

ALLA SCUOLA DI ANSELMO.
IL «FIDES QUAERENS INTELLECTUM»
DI K. BARTH (*)

SOMMARIO: 1. LA SCOPERTA DI ANSELMO – 2. LA PROVA «NEL CONTESTO»: IL PROGRAMMA TEOLOGICO DI ANSELMO – 3. LA PROVA ANSELMIANA DA FILOSOFEMA APRIORI AD AUTODIMOSTRAZIONE DIVINA – 4. IL *FQI*: SUO CRITERIO ERMENEUTICO E SUO RILIEVO NELL'OPERA BARTHIANA.

A quasi settant'anni dalla sua comparsa (1931), lo studio di Barth su Anselmo (= *FQI*) conserva inalterati i tratti di un'opera letteraria affascinante e intrigante. Al suo fascino contribuisce soprattutto un fatto. Di norma nel genere letterario del «commento a un'autorità» la trattazione procede su un duplice registro – il documento e l'analisi critica –, così da prendere la forma di un «libro *intorno* a un libro». Tranne i rari casi – e il *FQI* sembra essere uno di questi – in cui felicemente si realizza una sintonia così profonda fra fonte e interprete, che alla fine si è in presenza di un «libro *interno* a un libro». Sotto questo profilo, il saggio di Barth sul *Proslogion* si presenta al lettore come un gioco di evocazioni e di rimandi, in cui in ultima analisi non risulta sempre agevole (anzi, talora è del tutto impossibile) districarsi fra l'intenzione del testo e quella del suo interprete, senza dimenticare poi – come ha acutamente messo in luce un'ermeneuta del calibro di Ricoeur – che nello stesso opuscolo anselmiano è dato percepire la presenza di risonanze e dinamismi della sapienza

(*) L'articolo riproduce l'introduzione alla nuova edizione italiana di K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, tr. it. di M. Vergottini, di prossima pubblicazione per i tipi della Morcelliana, Brescia. Si ringrazia l'Editrice che ha consentito gentilmente l'anticipazione del presente contributo. Il testo di Barth viene abbreviato con la sigla *FQI*, le citazioni si riferiscono all'edizione tedesca: K. BARTH, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, a cura di E. JÜNGEL e I. U. DALFERTH, Zurich, ²1986.

biblica (1). E nondimeno, l'effettiva vicinanza che intercorre fra Anselmo e Barth nel rispettivo sforzo di comprendere la «cosa» che sta a loro effettivamente a cuore, la *fides quaerens intellectum*, non può vanificare l'obiettivo distanza che esiste fra i due mondi linguistici, ove si raffrontino il diverso contesto storico-teologico e la differente intenzionalità dei due scritti.

Sull'incomparabilità dello scenario epocale che sta alle spalle dei due pensatori non vale soffermarsi, tanto la cosa va da sé. Nel primo caso, si tratta dell'orizzonte monastico sul finire dell'XI secolo, appena precedente la grande stagione della Scolastica; orizzonte già caratterizzato da *uno slancio di apertura* verso il nuovo mondo della dialettica, nei confronti del cui potere ambivalente il pensiero credente avverte via via di doversi misurare. Nel secondo caso, si tratta invece della reazione al razionalismo illuministico e all'idealismo tedesco, avvenuta nei primi decenni del XX secolo per iniziativa della «teologia dialettica», la quale oppone un *movimento di netta chiusura* nei confronti dei suddetti sistemi filosofici, così da contrastare il predominio della «autonomia della ragione» o del «primato del sapere assoluto» che in ambito religioso pretendono di costituirsi come misura della stessa realtà di Dio e della sua conoscenza da parte dell'uomo.

Un'ulteriore differenza dev'essere poi registrata, come si è accennato, sul piano della formalità propria delle opere di Anselmo e di Barth: se il *Proslogion*, secondo le intenzioni del priore del Bec, si caratterizza come colloquio fra il credente, che si pone in ricerca dell'intelligenza della fede e il Dio amato e creduto, che viene invocato perché illumini e conduca alla conoscenza l'uomo che cerca il suo volto; il *FQI* – pur presentandosi come un commentario di un classico, quindi come tale finalizzato a restituire sul piano di una puntuale esegesi l'effettiva portata della prova anselmiana dell'esistenza di Dio, contro le indebite riduzioni operate dalla critica nel corso dei secoli – lascia invece intenzionalmente trasparire che per Barth è in gioco qualcosa di più che la mera questione della corretta interpretazione di Anselmo, in quanto l'eredità di quest'ultimo risiede precisamente nella capacità di provocare una revisione complessiva e un ripensamento radicale del metodo teologico.

Dell'intrigo dell'opera, poi, è presto detto. Da un lato, è impossibile non fare riferimento al conflitto di interpretazioni che l'*unum argumentum* ha innescato nei suoi numerosi commentatori, a partire dalla replica di Gaunilone su su fino alle prese di posizione più recenti di questo secolo, le quali – sia che dichiarino di puntare a

(1) P. RICOEUR, *Fides quaerens intellectum; antécédents bibliques*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 327-347.

nient'altro che a stabilire sul piano di un'indagine storico-critica l'effettiva portata dell'argomento anselmiano, sia che lo utilizzino semplicemente come pretesto per virtuosi giochi linguistici – nondimeno concordano nell'assegnare un credito di inesauribile vitalità all'opuscolo del teologo benedettino ⁽²⁾. E, d'altra parte, volendo restare all'interno della tradizione interpretativa che legge la prova del *Proslogion* nel quadro di una riflessione intenzionalmente credente, è sintomatico che Anselmo sia stato considerato come un modello di riferimento, tanto da parte di quei commentatori che hanno letto nel suo procedimento la consacrazione dell'intenzione credente, o addirittura «cattolica» ⁽³⁾, di dimostrare sul piano logico la ragionevolezza della fede cristiana, quanto da parte di quei critici che hanno optato per una rilettura mistica, riconoscendo nell'opuscolo anselmiano una tendenziale svalutazione dell'intelligenza a favore di un'apertura sapienziale alla verità, dischiusa dalla esperienza del desiderio, dell'amore e della visione beatifica ⁽⁴⁾.

Si tratta ora di delimitare lo spettro del discorso, così da soffermarsi a considerare l'apporto originale del teologo svizzero, che legge la prova anselmiana dell'esistenza di Dio come è fornita nel *Proslogion*

(2) Una documentata e classica ricostruzione della vicenda storiografica dell'argomento ontologico è offerta da: D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Napoli, 1983 (or. ted. Tübingen, 1959). Più sintetica e agevole risulta invece la recente esposizione proposta da F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Roma, 1996. Un ventaglio di suggestive reazioni alla storia degli effetti della prova anselmiana è raccolto nell'opera collettiva: *L'argomento ontologico*, a cura di M. M. OLIVETTI, Padova, 1990. Si raccomanda infine, soprattutto per l'abbondante informazione sul versante della letteratura teologica e per la ricca segnalazione bibliografica, lo studio di A. STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, Bologna, 1996.

(3) Alcune prese di posizione di Barth stesso valgono come conferma di quella convenzione che attribuisce ad Anselmo la patente di pensatore «cattolico». Così, in una intervista concessa a G. Puchinger, Barth dopo avere accennato alla rilevanza che per lui hanno avuto alcuni rapporti intrattenuti con personalità del cattolicesimo, quali von Balthasar e padre Maydiu, prosegue: «Lei mi ha chiesto chi io debba ringraziare. Noi dovremmo essere sempre riconoscenti quando incontriamo un vero cristiano. Certo io devo ringraziare moltissimo un cattolico, ma egli visse mille anni fa: Anselmo di Canterbury. Da questo cattolico più di tutti ho imparato. Ciò sarà a lei ben chiaro dal mio libro *FQI*, che tratta di Anselmo. La mia intera teologia, si potrebbe senz'altro affermare, discende così propriamente da una fonte cattolico-romana, se in ogni caso si vuole designare Anselmo come cattolico romano..., certo.» (K. BARTH, *Gespräche 1964-1968*, Zürich, 1997, 187s).

(4) Cfr. A. STOLZ, *Zur Theologie Anselm in Proslogion*, «Catholica» 2 (1933) 1-24; ID., *Vere esse im Proslogion des hl. Anselm*, «Scholastik» 9 (1934) 400-409; ID., *Das Proslogion des hl. Anselm*, «Revue bénédictine» 47 (1935) 331-347; ID., *Anselm von Canterbury*, München, 1937.

alla luce della tradizione teologica protestante che assegna il primato alla *sola fide*, alla fiducia esclusiva nella Parola del Dio vivente, con un netto rifiuto per qualsiasi titanismo intellettuale che pretenda di avocare alla ragione il compito di esibire prove per legittimare l'esistenza di Dio. A questo riguardo può essere utile rinvenire nelle due prefazioni, predisposte rispettivamente per le edizioni del *FQI* del 1931 e del 1958, una chiave di lettura e un indice per l'esposizione.

