concetti alla realtà, il valore oggettivo dei no-

stri concetti, tale dottrina non è propria solo di Anselmo, ma di tutto il pensiero medievale, almeno fino al secolo XIV. Se invece si intende quella teoria che, per spiegare il valore dei nostri concetti ne fa delle *res* realmente distinte dagli individui, non mi pare che gli argomenti del *Monologion* suppongano il realismo esagerato. Piuttosto mi pare vada sottolineata la cura con la quale Anselmo esamina e discute le varie ipotesi che si possono presentare contro l'unità e la trascendenza del sommo essere. Egli è inoltre ben lontano dall'identificare subito il sommo essere con Dio: dovrà prima dimostrare che il sommo essere è creatore, intelligente, uno e trino, prima di chiamarlo Dio». La Vanni fa notare la differenza fra il rigore logico del procedimento anselmiano nel *Monologion* e la rapidità con la quale S. Tommaso conclude: «...*et hoc dicimus Deum*» o «*quod omnes Deum nominant*», al termine delle «cinque vie» («anche se dopo riscatta, per dir così, questa fretta deducendo dai primi attributi raggiunti con le «cinque vie», gli altri attributi che permettano veramente di chiamarlo Dio»). In altri termini, Anselmo non procede per analisi di un concetto ipostatizzato, ma inferisce l'esistenza di una somma essenza (sommo bene, somma grandezza, sommo ente) sulla base di questi due soli presupposti: «1) che vi sia una gerarchia di valori... 2) che non si possa andare all'infinito nella gradazione dei valori». Prima di arrivare all'affermazione di Dio, sulla base di questa quadruplici dimostrazione, Anselmo attende a un grande sviluppo analitico, dove «la *ratio* consiste preliminarmente nel rispondere alla domanda: «cosa vuoi tu dire propriamente...?», anche se per lui la *ratio* non si esaurisce nel rispondere a questa domanda». La Vanni Rovighi ci fa assistere allo sviluppo logico, non solo analitico, ma anche dialettico dei risultati di quelle dimostrazioni. Così a partire dall'analisi di «quel *per se* attribuito all'essere del sommo bene e della *summa essentia*», si arriva — attraverso distinzioni e ragionamenti — alla creazione *ex nihilo*, all'«essenza conservatrice», allo statuto partecipativo delle creature, all'attribuzione alla somma essenza di tutto «ciò che è assolutamente migliore della sua negazione», alla sua sostanzialità «in quanto esiste ed è fondamento di ogni altro essere, alla sua spiritualità individuale, fino all'affermazione della sua unità e trinità. «...Anselmo raggiunge così il prologo del Vangelo di S. Giovanni e l'interpretazione che di esso dà S. Agostino, e prosegue esponendo la teologia trinitaria. Ma non c'è soluzione di continuità nel procedimento anselmiano: le medesime espressioni che introducono le affermazioni sulla somma essenza e sulla dipendenza delle cose da lei, introducono le affermazioni sulla Trinità. Certo, Anselmo riconosce l'inadeguatezza della nostra conoscenza di «questa realtà così sublime»... trascendente ogni capacità di penetrazione dell'umano intelletto (c. 64) ma, si badi, il limite riguarda la spiegazione del *qualiter sit*, del *quomodo ita sit*, non dell'*an sit*. «Il *Monologion* è dunque — ribadisce l'autrice — un discorso sul creatore partendo da quello che di lui ci manifestano i suoi effetti, ...e quindi accessibile anche a chi ignori la rivelazione cri-

stiana». Tuttavia, il «calore» degli ultimi capitoli del *Monologion* — rileva la Vanni —, «specialmente del capitolo 70, induce P. Vignaux, nei suoi eccellenti studi sul *Monologion*, a ritenere che 'la dialettica anselmiana abbia superato, senza sembrare rendersene conto, quella che sarebbe diventata la linea di demarcazione tra filosofia e teologia'. Non sono d'accordo: opino che Anselmo ritenesse di essere fino alla fine sul piano della sola ragione. Altrimenti che senso avrebbe il suo non nominare Dio... se non al termine dell'opera...? ...E mi sembra che il lettore odierno (o anche solo un lettore del secolo XIII) ragioni in base alle sue convinzioni quando argomenta che, se si parla di Trinità, si è già oltre la sola ragione... Significativa è la frase del capitolo 79 nella quale si dice che 'conviene ad ogni uomo credere in una ineffabile trina unità e una trinità. Una e unità per l'unica essenza, trina e trinità per tre... non so come dire (*tres nescio quid*)'. È una frase che può pronunciare solo chi si è messo nei panni di colui che ignora la rivelazione cristiana, e al quale giova (*expedit*) accettare tale fede, non uno che già ha accettato questa fede; questi, il cattolico, sa benissimo come si chiamano i tre *nescio quid*: ...Padre, Figlio e Spirito Santo». Più tardi, conclude l'autrice, Anselmo stesso mostrerà che «la linea di demarcazione fra quello che si può dimostrare *sola ratione* e ciò che ci è dato dalla rivelazione cristiana sia segnata dall'Incarnazione, non dalla Trinità».

