

La passione e l'utopia di Anselmo d'Aosta: un credente assetato di visione*

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

1. L'«atteggiamento di fondo» dello spirito di Anselmo d'Aosta – osserva Sofia Vanni Rovighi – è «la ricerca della chiarezza, dell'evidenza intellettuale su quello che è l'oggetto della sua più profonda aspirazione, Dio», mentre la sua «esperienza dolorosa» è quella «di non poter raggiungere questa chiarezza»¹. È quanto, in realtà, vale per tutto il mistero cristiano: è di tutto il mistero cristiano che Anselmo ricerca instancabilmente la «chiarezza» e l'«evidenza intellettuale».

Questa aspirazione, d'altronde, non sorprende, soprattutto se si tiene presente la struttura mentale e della formazione di Anselmo, che sono quella di un appassionato di logica, la scienza emergente nel suo secolo.

D'altronde, Anselmo fu attratto al monastero di Le Bec, non dall'intenzione di farsi monaco, ma per il magistero che vi impartiva Lanfranco², certamente «inferiore a lui sul piano speculativo», ma che «si presentava ai contemporanei specialmente come un maestro di logica», e appunto «per questo deve aver soddisfatto il gusto per la logica, così vivo e radicato»³.

Si potrebbe anche aggiungere che questa propensione alla logica in certa misura lo inclinasse a riconoscere uno statuto «reale» al dato logico, o più esattamente a

* Questo saggio presenta per qualche aspetto una revisione critica dell'articolo: I. BIFFI, *Fede e "ragione" in Anselmo d'Aosta: originalità, audacia e utopia di un progetto*, in *Benedictina* 56 (2009) 189-205.

¹ S. VANNI ROVIGHI, in *Anselmo d'Aosta. Opere*, Bari 2008, xxxvii.

² Cfr. EADMERI, *Vita sancti Anselmi*, 1, 5 (ed. R. W. Southern, Oxford 1972, 8-10).

³ S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., xii.

far coincidere l'evidente in sé, o per Dio, con l'evidente per noi, come avvenne per l'esistenza di Dio nel *Proslogion*.

2. Significherebbe, tuttavia, fraintendere totalmente Anselmo, se da questo si deducesse che la sua aspirazione alla chiarezza e all'evidenza del mistero comportasse un abbandono della fede.

L'affermazione sulla "precedenza" della fede rispetto alla sua "intelligenza" è ripetuta da Anselmo. Lo vedremo particolarmente nel *Cur Deus homo?*.

Qui possiamo ricordare come paradigmatiche alcune sue asserzioni:

– «Si deve giungere all'intelletto attraverso la fede, e non giungere alla fede tramite l'intelletto, o distaccarsi dalla fede se non si riesce ad averne l'intelletto»⁴.

– «Non chiedo di capire per credere, ma credo per capire»⁵.

– «Signore, che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo»⁶.

– Ma particolarmente illuminante è quanto afferma nella *Commendatio* del *Cur Deus homo?*, dove pone come radice della comprensione la "fede", come progresso l'"intelligenza" della fede, e come compimento la "visione": «Poiché ritengo che la comprensione (*intellectus*) che possiamo ottenere in questa vita si collochi tra la fede (*fides*) e la visione (*species*), quanto più uno cresce in questa comprensione, tanto più si avvicina alla visione, alla quale tutti aneliamo»⁷.

Anselmo, quindi, è sempre "realmente" e incessantemente credente.

D'altra parte, all'interno della sua adesione di fede, in cui si trova costituito, egli si sente irresistibilmente spinto verso la visione, che egli avverte come compimento dell'"intelletto", a partire dalla fede stessa, come abbiamo visto.

Gli avviene, in questa precisa intenzione, di sospendere "metodologicamente" la fede – o di prescindere da essa –, persuaso di poter arrivare a cogliere le "ragioni" del mistero stesso, in una condizione tale da apparirgli "necessarie" e quindi "logicamente" evidenti. Lo si vede, a mio giudizio, in modo particolare nel caso del *Cur Deus homo*.