Nella prima delle due prefazioni allo scritto, l'ingresso assai discorsivo e il tono apparentemente d'occasione non debbono trarre in inganno, in quanto l'autore provvede ad anticipare i nodi cruciali e i risvolti di maggiore interesse che caratterizzano a suo dire la ricerca. Fra questi debbono essere menzionati: a) i motivi di carattere occasionale e le ragioni più profonde che giustificano l'interesse per Anselmo come maestro; b) una precisazione del criterio metodologico adottato, che in breve consiste in una rivisitazione dell'argomento del *Proslogion* nel contesto della sua teologia; c) i risvolti ermeneutici di una lettura attualizzante di Anselmo, che consente di misurarsi con la «cosa» della teologia di sempre. Inoltre, nella prefazione del 1958, potendo ora considerare retrospettivamente l'effetto della sua opera, l'autore invita i suoi lettori a prestare attenzione a un ulteriore e decisivo aspetto: d) l'incidenza e il significato che il *FQI* ha assunto nel quadro dell'itinerario complessivo della sua opera teologica.

Nell'economia della presente nota introduttiva verranno presi in considerazione i quattro aspetti richiamati, ricorrendo però a una sdoppiamento nella trattazione del secondo (vale a dire, il contesto teologico di Anselmo e la sua prova) e invece a un accorpamento del terzo e del quarto aspetto.

1. LA SCOPERTA DI ANSELMO

Nel semestre estivo del 1926 Barth organizzò un seminario a Münster sul *Cur Deus homo?* di Anselmo e che si trattasse di un incontro destinato a lasciare un segno è documentato da una corrispondenza con l'amico Thurneysen, nella quale Barth, dopo avere fatto cenno alle difficoltà di comprensione dell'autore medioevale, all'improvviso si spinge a sostenere che «*in qualche modo*» Anselmo ha certamente ragione» (5). Più che per il sapore premonitore dell'influenza dell'au-

(5) «Oltre a ciò c'è il seminario su Anselmo con molte difficoltà linguistiche, logico-tecniche e di contenuto. Ma "in qualche modo" egli ha sicuramente ragione ed è da difendere» (K. BARTH - E. THURNEYSSEN, *Briefwechsel*, v. 2 [1921-1930], Zürich, 1987, 411). La lettera di Barth è in data 5.5.1926.

tore medioevale sulla successiva opera barthiana, una tale espressione colpisce per il carattere di scoperta e sorpresa veicolato da quell'*in qualche modo*, che lascia trasparire nel suo giudizio la sproporzione fra la perentorietà di quanto asserito e l'incapacità di fornire una chiara argomentazione a supporto di tale intuizione.

Certo, questo seminario – che verrà poi replicato a Bonn quattro anni più tardi – si inserisce in quell'attività di studio propedeutica alla stagione dogmatica, che vede il giovane docente universitario prestare un'attenzione positiva ai testi della dogmatica vetero-protestante, unitamente all'accostamento di fonti patristiche e scolastiche; senza poi tralasciare il rilievo che viene assumendo il confronto con il cattolicesimo, a seguito della lettura della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino e dell'incontro con il gesuita Eric Przywara, con il quale in seguito Barth si confronterà in modo serrato sul tema dell'*analogia entis* ⁽⁶⁾. È questo il periodo in cui va progressivamente affievolendosi la spinta «dialettica», tanto all'interno della corrente omonima – a motivo delle incomprensioni e delle rotture che si sono prodotte fra quanti si sono raccolti attorno alla rivista «Zwischen den Zeiten» –, quanto sul piano del pensiero dello stesso Barth – la cui ricerca conosce approfondimenti e indirizzi nuovi che raggiungeranno una piena maturazione nella cosiddetta «fase dogmatica».

Die christliche Dogmatik in Entwurf ⁽⁷⁾ costituisce al riguardo il suo primo tentativo di dare fisionomia al progetto di una trattazione scientifica del messaggio cristiano nella linea di una «dogmatica», che riconosce come suo unico oggetto la Parola di Dio. In realtà, l'orientamento allora prevalente nella tradizione accademica del tempo, ritenendo obsoleta l'espressione «dogmatica», faceva ampio ricorso al termine – di schleiermacheriana memoria – «dottrina della fede» (*Glaubenslehre*), ove con fede veniva intesa la coscienza religiosa, ovvero la fede cristiana interpretata secondo le forme storiche della cultura contemporanea. Al riguardo, Barth non nasconde il timore che dietro a tale sostituzione linguistica si nasconda nient'altro che la risoluzione della teologia in antropologia, ribadendo per contro che la fede cri-

(6) Per una documentata informazione sulle indagini teologiche avviate da Barth, nell'epoca immediatamente successiva alla sua nomina di docente universitario a Gottinga (1921), a Münster (1925) e a Bonn (1930), si vedano: la fondamentale opera di E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, Brescia 1977 (or. ted. München, 1975), 115-232; l'analitico studio sulla teologia del primo Barth: T. F. TORRANCE, *Karl Barth. An introduction to his early Theology: 1910-1931*, London, 1962; infine, lo studio più agile, ma illuminante di E. JÜNGEL, *Introduzione alla vita e all'opera di Karl Barth*, in Id., *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale M., 1986, 19-61: 34-50.

(7) K. BARTH, *Die christliche Dogmatik in Entwurf, I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), a cura di G. SAUTER, Zürich, 1982.

stiana come tale non può affatto costituirsi come un *primum*, in quanto essa ha da essere fondata e modellata sulla Parola di Dio. E, al riguardo, egli scopre nella teologia di Anselmo un'impostazione particolarmente istruttiva sul significato, costitutivo per la fede, dell'oggetto della fede.

Nella prima sezione della *Christliche Dogmatik*, intitolata «La dottrina della Parola di Dio», più precisamente nel capitolo sull'autocomprensione dell'uomo nella Parola di Dio, Barth entra in collisione con la prospettiva di E. Schaeder, un teologo sistematico che, pure con qualche originalità – si era ripromesso ad esempio di dare vita a un programma di «teologia teocentrica» –, non si distaccava nella sostanza dall'impostazione tradizionale del neoprotestantesimo. Sintomatica, al riguardo, la sua affermazione per cui «*Il Dio con cui la teologia ha a che fare, è il Dio della nostra coscienza e nient'altro*». Ora, Barth sostiene che per sincerarsi di non inseguire un'illusione, allorché ci si rifiuta di proseguire sulla via di una siffatta «dottrina della fede», è opportuno lasciarsi guidare da un classico della teologia, il *Proslogion* anselmiano, il cui contenuto a suo avviso consente di fare compiere un passo decisivo in avanti. Per questo, egli avverte:

Anche Anselmo è un dogmatico, anch'egli vuole *intelligere*, comprendere l'esistenza di Dio, anch'egli si pone la questione: quale via della conoscenza mi conduce alla realtà, chi o che cosa mi dà il potere di fare soprattutto i conti con la realtà la cui esistenza voglio comprendere? E egli sa anche che si può comprendere Dio soltanto dalla fede ⁽⁸⁾.

A questo punto, Barth intraprende un'approfondita indagine sul primo capitolo del *Proslogion*, soffermandosi per alcune pagine a riportare e commentare passo a passo il testo anselmiano. Alla luce di tale guida, Barth perviene anzitutto alla consapevolezza che all'inizio della conoscenza, della ricerca e del ritrovamento di Dio, v'è anzitutto un'istruzione dell'uomo da parte di Dio stesso, per ottenere la quale Anselmo è sicuro di poter solo pregare. E proprio il fatto che il credente sa di non poter conoscere il volto del Signore costituisce, agli occhi di Barth, «il teocentrico della teologia». La possibilità della teologia è pertanto ancorata alla decisione di Dio di insegnare all'uomo la via per cercarlo e trovarlo, senza per altro che il credente possa osare di compiere l'impossibile, vale a dire pretendere di riconoscere Dio come gli angeli e i beati nel cielo. Anselmo è ben consapevole dei limiti della conoscenza umana – «*Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, perché non posso neppure da lontano para-*

(8) *Ivi*, 131.

gonarle il mio intelletto»⁽⁹⁾ –, nondimeno egli sa di potere desiderare «almeno fino a un certo punto (*aliquatenus*) la tua verità, che il mio cuore crede e ama»⁽¹⁰⁾. Proprio quest'ultima espressione, a giudizio del teologo svizzero, costituisce la chiave interpretativa dell'effettiva portata del «*credo ut intelligam*» anselmiano, che come tale destituisce di qualsiasi validità il fatto che tale inciso abbia potuto scandalosamente essere riportato sul frontespizio della *Glaubenslehre* di Schleiermacher. Per Anselmo è ovvio che senza la presa di coscienza della fede e dell'amore, racchiusa nel «*credo et amo*», la stessa formula «*credo ut intelligam*» rischia di divenire fuorviante. Al termine di questa digressione, Barth ritiene di essere riuscito ad avvalorare – alla scuola di Anselmo – la tesi che aveva anticipato in apertura del capitolo della sua *Dogmatica cristiana*:

Il significato e la possibilità della dogmatica è la Parola di Dio. Ma la realtà della Parola di Dio riposa assolutamente su se stessa. Noi la conosciamo in quanto siamo conosciuti in essa. Di conseguenza, noi possiamo provarla soltanto riconoscendo la prova che essa dà di se stessa. Noi la riconosciamo per il fatto che incominciamo, proseguiamo, e non cessiamo di pensare con essa⁽¹¹⁾.