Il secondo capitolo è dedicato al *Proslogion*, «dove il modo di porre il problema di Dio è profondamente mutato». Qui Anselmo si impegna ad arrivare più direttamente a Dio.

La Vanni Rovighi respinge l'interpretazione di Karl Barth secondo cui il *Proslogion*, scritto circa un anno dopo il *Monologion* (1077/78), sarebbe «la tipica relazione di un'esperienza di illuminazione profetica». Se nella prima opera «Anselmo si mette nei panni di uno che ignora ciò che insegna la fede cristiana...; nel *Proslogion* l'autore comincia con una preghiera a Dio, si rivolge a Dio, in cui crede, per capire meglio ciò che crede». Nell'una è «messa tra parentesi la fede», nell'altra «non basta ad Anselmo la conoscenza di Dio *per ea quae facta sunt*; egli desidera vedere Dio in se stesso, 'sia pure da lontano...'. Tuttavia «non è solo la preghiera che occupa tutto il primo capitolo quella che ne attesta il carattere; sono anche le parole che introducono al famoso argomento: '... Dunque, Signore, ...dammi di capire... che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo'». Se nel *Monologion* si arriva al concetto di Dio, cui è conveniente il credere, nel *Proslogion* «il concetto di Dio come ciò di cui nulla può pensarsi maggiore è introdotto da un 'credo'». L'argomento del *Proslogion* ha «suscitato discussioni che durano fino a oggi», e la Vanni Rovighi si sofferma a lungo sulla prima critica, svolta dal contemporaneo di Anselmo, il monaco Gaunilone, in quanto afferma: «credo che nella disputa Gaunilone-Anselmo sia già contenuto tutto ciò che è stato detto in seguito». Il dibattito tra Anselmo e il suo critico è seguito molto da vicino. Gaunilone porta una critica «filosofica» all'argomento del *Proslogion*, e le risposte

di Anselmo sono sullo stesso piano, anche se «ci lascia perplessi», afferma la Vanni, un'osservazione che introduce la replica anselmiana («Poiché non mi muove obiezioni quello stolto contro il quale ho parlato nel mio opuscolo, ma uno che non è stolto, è un cattolico che fa la parte dello stolto, mi basta di rispondere al cattolico»). E si chiede: «Ma allora l'argomento vale solo per chi già crede in Dio? Come si spiegano allora le ultime parole del capitolo quarto del *Proslogion*: '...se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo (*intelligere*)?'». In realtà ad Anselmo importa che si riconosca che Dio possa essere concepito come *id quo maius cogitari nequit*. E quando Gaunilone obietta che non abbiamo quell'idea «prima di averne dimostrata l'esistenza con altri argomenti o di averla accettata dalla Rivelazione», Anselmo argomenta, come riferisce l'autrice, che «...partendo dall'esperienza dei beni finiti... Dall'idea di ciò che muta possiamo formarci l'idea di ciò che non ha bisogno o non è costretto a mutare ed è indefettibilmente. Ecco donde congetturiamo (*conicimus*) l'idea di ciò di cui non si può pensare il maggiore. Un cattolico poi non può negare quello che dice san Paolo... e cioè che le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto attraverso le cose create». Resta il fatto che la ragione rende concepibile la perfezione di una somma essenza, ma è la fede a riconoscervi l'identità col Dio della rivelazione. Il Dio della fede è esistente per la fede, ma se il Dio della fede è riconosciuto nella fede come l'*id quo maius cogitari nequit*, allora il Dio della fede è necessariamente esistente per la ragione. «Possiamo osservare — dice la Vanni Rovighi — che l'idea di Dio come ciò di cui non si può pensare il maggiore è fondata sugli argomenti che partono dalla considerazione delle cose di cui abbiamo esperienza (come gli argomenti del *Monologion*), suffragati dalla parola di San Paolo, alla quale un cattolico non può ricusare l'assenso. Del resto Anselmo aveva detto all'inizio della sua risposta a Gaunilone, di rivolgersi al cattolico e non all'*insipiens*. Ci si può chiedere allora se l'argomento del *Proslogion* sia quell'unico argomento che basti da solo a dimostrare che Dio esiste... o se per dar valore al significato del termine 'ciò di cui non si può pensare il maggiore' non occorra presupporre il valore degli argomenti del *Monologion* e, sopra tutto, della Rivelazione cristiana. Sul piano puramente razionale, e cioè prescindendo dalla fede cristiana che è comune ai due, possiamo riassumere così le loro posizioni: secondo Anselmo lo stolto dice: 'Dio non esiste', ma non può veramente pensarlo; secondo Gaunilone Anselmo dice 'ciò di cui nulla può pensarsi maggiore', ma non può veramente pensarlo. La fede che cerca di capire, mantiene comunque tutta la propria trascendenza, poiché Dio «non solo è ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma è maggiore di tutto ciò che può essere pensato, ossia al di là di ciò che si possa pensare». «La ricerca che avrebbe dovuto portare alla gioia — conclude la Vanni — porta invece al dolore... ha insomma deluso Anselmo, ma non lo ha portato alla disperazione né gli ha tolto il desiderio di continuare a cercare: negli