⁴ «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere» (*Epistula* 136).

⁵ «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam» (*Proslogion*, 1).

⁶ «Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus» (*Proslogion*, 2).

⁷ «Quoniam speciem intellectum quem in hac uita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo» (*Cur Deus homo?*, *Commendatio*).

Ma a questo punto Anselmo viene a rivelarsi metodologicamente, ma impossibilmente “filosofo” del mistero. Se in questa visione del contenuto della fede egli continua senza dubbio a credere, tuttavia a risaltare come esito del suo procedimento è la visione che “soddisfa” la ragione e che, dal profilo del metodo e dello statuto obiettivo, dev’essere propriamente chiamata “filosofica” e non “teologica”, dal momento che la teologia va alla ricerca non delle «ragioni necessarie», ma di un altro genere di “intelletto della fede”, che per altro Anselmo, fuori dalla prospettiva e dall’intenzione delle «ragioni necessarie», ben conosce e pratica.

1. Il caso già sintomatico del *Monologion*

1. Ma passiamo a una breve analisi di due testi, il *Proslogion* e soprattutto il *Cur Deus homo?*, che mi sembra presentino perfettamente Anselmo come nella sua “utopia” di «vedere» il contenuto della fede attraverso il prisma delle “ragioni necessarie”, ponendosi, così, al di fuori della figura della teologia.

Tralasciamo una analisi particolareggiata del *Monologion*, programmato come una illustrazione delle prerogative di Dio a prescindere dall’autorità della Scrittura:

«Alcuni confratelli – afferma Anselmo – mi pregarono ripetutamente e con insistenza di scrivere per loro, come esempio di meditazione, le cose che avevo loro esposto, parlando con linguaggio usuale, intorno all’essenza di Dio e ad alcuni altri argomenti connessi con questa meditazione. E, badando più al loro desiderio che alla difficoltà della cosa, o alla mia possibilità, mi prescissero questo metodo nello scrivere la meditazione: che nulla vi fosse persuaso con l’autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili a tutti e con semplice discussione. [...] Rividi spesso il mio scritto, e non vi trovai nulla che non si accordasse con gli scritti dei Padri cattolici e specialmente di sant’Agostino»⁸.

⁸ *Monologion, Prologus*: «Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. [...] Quam [scripturam] ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum

In realtà, annota Southern, «benché nel momento in cui Anselmo cominciò a scrivere le sue parole e il suo programma fossero interamente agostiniani, un esame più attento rivela alcune divergenze fondamentali tra i due uomini e il loro atteggiamento verso il mondo, nell'ambito e nello spirito della loro ricerca teologica, e nelle loro personalità. [...] Anselmo portò [...] un'impostazione logica che era tutta sua: il suo programma era agostiniano, il suo sistema operativo era aristotelico»⁹ – o, forse sarebbe meglio dire, più generalmente, “dialettico” –.

2. Anselmo denomina il *Monologion* un «Esempio di meditazione sulla ragione della fede (*Exemplum meditandi de ratione fidei*)» (*Proslogion*, *Prooemium*, 1).

È come dire che la *fides* contiene una “dimensione” di dimostrabilità, che appartiene e che appare necessariamente alla *ratio*.

Mettendola in luce, egli non fa della teologia, ma legittimamente, nella misura della bontà del suo procedimento, della valida filosofia.

L'intento di Anselmo in quest'opera, di fattura agostiniana o meno – in realtà di fattura “anselmiana” –, non è quello specificamente teologico: quanto egli viene rilevando riguardo a Dio, a prescindere dall'«autorità della Scrittura» e unicamente in forza di «argomenti necessari», pertiene al procedimento “razionale” nella considerazione di Dio. Tali argomenti inducono alla convinzione grazie alla luce della verità (*veritatis claritas*) proveniente intrinsecamente dall'evidenza (*patenter ostenderet*).