Nella prefazione alla prima edizione del *FQI*, Barth lamenta inoltre di essere stato tacciato di cattolicesimo e di schleiermacherismo proprio in seguito all'attenzione prestata ad Anselmo nei *Prolegomeni* alla *Dogmatica cristiana*. Si tratta in realtà di un addebito specifico, mosso da un singolo esponente⁽¹²⁾ della "scuola critica", corrente di pensiero che nei circoli protestanti a cavallo degli anni '20 e '30 puntò a mettere-in-questione programmaticamente le certezze della teologia. Al di là di questo singolo episodio, che ha conosciuto poi uno

(9) ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. VANNI ROVIGHI, Bari, 1969, 89 (*Prosl.* 1).

(10) *Ivi*.

(11) K. BARTH, *Die christliche Dogmatik in Entwurf*, 109 (il corsivo ritorna nel testo barthiano).

(12) Si tratta precisamente di H. M. MÜLLER, discepolo di Gogarten, che in una recensione assai polemica (*Credo, ut intelligam. Kritische Bemerkungen zur Karl Barths Dogmatik*, «Theologische Blätter» 7 [1928] 167-178) aveva fra l'altro decretato la fine della teologia dialettica, per le divisioni sopravvenute fra i suoi rappresentanti. Queste le espressioni più colorite rivolte all'autore della *Christliche Dogmatik*: «Colui che presume la realtà di rivelazione e fede per il pensiero teologico, è d'accordo fondamentalmente con Schleiermacher ed è per principio cattolico» (173), e ancora: «qui [nell'appello dogmatico al *credo ut intelligam*] Barth è per principio identico con Anselmo e il neoprotestantesimo» (175). Nel carteggio fra Barth e Bultmann si trova una lettera del primo (Münster, 24.7.1928) in cui vengono smontate le incredibili accuse del «giovannotto di belle speranze» (K. BARTH - R. BULTMANN, *Briefwechsel 1911-1966*, a cura di B. JASPERT, Zürich, 1994, 90-92).

strascico polemico in apertura del primo tomo della *Kirchliche Dogmatik* ⁽¹³⁾, v'è merito di segnalare che l'evoluzione dogmatica del pensiero di Barth non poteva non suscitare il rimpianto di alcuni amici ed estimatori della prima ora, i quali non si rassegnavano alla rinuncia di Barth a proseguire nel solco della prospettiva dialettica, inaugurata nel commentario alla Lettera ai Romani, e a vedere succedere – come segnala H. Bouillard – al profetismo una dogmatica, alla teologia della crisi una teologia della Parola di Dio ⁽¹⁴⁾.

Del resto, già in apertura al primo volume della *Christliche Dogmatik*, dunque ben quattro anni prima della pubblicazione del *FQI*, Barth non aveva mostrato alcuna indulgenza per quanti avevano nostalgia di una stagione che egli non intendeva certo rinnegare, eppure considerava definitivamente conclusa:

non mi sento né in diritto, né in dovere di perseverare, nei panni di profeta, in un atteggiamento di rottura, nel quale evidentemente alcuni per un momento mi hanno scorto, e nel quale essi vorrebbero ancora sempre di nuovo scorgermi per la loro gioia e il loro conforto. Io ho dovuto e debbo, come inevitabilmente ogni teologo, darmi la falsa apparenza di «fare teologia» dalla Parola di Dio e dalla verità e realtà del suo Regno ⁽¹⁵⁾.

(13) H. M. Müller aveva sostenuto nella suddetta recensione che in *Prosl.* 1 il desiderio della creatura umana di conoscere Dio si scontra con il suo mistero insondabile, al punto da fare sprofondare il teologo in un'inquietudine assoluta; se poi Anselmo era stato in grado di trovare una via di uscita, ciò era avvenuto per il ricorso a un «sistema» mutuato dal suo «cattolicesimo». Barth a sua volta ebbe modo di replicare con puntiglio su tutto il fronte: «H. M. Müller dimentica semplicemente che la questione deve rimanere come tale in questo capitolo, e non venire risolta, né per un appello al *Credo* della chiesa o al *credere* del pensatore cristiano, né per la dialettica, neppure per un'allusione a una preghiera già esaudita... Perché la strana coesistenza di un'estrema inquietudine e di un'estrema serenità, che caratterizza questo capitolo di Anselmo, non dev'essere considerata alla luce del fatto che Anselmo, interrogando prega, e pregando interroga? Non sarebbe più degno del soggetto limitarsi a constatare questo dato di fatto? Lo si può ignorare in virtù di un sospetto indimostrabile che un sistema si nasconde dietro tutto ciò, o screditare come un malvagio «cattolicesimo»? [...] Tutta l'inquietudine della fede è in effetti soppressa nella preghiera, ma proprio la sua preghiera è la sua più profonda inquietudine. E tanto come preghiera, quanto come inquietudine, la fede è attesa, e invero attesa del suo oggetto. Tranquilla o inquieta, avendo trovato o cercando, ritrovando o cercando ancora di nuovo, essa vive del suo oggetto. Ma questo oggetto, è il Dio libero, nascosto all'uomo peccatore, il Dio che ha messo l'uomo nello stato nuovo della fede ove egli diviene conoscibile, ma che anche in questo nuovo stato, vuole nuovamente essere cercato e trovato. Egli dimora per la fede racchiusa nell'oggettività, nell'esteriorità della Parola, in Gesù Cristo. Occorre che egli insegni all'uomo a cercarlo, e occorre che egli si mostri per essere provato. (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, Zürich, 1986, pp. 243).

(14) H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, vol. I, Paris, 1957, 134ss.

(15) K. BARTH, *Die christliche Dogmatik in Entwurf*, 8.

2. LA PROVA «NEL CONTESTO»: IL PROGRAMMA TEOLOGICO DI ANSELMO

Nella prima delle due prefazioni al *FQI*, dopo avere manifestato, da un lato, il suo disappunto nei confronti della considerazione tradizionale della prova anselmiana – segnatamente la lettura ontologica, che egli considera nient'altro che «espressione di rozzezza intellettuale» –, dall'altro lato, la sua indifferenza verso le interpretazioni più recenti dell'*unum argumentum*, Barth precisa quali siano a suo giudizio le due questioni formali, che sole meritano di essere affrontate in vista di una rilettura critica che punti al cuore del procedimento del *Proslogion*:

È possibile valutare la prova di Anselmo dell'esistenza di Dio senza leggerla, comprenderla e spiegarla in relazione con le altre prove anselmiane, nel contesto del suo «provare» in generale e con il suo programma teologico in particolare? Ed è possibile apprezzarla senza una precisa esegesi, che analizzi ogni parola di tutto il testo fondamentale qui preso in esame (*Proslogion* 2-4), e che tenga anche conto nel modo più esauriente possibile della discussione di Anselmo con Gaunilone? (*FQI*, 3).

Ecco pertanto giustificata la scansione in due momenti del *FQI*: «Il programma teologico» costituisce la prima parte che provvede alla chiarificazione della terminologia di Anselmo e all'illustrazione dei suoi modelli conoscitivi; la seconda parte – come traspare dal titolo, «La prova dell'esistenza di Dio» – consiste poi in un commento puntuale al testo anselmiano.

Lungo i cinque capitoli in cui si articola la prima parte del *FQI*, l'autore procede nell'esposizione secondo un preciso e progressivo impianto logico, passando in rassegna le diverse determinazioni del programma teologico anselmiano; in successione: la necessità, la possibilità, le condizioni, il cammino e il fine della teologia. Ripetutamente Barth esplicita il presupposto fondamentale soggiacente alla sua interpretazione: è indispensabile sgombrare il campo da un possibile fraintendimento dell'impresa di Anselmo, quasi il suo procedimento possa venire inteso come una sorta di (malaccorto) razionalismo teologico, oppure come l'approdo di un'impostazione apologetica, nell'accezione moderna del termine. Contro questi indebiti pregiudizi si tratta invece di moltiplicare ogni sforzo proprio al fine di restituire portata obiettiva alla formula *credo ut intelligam*, foriera di troppi equivoci nella recezione di Anselmo.

Il *credo ut intelligam* nell'accezione anselmiana – avverte Barth – non corrisponde né a un titanismo intellettuale, né a un *sacrificium intellectus*, in quanto dai suoi numerosi scritti è dato ricavare senza eccezione l'estraneità di un pensiero che avanzi la pretesa di un comprendere senza presupposti, ovvero di una teologia senza ogget-

tività cristiana. Per Anselmo la massima *credo ut intelligam* sta a significare il fatto che la fede stessa si qualifica come appello all'intelligenza. E per rinforzare tale convinzione, il *FQI* pone l'accento proprio sul fatto che l'insistito ricorso nel quadro del *Proslogion* all'originale forma dell'adorazione non può essere liquidato come un mero espediente narrativo, proprio in quanto si tratta della testimonianza della creatura che riconosce di non potere accedere alla conoscenza di Dio senza l'intervento della sua grazia preveniente. Grazia che in questa prospettiva viene intesa come attualizzazione della facoltà conoscitiva, accordata all'uomo al momento della sua creazione.