ultimi capitoli (del *Proslogion*), infatti, egli prosegue l'indagine sugli attributi di Dio, anche se in modo più breve che nel *Monologion* e accentuando il carattere negativo della nostra conoscenza di Dio».

Il terzo capitolo (Logica e analisi del linguaggio) è un saggio delle analisi linguistiche condotte da Anselmo su alcuni termini-chiave su cui fanno leva le sue argomentazioni in varie opere, raccolte e fatte «precedere dallo scritto anselmiano che è una pura esercitazione logica, il *De grammatico*», che «attesta l'importanza che aveva agli occhi di Anselmo il saper ragionare per capire (*intelligere*) le verità della fede». Le analisi linguistiche di Anselmo, a parte il *De grammatico*, «sono per solito introdotte per risolvere le difficoltà che si presentano nella trattazione di problemi inerenti allo studio della Sacra Scrittura e si evidenziano nei seguenti tratti: la cura nel precisare il significato dei termini, la distinzione fra l'espressione grammaticale e il significato dell'espressione stessa, distinzione che porta ad una vera e propria analisi del linguaggio». I termini considerati, di capitale importanza per il discorso teologico, sono termini come *potestas*, *necessitas*, *voluntas*, *possibile*, *facere*, *nihil*, *aliquid*, ecc.

Col quarto capitolo (Verità, legge morale, libertà) abbiamo l'esposizione della trilogia *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, scritti che «contengono i concetti fondamentali della filosofia anselmiana». La verità è per Anselmo «la rispondenza dell'enunciazione a ciò per cui (*ad quod*) è fatta, al suo fine, che è quello di dire come stanno le cose»: un «dover-essere», una *rectitudo*.

La giustizia, nell'«ampio significato biblico di *moralità*» è anch'essa una *rectitudo*: «la rettitudine della volontà serbata per se stessa; ossia — chiarisce la Vanni — per amore della rettitudine stessa». (C'è una tentazione ricorrente nella Vanni di rendere Anselmo in un linguaggio kantiano).

Così la libertà non è «il potere di peccare e di non peccare», ma «potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa».

Il sesto capitolo (Libertà umana, grazia e predeterminazione) è l'esposizione del contenuto di quella che secondo Schmitt deve esser stata l'ultima opera di Anselmo, il *De concordia*, dove si torna a parlare della libertà di arbitrio in relazione alla grazia, alla predestinazione e prescienza di Dio.

L'ultimo capitolo è una presentazione del *Cur Deus homo*, dove «il punto di partenza è la fede: la ragione ha solo la funzione di dedurre, ossia di cogliere il nesso fra le verità di fede e ciò che esse implicano; di comune tra i credenti e gli infedeli c'è solo la *rationis necessitas*».

In fine le pagine di «storia della critica», dal medioevo fino a oggi, è naturale che si limitino quasi esclusivamente alla storia della discussione intorno alla prova del *Proslogion*. Infatti se per il resto della sua opera Anselmo è poco conosciuto, riguardo all'argomento del *Proslogion* «non c'è filosofo, si può dire, che non abbia preso posizione». Do-

po un grande credito in epoca moderna, abbiamo nell'ottocento un calo di interesse per la dimostrazione di Anselmo. Una svolta e una ripresa si hanno nel 1931 con Karl Barth: così la Vanni registra le varie posizioni del dibattito che si genera intorno alle tesi interpretative del teologo svizzero. Più recentemente, si può parlare, per l'autrice, di una «seconda svolta», «determinata dall'attenzione alla logica di Anselmo».