È, in ogni caso, significativo il proposito esplicito del suo metodo: da un lato, di non prendere in considerazione la Scrittura, ossia la fonte stessa della teologia; dall'altro, di prendere in considerazione la *fides* nel suo aspetto di *ratio*.

Se qui, nel *Monologion*, il porsi sul piano della *necessitas rationis*, inducente l'adesione razionale per evidenza, fino a un certo punto, non suscita per sé nessuna questione, il problema si solleverà nel *Cur Deus homo?*, dove applicherà il medesimo principio al mistero dell'incarnazione, ossia a un contenuto assolutamente “teologico”, dove la *veritatis claritas* e la “ostensione” *patenter* non appaiono proponibili, o dove è arduo affermare che nella *fides* (il mistero dell'incarnazione) sia “evidentemente” rilevabile una *ratio*, come egli la intende.

Ho detto che la *necessitas rationis* nel *Monologion* non suscita problema fino a in

patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspicat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet» (*Monologion*, Prologus). Per la versione italiana cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., 4-5.

⁹ R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano 1998, 86-87.

certo punto. Infatti, quanto vi si asserisce a proposito della Trinità, esce già dall'ambito della *necessitas* e della *claritas* della *ratio*. È vero che nella linea delle riflessioni anselmiane si può richiamare il *De Trinitate* di Agostino – come lo stesso Anselmo fa nel Prologo a propria giustificazione –; in realtà il procedimento metodologico di Agostino non equivale a quello di Anselmo, che programma la messa in parentesi della Scrittura.

2. Il *Proslogion*

1. Se nel *Monologion* Anselmo descrive le prerogative (qualità) di Dio come: bontà, giustizia, ecc., nel *Proslogion* parla del soggetto portatore di queste qualità. Vuole descrivere l'esistenza che si impone necessariamente dell'unico Dio che possiede tutte queste qualità.

Egli pregava:

«O Signore, che dai l'intelligenza della fede (*qui das fidei intellectum*), concedimi di capire (*intelligam*), per quanto sai possa giovarmi, che tu esisti come crediamo, e sei quello che crediamo»¹⁰. «Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi di più grande. [...] Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà»¹¹.

Eadmero ci fa sapere quanto Anselmo si sentisse assillato da questa sua ricerca. A volte gli sembrava addirittura che si trattasse di una tentazione demoniaca. Infine, un giorno – scrive Eadmero – «la grazia di Dio brillò nel suo cuore»¹².

Potremmo dire: la grazia del Signore rende Anselmo metodologicamente filosofo,

¹⁰ «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus» (*Proslogion*, Prologus).

¹¹ «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. [...] Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo magis cogitari non valet, et in intellectu et in re» (*Proslogion*, cap. 2).

¹² *Vita sancti Anselmi*, XIX; cfr. EADMERO E GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, coll. A. Tombolini, Milano 2009, 56-57.

logico, o meglio uno che non solo crede, ma “capisce” (*intelligit*).

Nell'itinerario del monaco beccense troviamo due momenti: quello orante, sostanzialmente dalla preghiera e dalla fede, e quello logico con la struttura stessa dell'argomentazione e la conclusione dell'evidenza. L'intera questione – scrive Eadmero – «apparve evidente al suo intelletto»¹³.

Vediamo, così, che non si può parlare di un argomento puramente teologico¹⁴, anche se si deve riconoscere che il Dio a cui conclude la sua riflessione e la sua logica è lo stesso Dio della sua fede e della sua ardente e appassionata preghiera.

In lui i due livelli si unificano “realmente”, ma si distinguono dal profilo formale o del metodo.

2. Quanto al merito dell'argomento – che qui non ci interessa espressamente –, Anselmo “confonde” l'evidenza o l'essere «per se notum» di Dio «secundum se» col suo essere «per se notum» «quoad nos».

Tommaso d'Aquino lo farà notare:

«Questa proposizione: Dio esiste, in se stessa è immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto, dato che Dio [...] è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti»¹⁵.