Avendo coscienza della necessità della pienezza di questa grazia, l'autore del *Proslogion* nell'invocazione a Dio rimane nell'atteggiamento di colui che sta di fronte a Dio, poiché sa che *Dio* deve stare di fronte a lui, a condizione che il suo *intelligere* non sia apparenza ed egli stesso un *insipiens*. Con questo atteggiamento e con questa consapevolezza Anselmo sviluppa la sua prova in *Proslogion* 2-4. Ciò non può essere indifferente per la sua comprensione e la sua interpretazione (*FQI*, 39).

Il significato della tesi secondo cui nelle opere di Anselmo la teologia si connota come intelligenza della fede può essere compresa appieno soltanto da chi assegna il valore di genitivo soggettivo all'espressione *intellectus fidei*: soggetto dell'*intellectus fidei* è la fede stessa che si autocomprende e per questa ragione essa è necessariamente presupposta all'atto del comprendere (*credo ut intelligam*). È la *fides quaerens intellectum* la chiave che illumina il significato dell'*intellectus fidei*: il *quaerere intellectum* costituisce originariamente l'atto del credere, proprio in ragione del fatto che Anselmo vuole *intelligere*, giacché egli crede. Sulla base di questa evidenza è allora consentito concludere che tanto la finalità estetica – cioè, la gioia di scoprire la bellezza delle ragioni della fede, che oltrepassano il suo *intelligere* – quanto la finalità polemica – vale a dire, la responsabilità di provare ed esibire la coerenza interna della verità rivelata – prima ancora che un compito (o un imperativo) del teologo, sono un'esigenza interna (o un indicativo) che scaturisce dall'evento della fede, che può avere luogo soltanto per la libera decisione di Dio di rivelarsi e insieme di accordare la possibilità di essere conosciuto da noi. In questa ottica, risulta logicamente fuori discussione per Barth ribadire la precedenza della fede sulla ricerca teologica, così che non soltanto questa seconda non può ardire a mettere in dubbio l'esistenza della prima, ma ugualmente la fede come tale risulta affrancata rispetto alle peripezie delle affermazioni e delle negazioni teologiche.

Sulla base di una siffatta ricostruzione del programma anselmiano, Barth è allora approdato sulla scorta di Anselmo a un punto di partenza alternativo su cui fondare la razionalità e il pensiero umano;

egli è ora in grado di fondare entrambi sulla suprema razionalità e intellegibilità di Dio stesso. Accade così che nel programma teologico anselmiano la razionalità rifletta e sia dipendente da una triplice struttura dell'esistenza, la quale funge da base della prova dell'esistenza di Dio. Certo, in primo luogo, si deve riconoscere l'esistenza di una *ratio* noetica, o ragione analoga all'esse *in intellectu*, la quale vale come condizione perché un qualsiasi oggetto possa essere conosciuto; ma a sua volta questa *ratio* noetica o soggettiva è dipendente da una *ratio* ontica, analoga all'esse *et in intellectu et in re*, la quale inerisce l'oggetto attuale in quanto esistente e ne consente la conoscenza; infine, si perviene alla *ratio* ontica dipendente da Dio, vale a dire la *ratio* o *summa veritas*, che costituisce la fonte di ogni ragione ed esistenza, che sola provvede ad assicurare e consentire l'intellegibilità di tutto ciò che esiste.

Si tratta allora di verificare il discorso sulle condizioni di possibilità dell'intelligenza della fede, sulla base di tale schema gnoseologico che procede secondo una precisa e gerarchica strutturazione della facoltà dell'umano conoscere, alla luce della richiamata distinzione dei tre livelli della *ratio*. Nell'ottica barthiana, la validità di detto programma scientifico può essere riconosciuta nel caso della conoscenza dell'oggetto di fede sulla base di una duplice fondamentale acquisizione, cui quel programma consente di pervenire. In primo luogo, infatti, la *ratio* noetica risulta totalmente conforme alla *ratio* ontica che la precede, nella misura in cui scopre di essere sottomessa a quest'ultima, e dunque nel riconoscimento della razionalità propria dell'oggetto di fede e del suo esistere così e non altrimenti. Dall'altro lato, in quanto l'*intellectus fidei* è dipendente dall'evento gratuito dell'autorivelazione di Dio (la *ratio veritatis*) e come tale indisponibile all'autonoma razionalità umana, risulta confermata agli occhi di Barth l'impossibilità della teologia naturale, vale a dire di qualsivoglia rappresentazione teologica che assegni agli esseri umani la possibilità di pervenire autonomamente alla conoscenza di Dio.

Ma proprio su questo punto, Barth s'imbatte in una difficoltà apparentemente insormontabile, documentata nel *Monologion* e nel *Cur Deus homo*, ove il ricorso al procedimento delle *rationes necessariae* e all'argomentazione *remoto Christo*, sembrerebbe invalidare, se non addirittura liquidare l'insistenza sull'assoluta priorità della rivelazione sulla ragione. Ivi Anselmo, rinunciando all'*auctoritas* della Scrittura, confida nella possibilità di mostrare «con stile piano e argomenti accessibili a tutti» la ragionevolezza di quanto si crede, costringendo ad ammettere, connettere e legare gli asserti di fede fra di loro, dimostrando l'impossibilità della loro negazione. Ancora una volta, Barth rinviene la prova decisiva contro il «presunto razionalismo» di Anselmo nel criterio di giudicare le obiettive intenzioni del pensatore medio-

evale alla luce di ciò che egli ha effettivamente realizzato nei suoi scritti. Sulla base di tale criterio ermeneutico risulta assolutamente insostenibile intendere Anselmo come un filosofo che pretende di dedurre *a priori* le verità del Credo; al di là di una certa confusione metodologica, pure denunciata da Barth, resta fuori discussione che il monaco benedettino, come ogni teologo che ricerca, è ben lungi dal rivendicare per sé la funzione di fissare il punto fermo a partire dal quale si debba argomentare. A riprova della bontà della sua tesi interpretativa, il *FQI* adduce numerose e convincenti argomentazioni: in primo luogo, Anselmo neppure per un momento lascia trasparire che egli intenda abbandonare il terreno della Chiesa; inoltre, il suo concetto di *probare* non è parallelo o alternativo all'*intelligere* della fede; senza il presupposto ecclesiastico, poi, non si giustificerebbe la mitezza straordinaria che non lo abbandona neppure quando la polemica con l'incredulo raggiunge il suo apice. Infine, se Anselmo accetta di misurarsi con il suo interlocutore incredulo ciò è consentito dal fatto che egli riconosce l'esistenza di una solidarietà non irrimediabilmente spezzata fra il credente e il figlio di questo mondo. Tale solidarietà, avverte Barth, ha da essere riconosciuta niente affatto sulla base del presupposto che sia possibile dimostrare la razionalità della fede esternamente ad essa, bensì sulla base del presupposto che agli occhi di Anselmo sarebbe priva di qualsiasi consistenza l'ipotesi di rappresentare ragione e fede come ambiti giustapposti, o peggio contrapposti. Si deve al contrario concludere che:

La teologia di Anselmo è semplice. Questo è il semplice segreto del suo «provare». Anselmo non può trattare la conoscenza cristiana come un mistero esoterico, come un procedimento che dovrebbe temere la sensata luce del pensiero profano. Egli confida che la sua teologia – senza alcun particolare adattamento per quelli di fuori – sia in grado di provare e di persuadere. [...] Perciò Anselmo conosce soltanto una questione, soltanto un linguaggio, soltanto un compito della teologia. Egli indaga non senza l'intenzione di «provare», cioè di voler rendere accessibile la fede a tutti – non soltanto a se stesso, e non soltanto al piccolo gregge [cfr. Lc 12,32], ma a tutti. Ma egli non prova altrimenti, se non ricercando in base a una oggettività rigorosamente teologica, come se non vi sia negazione alcuna della rivelazione e del dogma (*FQI*, 68s.).

3. LA PROVA ANSELMIANA DA FILOSOFEMA APRIORI AD AUTODIMOSTRAZIONE DIVINA

Nella prima parte del *FQI*, dedicata a una ricognizione sullo sfondo teologico complessivo di Anselmo, Barth ha mostrato in che senso il *probare* non sia parallelo o successivo all'*intellectus fidei*, bensì un suo esito conseguente e inevitabile. Col risultato che grazie all'*unum*

argumentum non si accede autonomamente a un incremento di conoscenza rispetto a quanto saputo dalla fede sulla base della rivelazione. Ne è una conferma il fatto che l'intelligenza dischiusa nella prova, proprio in quanto è ricevuta in dono dall'uomo, ha da essere impetrata nella preghiera. Per questo motivo, Barth ritiene di dover rigettare la pretesa di assegnare rilievo filosofico alla prova, non già perché in essa vi sia difetto di razionalità, bensì perché la *ratio* che contraddistingue la prova è quella della fede⁽¹⁶⁾.

Due precisazioni fondamentali fungono da introduzione alla seconda parte del *FQI*, in cui l'autore provvede passo dopo passo ad affrontare direttamente il testo di *Proslogion* 2-4: si tratta precisamente di fare chiarezza sulla qualità del nome di Dio, designato come *aliquid quo maius cogitari nequit*, nonché di distinguere il duplice livello che interessa la questione dell'esistenza di Dio.