C.M.

PAUL GILBERT, *Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de S. Anselme*, Editions Lethielleux - Culture et vérité, Paris - Namur 1984 (collection «le sycomore» série «horizon» - 11), pp. 303.

Il padre gesuita Paul Gilbert con un libro dal titolo *Dire l'Ineffabile* si concentra sulla lettura del *Monologion*, intendendo manifestarne l'unità e la coerenza interna, e ne traccia l'articolazione emergente dal suo stesso dinamismo. Il suo tipo di approccio, già dimostratosi efficace per lo studio dello stesso *Monologion* nei lavori di Paul Vignaux⁽¹⁾ e per il *Proslogion* in quelli di Paliard⁽²⁾ e di de Lubac⁽³⁾, è definito come *enquête unitive*. Mira a cogliere nella complessità dei passaggi dialettici anselmiani *le point focal*.

La meditazione del *Monologion* sviluppa le condizioni d'intelligibilità di ciò che è Dio, e la sua originalità per il Gilbert risiede nell'articolazione che esso istituisce tra il *dicere* e l'*intelligere* nell'atto spirituale. Questo legame è percorso in due sensi di orientamento: 1) dall'intelligenza al «dire», 2) dall'analisi dell'atto spirituale, che fa leva su questo stesso «dire», verso il suo stesso fondamento in uno Spirito sovraneamente Uno e Trino.

Il saggio raggruppa le analisi di lettura dell'opera in cinque parti più una conclusione generale.

La prima parte si concentra sui «prologhi», cioè sul prologo vero e proprio e sul primo paragrafo del capitolo primo, e sviluppa un discorso non solo analitico, ma di utile contestualizzazione storica dell'originalità metodica di Anselmo.

La seconda parte prende in considerazione i primi 12 capitoli.

(1) *Structure et sens du Monologion*, «Revue des sciences philosophiques et théologique» 31 (1947), pp. 192-212; *Nécessité des raisons dans le «Monologion»*, *ibid.* 64 (1980), pp. 3-25; *Note sur le chapitre LXX du «Monologion»*, «Revue du Moyen Âge latin» 3 (1947), pp. 321-334.

(2) *Prière et dialectique*, «Dieu vivant» 6 (1946), pp. 53-70.

(3) «Seigneur, je cherche ton visage». *Sur le chapitre XIV* du Proslogion de saint Anselme* «Archives de philosophie» 30 (1976), pp. 201-225, 407-425 (ripreso in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 79-124).

Quindi innanzitutto i primi quattro che contengono le prove dell'esistenza di un *summum omnium quae sunt*. In realtà il Gilbert contesta che si tratti di una molteplicità di prove: esse rispondono all'idea di un approfondimento di un'unica prova, di un corroboramento della coscienza spontanea e universale secondo la quale Dio è formalmente *summum*. È a partire da questo «dire» Dio, razionalmente giustificato, che si mette in moto lo sforzo di intelligenza di ciò che è stato detto, ma che esige di essere realmente compreso per quello che è. La logica — e qui l'autore ha il merito di sottolineare l'apporto delle *Categorie* di Aristotele — aiuta a far pervenire a livello di linguaggio ciò che in realtà non vi si può risolvere; essa «médiatise» il *dicere* e l'*intelligere* rendendoli interiori l'uno all'altro.

La terza parte è dedicata alle proprietà dell'essenza divina e all'adeguatezza del linguaggio con cui esprimiamo, grazie alle risorse della logica, la sua ineffabilità. Grazie alla presa di coscienza che non possiamo dire con nostre parole l'ineffabile, a meno che l'ineffabile non si dica egli stesso nel nostro spirito («axe central du *Monologion*») la riflessione su questo dirsi dell'ineffabile in noi porta alla considerazione, sviluppata nella quarta parte, della struttura trinitaria dell'essere sommo. Nella quinta parte si mostra chiaramente l'assunto di tutta l'interpretazione del Gilbert là dove si indica l'esito del *Monologion* come fondante l'antropologia: la possibilità di dire l'ineffabile che ha come causa strumentale la ragione dell'uomo, in realtà si fonda nel riconoscimento della nostra interiorità al Verbo con cui lo stesso Ineffabile in un unico atto si dice e si riconosce identico a sé.

C.M.