La leva dell'*argumentum* di *Proslogion* è da intravedere nel fatto che per Anselmo l'*aliquid quo maius cogitari nequit* è un «nome rivelato» di Dio al pari di un «articolo di fede», più precisamente la formula stessa ha una portata negativa, proprio in quanto essa afferma che non si può pensare nulla sotto qualsiasi aspetto che possa superare il nome di Dio come è predicato da essa. Il «nome» coniato da Anselmo pertanto è una nozione che analiticamente non dice *che* Dio è o *ciò che* Dio è, non dichiara nulla a proposito della sua esistenza o della sua essenza, quindi mantiene il suo carattere di proposizione sintetica. Sotto questo profilo, quel nome costituisce una designazione (*significatio*) il cui contenuto è di natura noetica e non ontica, eppure per Anselmo si tratta di una proposizione di fede. Il procedimento argomentativo raggiunge il suo apice allorché mostra il carattere contraddittorio, e dunque l'insostenibilità, della tesi che prevede per Dio la possibilità di esistere *in solo intellectu*; effettivamente non è consentito al teologo sporgersi oltre tale proposizione noetico-negativa. La rappresentazione di tale tesi in forma ontico-positiva – «Dio esiste nella realtà» –, in quanto coincidente con la rivelazione stessa, è come tale indeducibile.

(16) H. Bouillard, che per parte sua non condivide appieno la prospettiva di Barth, così ne ricostruisce la posizione: «La prova del *Proslogion* non ha nessun carattere filosofico: non è un «dubbio filosofico» che la mette in moto, poiché l'autore sta immediatamente dinanzi al *Tu* divino; non parte da un'idea umana di Dio, ma dal suo nome rivelato; e nemmeno la sua argomentazione, né la sua luce sono quelle della filosofia. È quindi sciocco continuare a chiamarla prova ontologica, non vedere che essa differisce completamente dalla prova celebre di Cartesio e di Leibniz ed immaginare, sia pure per un istante, che cada sotto i colpi della critica kantiana» (H. BOUILLARD, *Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica*, Fossano, 1973, 238).

Non è un caso che il fallimento di Gaunilone si verifichi proprio laddove quegli si fa carico di operare una trasposizione in chiave ontica della formula di fede in esame. Per il *FQI* si tratta di un'operazione sconsiderata, in quanto l'*unum argumentum* travalica i suoi limiti, allorché dalla portata negativa dell'*aliquid quo maius cogitari nequit* si approda alla positività del *quod est maius omnibus*, coll'esito maldestro di sottrarre alla formula del *Proslogion* il suo rigoroso carattere di concetto regolativo del pensiero corrispondente a Dio.

L'inganno di Gaunilone è da addebitare al fatto che egli non è riuscito a rendersi conto del progresso intervenuto nel *Proslogion* rispetto al *Monologion*: nella conoscenza di un oggetto non ci si può limitare a considerare la potenzialità e la realtà del suo essere; perché si dia vera conoscenza occorre invece pervenire all'esistenza di ciò che è conosciuto nel suo essere, alla conoscenza della sua oggettività. Se a questo punto poi sorge l'interrogativo della ragione per cui l'esistenza di Dio debba essere fatta oggetto di indagine, tenuto conto che la fede possiede già la risposta a tale domanda, la soluzione è racchiusa nella anselmiana *fides quaerens intellectum*: proprio in quanto la verità relativa all'esistenza di Dio non è mai in questione per una fede adorante, la prova teologica può accedere all'intelligenza dell'impossibilità di pensare la non-esistenza di Dio.

Certo, per la fede l'esistenza di Dio non è una questione aperta. Come articolo di fede l'esistenza di Dio si trova naturalmente al di là del minimo sospetto d'essere puramente un'ipotesi, una finzione poetica, una menzogna o un errore. Ma alla certezza mediante cui la fede afferma l'esistenza non corrisponde la convinzione dell'impossibilità di pensare la non-esistenza di Dio (*FQI*, 96).

Ecco finalmente la ragione per cui Anselmo vede aprirsi lo spazio per la prova raggiunta nel *Proslogion*: occorre mostrare che l'oggetto designato come Dio non può essere pensato come un oggetto esistente soltanto sul piano concettuale. Tale riserva, con la quale è consentito escludere la possibilità di pensare la non-esistenza e la non-perfezione di Dio, perviene dunque alla stessa certezza con cui la rivelazione biblica in maniera tanto rigorosa e radicale ratifica il divieto per la creatura di attentare al mistero del Creatore: *Non eritis sicut Deus* ⁽¹⁷⁾.

Barth vede poi confermata l'infondatezza della interpretazione tradizionale di *Proslogion* nel fatto che quest'ultima si limita a riscontrare nell'opuscolo anselmiano la successione di due blocchi tematici: i capi-

(17) Come è stato osservato, da M. Corbin tale formula dev'essere considerata come una citazione implicita della Scrittura (Sal 81, 6; Gv 10,34), oppure più probabilmente come un *lapsus* di Barth che, sul filo della memoria, trasforma in un divieto il presagio del serpente: *Eritis sicut dii* (Gen 3,5 secondo la Vulgata).

tolì 2-4, ove la prova concerne l'esistenza di Dio; i capitoli 5-26, in cui è l'essenza di Dio a essere messa a tema. Ora, secondo il *FQI*, a una lettura approfondita di *Proslogion* 2-4 non può sfuggire che tale unità letteraria si presenta come ulteriormente differenziata al suo interno, così che un'analisi dettagliata del testo saprà identificare i distinti livelli su cui si edifica la costruzione anselmiana. Se dunque il sottotitolo di *Proslogion* 2 (che Barth reclama come autenticamente risalente al priore del Bec) recita *Quod vere sit Deus*, occorre precisare che ivi si tratta dell'esistenza di Dio in generale; a sua volta *Proslogion* 3, introdotto dall'espressione *Quod non possit cogitari non esset*, non costituisce affatto una mera ripetizione o un semplice rinforzo della tesi precedentemente provata, proprio in quanto viene ora tematizzata la questione dell'esistenza particolare di Dio, vale a dire la predicazione dell'*esse* che per eccellenza e originariamente pertiene a Dio; infine, in *Proslogion* 4 il discorso verte sulla contraddizione in termini racchiusa nell'affermazione dell'*insipiens*, il quale sostiene in cuor suo che «non v'è alcun Dio».

Nel caso del secondo capitolo, il procedimento logico è di questo tenore: se Dio esistesse semplicemente nella conoscenza, allora non potrebbe esistere come Dio neppure nella conoscenza. Viceversa: se Dio esiste in verità – e questo dato, si badi, non può essere oggetto di dimostrazione, in quanto corrisponde a un'evidenza incontrovertibile della rivelazione (come Gaunilone da buon credente dovrebbe ben ricordare!) – allora Dio non può esistere soltanto nella conoscenza, ma deve esistere anche realmente. Chi è disposto ad attribuire a Dio un'esistenza soltanto sul piano della conoscenza, dopo averlo designato come l'essere rispetto al quale nulla può essere pensato maggiore, ratifica implicitamente l'inferiorità di Dio nei confronti di un altro essere che, mantenendo le stesse prerogative, pure esistesse oggettivamente. Barth vede allora Anselmo appellarsi al criterio generale della verità dell'esistere in generale – che come tale, contrassegnando ogni realtà che esiste, può e deve essere applicato a Dio stesso – in modo tale che la decisione di riservare una forma di esistenza solo concettuale (o intramentale) risulta *ipso facto* confutata sulla base del criterio del *vere esse*.

Barth censura poi il modo sbrigativo con cui Gaunilone si sbarazza della successiva prova esposta in *Proslogion* 3, lamentando che nell'economia del *Liber pro insipiente* l'autore abbia dedicato solamente il VII capitolo alla considerazione di *Proslogion* 2-3. Non a caso Gaunilone può fraintendere la portata di questo capitolo, da lui considerato come una semplice variante della prova esposta in *Proslogion* 2, a motivo del suo totale disinteresse per l'unico problema che sta veramente a cuore ad Anselmo. In *Proslogion* 3 infatti il lettore è costretto a riconoscere che alla luce del *nomen* di Dio, udito e compreso, Dio non può essere pensato come non-esistente. Orbene, si dà

il caso che Dio soltanto – a differenza di qualsiasi altro essere – può essere il soggetto di questa proposizione. La prova poggia dunque sull'essenza singolare e propria di Dio, così che la sua esistenza è assolutamente necessaria, proprio in quanto egli è originariamente *ratio veritatis*. Ora, chi interpreta l'*unum argumentum* come un filosofema aprioristico (la classica prova dell'esistenza ontologica a priori di Dio) dimentica maldestramente che qui si è di fronte a una parola, che non è una parola qualsiasi, bensì la parola di Dio elargita nella sua rivelazione, all'interno della quale è rivelata la verità della sua esistenza. Si tratta, osserva Barth,

Non di una qualsiasi cosa, ma di Dio il Signore, che noi crediamo, perché egli si è rivelato, perché sta immediatamente di fronte a noi come Dio il Signore. Di lui è provato che esiste, così come egli esiste – «in verità», ma ora così «che tu non puoi neppure essere pensato come non esistente». Egli, in quanto immediatamente presente al pensatore ecclesiastico e da questi adorato, è colui la cui esistenza non soltanto può essere pensata in se stessa come certa, ma di fronte al quale neppure i pensieri sono liberi; egli rende impossibile anche il pensiero della sua non-esistenza, come è sicuro che egli è «ciò oltre il quale non si può pensare un maggiore» (*FQI*, 154s.).

Per quanto concerne, infine, *Proslogion* 4 va detto che qui sorge il problema di come sia possibile per lo stolto negare l'esistenza di Dio. A prima vista, la negazione dell'*insipiens* risulta a dir poco destabilizzante, perché in ultima analisi pare invalidare l'intera trattazione precedente. Come è possibile – è lecito chiedersi – che lo stolto dica ciò che non si può pensare? oppure: in che senso egli non può pensare quanto afferma? Per parte sua, Barth osserva che Anselmo non nega il dato di fatto della parola dell'*insipiens*, né del resto potrebbe farlo, proprio in quanto all'uomo non è esclusa la tragica possibilità di rifiutare la fede e di rimanere stolto. E tuttavia, v'è da precisare che Anselmo non intende imputare la negazione dello stolto alla sua insipienza o alla sua inconseguenza logica. In modo speculare alla base tanto dell'affermazione dell'esistenza di Dio, quanto della negazione della sua esistenza, vi è una premessa esistenziale senza la quale le due opposte conclusioni non potrebbero darsi. Pertanto, come non è possibile accedere alla prova dell'impossibilità di pensare la non-esistenza di Dio se non sulla base della rettitudine di colui che ascolta e riconosce il divieto espresso nel nome di Dio, in modo da consentire a Dio di essere Dio nel pensiero umano, così è possibile dubitare o negare con il pensiero l'esistenza di Dio soltanto a motivo della stoltezza. E la stoltezza dello stolto, ammonisce il *FQI*, corrisponde alla sua non-conoscenza del Dio di cui pretende negare l'esistenza. Così che nella prospettiva della rilettura barthiana il ringraziamento con cui si conclude *Proslogion* 4 – «*anche se non volessi*

credere che tu esisti, non potrei non capirlo con l'intelligenza – viene ricompreso nel senso che la teologia ha il compito di provare, mediante la fede, una fede già fondata in se stessa, anche senza la prova. In questa prospettiva, l'affermazione della esistenza di Dio o all'opposto della sua non-esistenza poggiano su nient'altro che sulla fede o, rispettivamente, sulla non-fede in Dio. Per questo motivo, il *FQI* può dichiarare a chiare lettere nelle battute finali:

che si sia potuto ripetutamente denominare la prova anselmiana dell'esistenza di Dio come prova «ontologica» dell'esistenza di Dio, che non si sia voluto vedere che essa si trova in un altro libro rispetto alla celebre dottrina di Cartesio e Leibniz, che si potesse pensare che Anselmo sia stato toccato, seppure da lontano, da ciò che Kant ha scritto contro quelle dottrine, questa è una negligenza per la quale ora non si deve più sprecare alcuna parola (*FQI*, 174).

4. IL *FQI*: SUO CRITERIO ERMENEUTICO E SUO RILIEVO NELL'OPERA BARTHIANA

Non era difficile prevedere che la comparsa del *FQI* avrebbe suscitato un effetto dirompente sulla storiografia anselmiana. Da lungo tempo ormai la teologia aveva finito per disinteressarsi della celebre prova dell'esistenza di Dio avanzata nel *Proslogion*, lasciando esercitare in tal modo alla filosofia una sorta di monopolio su essa. Non poteva inoltre passare inosservato il fatto che a rivendicare la necessità di restituire portata teologica al procedimento anselmiano fosse nientemeno che quel teologo ben conosciuto per la radicalità con cui aveva inteso ripudiare ogni spazio per la conoscenza naturale di Dio: «Dio non ha alcun bisogno delle nostre prove», in quanto provvede per conto suo a dare prova di sé nella rivelazione. Già nella prefazione al *FQI* del 1931, presagendo lo sconcerto che l'opera avrebbe provocato nella cerchia dei lettori e degli studiosi, l'autore si premunisce nei confronti dell'addebito critico di avere operato un'indebita forzatura nell'interpretazione del *Proslogion*, con la pretesa di restituirla all'ambito della considerazione credente ed ecclesiale. Per questo motivo, Barth sceglie di anticipare le mosse dei suoi avversari, proponendo un'osservazione introduttiva che, per la sua perspicacia, non può non stupire quanti hanno ritenuto (non senza fondati motivi) che al teologo svizzero sia generalmente mancata una sensibilità ermeneutica.

Il facile sospetto che con questo procedimento io abbia inteso leggere questo o quello nel pensatore dell'XI secolo, formulandolo nel XX secolo al riparo della sua autorità, non mi turba affatto. Chi può leggere con altri occhi se non con i propri? Con questa riserva, ritengo di poter affermare che nulla ho qui esposto che non abbia letto in Anselmo (*FQI*, 4).

Prima di addentrarsi in una valutazione circa il merito di tale osservazione, pare dover riconoscerne la pertinenza, proprio in quanto la validità di una rivisitazione intelligente del passato non può essere misurata soltanto sulla correttezza dell'interpretazione delle fonti, ma anche sulla capacità che lo sguardo all'indietro possa effettivamente comportare un fattivo guadagno per la comprensione della realtà odierna, l'unica che è data a noi.

Sorge poi inevitabilmente la questione di giudicare nel merito la rivisitazione di Anselmo operata da Barth, il quale non si limita – come forse ci si poteva attendere – a prendere posizione pro o contro la validità del celebre argomento, bensì sottrae l'oggetto stesso del contendere, laddove provvede a iscrivere il *probare* anselmiano nell'ambito della fede. Non sorprende al riguardo che la rassegna delle diverse reazioni degli studiosi alla rilettura teologica del *Proslogion*, conosca un ventaglio di posizioni assai diversificate. Con un poco di approssimazione, tre orientamenti di fondo si confrontano: la tradizione tomistica che, al di là di qualche apprezzamento per lo scrupolo dell'esegesi barthiana, ne rigetta l'impianto complessivo, in nome del carattere «puramente razionale» dell'impresa di Anselmo⁽¹⁸⁾; la linea di quanti, pur convenendo con Barth che la nascita e lo sviluppo della prova avvengono all'interno del sapere della fede, non assecondano però la tesi dell'assenza di ogni istanza teoretica nell'*unum argumentum*⁽¹⁹⁾; infine, la posizione di sostanziale avallo della soluzione proposta da Barth, la cui intuizione teologica v'è merito di far procedere oltre nella stessa direzione⁽²⁰⁾.

Nonostante von Balthasar, acuto interprete del pensiero barthiano, preferisca – non senza ragioni – sottrarsi al compito di ergersi a giudice della correttezza procedurale dell'ermeneutica barthiana⁽²¹⁾, la

(18) Sono numerosi gli esponenti di questo filone storiografico, basti qui emblematicamente ricordare: E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 9 (1934) 5-51; C. E. VIOLA, *Dalle filosofie ad Anselmo di Canterbury. L'itinerario teologico di Karl Barth*, «Doctor Communis» 24 (1971) 98-123; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, 1987.

(19) Ci si deve riferire anzitutto a H. BOUILLARD, *La preuve de Dieu dans le «Proslogion» et son interprétation par Karl Barth*, «Spicilegium Beccense» I, 191-207 (tr. it. in H. BOUILLARD, *Fede o paradosso?*, 229-263), nonché alle più recenti opere di P. GILBERT, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu e joie de l'homme*, Roma, 1990; Y. CATTIN, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Paris, 1986.

(20) Il riferimento è all'interpretazione di M. Corbin che dichiara di voler proseguire e sviluppare la prospettiva teologica barthiana, proponendo una rilettura cristologica dell'*id quo maius cogitari nequit* nel quadro di una sensibilità cattolica, che intende prevenire esiti fideistici: M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction générale a l'oeuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1992.

(21) Cf H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano, 1985, 161ss.

domanda sulla fedeltà del *FQI* al testo anselmiano non può essere disattesa. A nostro avviso, Barth ha l'indubbio merito di avere sostenuto e difeso con forza che la prospettiva teologica che presiede alla stesura del *Proslogion* e delle altre opere di Anselmo non obbedisce ai canoni di un razionalismo cristiano, né di un sapere preambolare alla fede. Si deve riconoscere alla teologia del maestro benedettino una originalità di impostazione e di esecuzione che, da un lato, la rende obiettivamente inimitabile e, dall'altro, le riconosce una perenne validità. Operando in un contesto culturale non ancora pregiudicato dal dualismo moderno di fede e ragione, il progetto anselmiano della *fides quaerens intellectum* legittima la rivendicazione della *fides* di non vedere sottratta alla sua indagine alcuna sfera del reale, senza d'altra parte comportare una menomazione della radicalità dell'*intellectus*, o un suo uso strumentale a favore dell'impresa teologica, così che la teologia – *scientia fidei* – si connota come sapere originario capace di esibire le ragioni della sua verità e confutare le eventuali obiezioni critiche. Certo, la distanza storica che ci separa da quell'orizzonte di senso, sul presupposto moderno della separazione di filosofia e teologia, consente di sostenere che «la inattualità della sua risposta per la teologia del presente accende la nostalgia per la teologia anselmiana»⁽²²⁾.

Alla luce di questa rivisitazione dell'impresa di Anselmo, il *novum argumentum* contenuto nel *Proslogion* può sostenere che se si muove da una nozione corretta di Dio (il nome rivelato) si è costretti – sulla base della coincidenza in Dio di essenza ed esistenza – a riconoscere l'impossibilità effettiva, ma anche l'impossibilità ipotetica di concepire la non-esistenza di Dio. Effettivamente, Anselmo non precisa l'origine del contenuto nozionale, su cui si applica la ragione raziocinante, così che il suo impianto teorico si colloca al di qua delle distinzioni che in seguito saranno elaborate (fede/ragione, teologia/filosofia), alla luce di una sensibilità metodologica che intreccia la dimensione esistenziale del credere con una fiducia estrema nelle capacità della ragione. Il suo modello di razionalità, comportando una totale adeguazione di fede e ragione, amore e conoscenza, affonda le sue radici in un orizzonte culturale, in cui si rinvencono tracce di Agostino, della tradizione alto-medioevale, di Abelardo, della cultura monastica e i germi della riflessione teologica e metafisica che avrà il suo apice in Tommaso d'Aquino. Resta il fatto che proprio alla luce della lezione di quest'ultimo, nello schema concettuale di Anselmo

(22) La felice osservazione si ritrova nel breve e suggestivo contributo di G. COLOMBO, *Il metodo teologico di Sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta figura europea*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano, 1989, 163-168: 164.

si deve riconoscere, *a posteriori*, una scarsa tematizzazione del discorso sullo statuto della fede, intesa come forma della libertà umana che corrisponde alla verità di Dio.

Rimane ancora aperta un'ulteriore questione, ultimamente decisiva, la quale punta a ricostruire il ruolo che il *FQI* gioca nell'itinerario teologico di Barth, al di là della recezione più o meno fedele del testo anselmiano. A giudizio del teologo svizzero, che al riguardo lamenta una scarsa considerazione da parte della critica, il suo saggio esegetico su *Proslogion* 2-4 costituisce uno snodo fondamentale nel passaggio dalla fase dialettica a quella dogmatica. Così, in modo appassionato, nella confessione raccolta nello scritto intitolato *How my mind has changed*, pubblicato sulla rivista americana «The Christian Century» nel 1948, Barth ricostruisce l'importanza del *FQI* nel quadro della sua vicenda biografica relativamente al decennio 1928-1938:

In questi anni ho dovuto liberarmi degli ultimi residui di una fondazione ed esposizione filosofica, cioè antropologica, della dottrina cristiana (o, come si dice in America, «umanistica» o «naturalistica»). Il vero attestato di questo discorso non è il conosciutissimo opuscolo *Nein!*, diretto contro Brunner nel 1934, ma è il libro sulla prova di Dio in Anselmo di Canterbury, che apparve nel 1931. Di tutti i miei libri è quello che ho scritto con maggiore soddisfazione: ma in America è certamente del tutto sconosciuto, e in Europa è il meno letto dei miei libri ⁽²³⁾.

Dieci anni più tardi, nella seconda prefazione, Barth precisa ancora meglio il debito della sua successiva produzione dal saggio su Anselmo:

Ai più è certo sfuggito che in questo libro su Anselmo, si ha a che fare, se non con la chiave, almeno con una chiave assai importante per la comprensione del movimento di pensiero che nella «Dogmatica Ecclesiale» è sempre più risultata come la sola appropriata per la teologia (*FQI*, 6).

Effettivamente la critica ha nella sostanza recepito l'osservazione di Barth, da questi a più riprese ribadita ⁽²⁴⁾: autorevoli interpreti

(23) K. BARTH, *Parergon*, «Evangelische Theologie» 8 (1948) 262-282: 272 (tr. it. K. BARTH, *Autobiografia critica (1928-1958)*, a cura di P. GRASSI, Vicenza, 1978, 34s.)

(24) Così Barth in retrospettiva ricostruisce l'evoluzione della continuità fra il *Römerbrief* e il *FQI*: «Se lei dispone questi due libri l'uno accanto all'altro, il *Römerbrief* e il libro su Anselmo, questo è il progresso, di cui ora mi rendo fondamentalmente conto, del modo in cui io abbia cercato nel *Römerbrief* di dare risposta alla testimonianza apostolica. Che cosa significa rispondere? Poiché la teologia può essere soltanto risposta. La teologia non può mettere la rivelazione sul suo stesso piano. Ma essa può testimoniare con una metodologia rigorosa. E questo

come E. Jüngel, I. Mancini hanno rilanciato l'immagine del *FQI* come «chiave» o «porta di ingresso» nella grande *Dogmatica*, e in modo ancor più suggestivo H. Bouillard ha sostenuto che lo studio su Anselmo gioca in Barth lo stesso ruolo ricoperto dal *Discorso sul metodo* nell'opera di Cartesio⁽²⁵⁾.

Per cercare di esplicitare e valutare la portata di questa tesi interpretativa – che il *FQI* sia da intendere come l'anticamera della *Dogmatica* –, onde evitarne una recezione generica e poco rilevante, è indispensabile inserire tale rilievo critico nella valutazione più generale che investe l'opera barthiana nel suo complesso. È evidente che il valore del *FQI* muta a seconda che ci si orienti a scegliere l'una o l'altra soluzione all'alternativa seguente: la stagione dogmatica è da intendersi come un nuovo inizio, e dunque come una soluzione di continuità rispetto alla stagione dialettica, oppure l'unitarietà (e la coerenza) dell'itinerario di Barth non è intaccata dalle differenze che pure intercorrono sul piano espressivo ed espositivo fra le due diverse fasi della sua teologia?

Schematicamente, si deve riconoscere che, fatta salva la vitalità e l'incessante progresso che hanno contraddistinto la riflessione di un autore come Barth, la figura di ragione teologica da lui effettivamente praticata nel corso della sua esistenza si connota più per la continuità e la coerenza dell'intera opera, che per una discontinuità o una svolta radicale. Con insistenza e vigore lo stesso Barth ha reclamato di essere restato sempre inesorabilmente fedele al suo oggetto, seppure la sua posizione abbia conosciuto sfumature e accentuazioni differenti, per l'evolversi del contesto teologico di riferimento e per l'avvicinarsi degli avversari contro cui di volta in volta ha inteso entrare in polemica.

Certo, dopo gli anni in cui il programma dell'identità «Dio è Dio» aveva funzionato da barriera contro la riduzione della rivelazione divina ai dinamismi della coscienza religiosa, il *FQI* inaugura il periodo della maturità del suo autore, allorché prende sempre più forma l'esigenza di un movimento di pensiero che, per assicurare scientificità all'impresa teologica, ribadisce il primato dell'oggetto – Dio rivelatosi in Gesù Cristo –, alla luce di una teoria della conoscenza di fede imperniata sulla categoria dell'oggettività di Dio⁽²⁶⁾.

ritengo di avere appreso nei dieci anni successivi al *Römerbrief*: questo compito della teologia. Per questa ragione mi sono dedicato ad Anselmo, mi sono lasciato interrogare da lui e ho cercato di interpretarlo. A tale riguardo il libro su Anselmo è la chiave a ritroso del *Römerbrief* e innanzi della *Kirchliche Dogmatik*» (K. BARTH, *Gespräche 1964-1968*, Zürich, 1997, 159).

(25) Cf E. JÜNGEL, *Introduzione alla vita e all'opera di Karl Barth*, 47; I. MANCINI, *Novecento teologico*, Firenze, 1977, 3-96: 71; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 145.

(26) Secondo M. C. Laurenzi, la preoccupazione soggiacente all'insistenza di Barth negli anni '30 (*FQI* e *Kirchliche Dogmatik*) sulla dimensione oggettiva della

Di conseguenza appare delegittimata la lettura alternativa che, a partire dal nesso che intercorre fra lo studio di Anselmo e l'avvio della *Kirchliche Dogmatik*, presta credito a quel luogo comune della storiografia teologica che denuncia l'esistenza di una insanabile frattura fra il primo e il secondo Barth, contrapponendo rigidamente la fase della discontinuità fra uomo e Dio (la dialettica del *Römerbrief*) a quella della corrispondenza (l'analogia della *Dogmatik*). Per comprendere appieno l'impresa barthiana e la sua eredità, non si tratta di considerare contrapposte, o anche solo giustapposte, le due figure epistemologiche della dialettica e dell'analogia, bensì occorre mettere in luce la coimplicanza delle due nell'intero corso della sua riflessione, e auspicabilmente mostrare – *con Barth*, ma anche *oltre Barth* – l'interesse di una articolata e unitaria fondazione della loro relazione reciproca⁽²⁷⁾.

Un ultimo accenno merita l'ardita ipotesi, cui a livello divulgativo non è estraneo un certo credito, secondo la quale il *FQI* sarebbe da leggere non soltanto in discontinuità con la fase dialettica di Barth, ma soprattutto con la sua produzione dogmatica successiva. In altre parole: il programma teologico del *FQI* non potrebbe forse essere riscoperto come una «felice incongruenza» nel percorso barthiano, come un'inedita e promettente *chance* in ordine al recupero in positivo della valenza razionale del credere, occasione poi disattesa nella redazione della monumentale opera sistematica? Non si può nascondere l'effetto suggestivo di tale ricostruzione che vede all'esercizio nello studio su Anselmo – e soltanto in quest'opera barthiana – un modello positivo (anselmiano!) di ragione teologica, singolarmente consonante con il paradigma cattolico; nondimeno una tale ipotesi non può contare al vaglio critico su nessuna conferma. Vale la pena però dilungarsi nella sua confutazione, con la speranza di poter ricavare ulteriori elementi in merito al discorso su identità e differenza, affinità e incommensurabilità fra i diversi modelli teologici di Anselmo e di Barth.

fede cristiana – secondo le diverse formulazioni che «la verità di Dio domina nel rivelarsi», che «Dio viene prima», che la fede sia un credere oggettivo autonomo rispetto al soggetto umano a cui si rivolge – risponde a un preciso contesto storico-epocale: «egli vuole opporsi alla prevaricazione del soggetto umano nelle tendenze teologiche degli anni Trenta, che si manifestano in Germania sotto la forma di "teologia naturale", o in pericolose fossilizzazioni della teologia del *Römerbrief* in "teologia della crisi"» (M. C. LAURENZI, *Il pensiero di Karl Barth tra concetto e rivelazione*, in *Barth contemporaneo*, a cura di S. ROSTAGNO, Torino, 1990, 25-78: 44).

(27) È quanto suggerisce P. Sequeri, che sul fondamento originario del simbolo afferma non soltanto che analogia e dialettica si caratterizzano come singolari strutture del linguaggio della fede e della teologia, ma più radicalmente che la dialettica costituisce la vera logica dell'analogia. Cf al riguardo: P.A. SEQUERI, *Nella similitudine e nella ripetizione. Ancora sulla trascendenza (in seconda battuta) nella teologia di Karl Barth (1886-1968)*, «Teologia» 11 (1986) 135-151.

Sia chiaro, nessun interprete del *FQI* vorrà misconoscere il guadagno che ha comportato per Barth il confronto assiduo con Anselmo, proprio sul fronte di una più chiara consapevolezza dello statuto della teologia e del suo metodo. Basti pensare alle acquisizioni relative alla natura e alle condizioni della teologia: il suo carattere di sapere positivo (il teologo si chiede *in quale modo* sia così come la fede crede), la consapevolezza del suo limite (non ci si può spingere oltre la constatazione dell'interiore necessità del Credo), il suo conoscere inadeguato all'oggetto (la verità teologica è speculativa), la relatività e la provvisorietà delle sue affermazioni (in quanto il suo *intelligere* inizia laddove termina la citazione biblica), la dimensione di progresso che la connota (la perfettibilità della teologia costituisce insieme un impulso e una riserva), la sua valenza di norma normata (la Scrittura costituisce il criterio degli asserti teologici), la rettitudine della fede come prerequisito dell'*intelligere* (la necessità per il teologo di un cuore puro), il *donum gratiae* come condizione della sua fatica intellettuale (il nesso di teologia e preghiera). Più ancora, alla luce della lezione anselmiana Barth si fa carico di assicurare alla teologia un autentico procedimento cognitivo nel senso di un'armonizzazione e di una articolazione sistematica del dato di fede, così che dal raffronto dei differenti articoli del Credo la teologia può pervenire a una classificazione e deduzione degli stessi (l'incognita *x* è illuminata dalla concatenazione di *a*, *b*, *c*, *d*, che sono grandezze note).

D'altra parte, sarebbe francamente arbitrario e riduttivo attribuire al teologo svizzero l'intenzione esclusiva di restituire piena attualità alla lezione anselmiana, quasi il *FQI* intendesse anzitutto farsi carico di una riabilitazione storiograficamente corretta dell'opera anselmiana. A Barth i panni dello storico della teologia stanno assolutamente stretti, così che, se egli dedica un'attenzione così privilegiata a un testo della tradizione storica, ciò avviene conformemente al suo esclusivo interesse di corrispondere in qualità di teologo ai compiti e alle urgenze del presente. Come si è già ricordato, egli dichiara di non potere leggere Anselmo altrimenti che con i suoi occhi di teologo del ventesimo secolo.

Dal fatto che l'autore, pagina dopo pagina, non lesini a dichiarare pieno apprezzamento e totale sintonia con la correlazione anselmiana di fede e ragione, non si è però autorizzati a sottostimare il mutamento (o l'incremento) di prospettiva del *FQI*, la quale risulta assolutamente altra rispetto alle intenzioni dell'autore medioevale. Così, l'impostazione di Anselmo – in cui si assiste in forma non problematica alla oscillazione della nozione di fede, che per un verso è presupposta, per altro verso, invece, viene raggiunta attraverso il processo della ragione raziocinante – sta sotto l'insegna di un ottimismo razio-

nale. Effettivamente, Barth è disposto a riconoscere una razionalità intrinseca alla verità cristiana, ma a condizione di escludere ogni legittimazione critica della fede, così che la sua posizione, che si attesta sulla rivendicazione dell'autoevidenza e del carattere ineducibile della Parola di Dio, può a buon diritto essere contrassegnata come assolutismo teologico. A giudizio del teologo svizzero, l'impresa teologica, proprio in quanto non può limitarsi a ripetere il dato rivelato, punta a rinvenire la *ratio necessaria* della verità di fede fino al punto di esibire la sua forma logica; quello che invece le è preclusa è la possibilità di risalire a ritroso dall'oggetto di fede alle sue condizioni trascendentali, in quanto ciò comporterebbe per Barth la pretesa di giustificare razionalisticamente il presupposto della verità cristiana, che per eccellenza è da accogliere *sola fide*⁽²⁸⁾.

L'autore del *FQI* – analogamente a quanto accaduto prima nel *Römerbrief* e successivamente nei diversi volumi della *Kirchliche Dogmatik* – non intende provvedere al compito di assicurare la funzione metodologico-critica della ragione, proprio perché non considera la possibilità di un modello epistemologico alternativo rispetto a quello elaborato dall'ontoteologia. Se giustamente quest'ultimo ha da essere ripudiato in ordine al suo esito razionalistico, non si vede per quale motivo si debba programmaticamente escludere il darsi di una mediazione concettuale che miri ad articolare il raccordo fra la rivelazione e l'esperienza umana, pure riconoscendo l'asimmetricità del loro rapporto. Tale deliberata omissione nella teologia barthiana si ripercuote nella direzione di un'inevitabile attrazione della fede, intesa ora come attuazione originaria della libertà umana, entro l'autoevidenza della verità di Dio, e dunque entro l'evento della sua indisponibile decisione.

Barth nell'intera sua opera, e segnatamente nello stesso *FQI*, è mosso dall'istanza programmatica di rivendicare dialetticamente l'assoluta alterità del fondamento, coll'esito di estenuare il momento antropologico, ritenuto ultimamente estrinseco al sapere teologico. Ora, se è teologicamente legittimo e doveroso rimarcare la tesi della autoevidenza della verità di Dio alla luce del primato del principio di

(28) L'ampio e dettagliato studio di H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité. Periode de la dogmatique*, Paris, 1983, costituisce un'analitica ricostruzione critica che punta a rinvenire il valore e i limiti dell'istanza razionale nella teologia barthiana. L'autore, avendo documentato che in essa la ragione per rapporto alla fede ricopre una funzione solo chiarificatrice, richiama la necessità di un recupero della funzione giustificatrice, nella linea di un orientamento che si ispira alla «svolta antropologica» reclamata da Karl Rahner. Ricorrendo a una terminologia di chiara impronta cattolica, Delhougne lamenta in Barth l'assenza di una «teologia fondamentale» che preceda e legittimi la trattazione sistematica.

rivelazione, tuttavia non si vede perché ciò debba automaticamente comportare l'elusione della domanda sulle condizioni antropologiche di evidenza e significanza dell'autocomunicarsi di Dio e sulle modalità di appropriazione nella decisione credente.

Esibire la stretta correlazione esistente fra la custodia del principio teologico di rivelazione, di cui Barth fu testimone indomito, e la legittimazione della fede e del suo linguaggio, quale forma singolare della relazione costitutiva della soggettività umana alla verità di Dio – è questa la sfida a cui è chiamata la teologia contemporanea. Proprio alla luce del fatto che la rivelazione di Dio, nell'atto in cui pone se stessa, istituisce la possibilità della fede, è consentito non soltanto riconoscere il primato dell'apriori teologico e correlativamente il carattere subordinato del momento antropologico, ma anche evincere la insopprimibilità di quest'ultimo⁽²⁹⁾. V'è da confidare che in questa direzione il filone aureo dell'anselmiana *fides quaerens intellectum*, lungi dall'essere esaurito, possa ancora nel futuro dispensare le sue ricchezze.

MARCO VERGOTTINI
*Facoltà Teologica
 dell'Italia Settentrionale
 Piazza Paolo VI, 6
 20121 Milano*

(29) Uno sviluppo di questa prospettiva è abbozzato nel denso contributo di A. BERTULETTI, *Per un progetto di teologia fondamentale*, «Teologia» 10 (1985) 205-222. Una riformulazione di tale prospettiva in chiave ontologico-fondativa è proposta dallo stesso autore in: *Ermeneutica e libertà*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) 40-48.