La dimostrazione anselmiana prova solo che, se Dio è ciò del quale non si può pensare uno maggiore, necessariamente va pensato esistente; ma appunto «pensato». Un conto è l'esistenza «nella percezione dell'intelletto (*in apprehensione intellectus*)», e un conto l'esistenza «nella realtà (*in rerum natura*)», per la quale occorre partire non da un pensato, ma da un esistente: ed è il senso delle vie di Tommaso, che si muovono «dietro la spinta dell'esperienza»¹⁶.

3. La Vanni Rovighi, che dalla prova anselmiana non si lasciò mai convincere, pur con tutta la sua ammirazione e il suo affetto per Anselmo, scrive: «La dimostrazione

¹³ *Ibid.*

¹⁴ E, di fatto, nell'argomento teologico dovrebbe trattarsi di un'accoglienza della *non-evidenza* (di un atto di affidamento); qui invece Anselmo è preoccupato di far apparire la verità nella sua evidenza.

¹⁵ «Haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse [...]. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus» (*S. Th.*, I, 2, 1, c).

¹⁶ S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, II, *Metafisica*, Brescia 1964, 152.

dell'esistenza di Dio non può essere un argomento a priori, come quello tentato da S. Anselmo nel *Proslogion*, poiché non abbiamo un'idea di Dio prima di averne dimostrata l'esistenza»¹⁷; «L'argomento anselmiano implica [...] un passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine reale»¹⁸.

In particolare, dopo aver discusso «le interpretazioni, così acute e suggestive, di Karl Barth e A. Stolz», i quali «ritengono che S. Anselmo non abbia mai voluto fare una ricerca puramente razionale, filosofica (sia pure previa alla teologia)», la Vanni Rovighi conclude: «Le considerazioni dei capitoli II-IV del *Proslogion* sono un vero e proprio argomento per dimostrare l'esistenza di Dio indipendentemente dalla Rivelazione; in realtà, tolto l'appoggio della Rivelazione, l'argomento non dimostra l'esistenza di Dio»¹⁹.

4. In altri termini, Anselmo, già persuaso come credente che Dio esista, cerca un argomento chiaro e semplice che dimostri, o meglio che mostri, in modo evidente questa sua esistenza.

Egli brama di poter “vedere” Dio, nel quale egli già crede. Una tale “visione” o “contemplazione” di Dio non verrebbe ad annullare la fede in lui, e neppure ne rappresenterebbe solo un’“aggiunta”; e, tuttavia, pur sopravvenendo come una illuminazione che si accende nella preghiera – si potrebbe dire: come grazia –, nella misura in cui essa è frutto di argomentazione, il suo statuto specifico è di natura filosofica e come tale va giudicato.

Ossia, se l'evidenza di Dio è intrinseca all'Oggetto della fede, tuttavia, in quanto viene sostenuta con un'argomentazione, resta senza dubbio ancora intrinseca al medesimo Oggetto, ma dal punto di vista metodologico viene ad assumere uno *status*

¹⁷ *Ibid.*, 135.

¹⁸ *Ibid.*, 137. «L'ordine ideale [...], dal quale si compie l'indebito passaggio è l'ordine delle pure parole intese, del puro significato verbale, al quale non si sa ancora se corrisponda un contenuto oggettivo non contraddittorio, al quale non si sa ancora se corrisponda una essenza possibile» (*S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1949, 97); «Il punto è proprio questo: se l'*id quo maius cogitari nequit* sia un autentico concetto piuttosto che una accozzaglia di concetti fra loro contraddittori. Per stabilire che esso è un concetto bisognerebbe indicare la realtà di cui esso è apprensione, mentre, nell'argomento anselmiano, tale realtà è ancora problematica»; «Nelle intenzioni di S. Anselmo tale argomento doveva essere una vera e propria dimostrazione, valida anche quando fosse messa tra parentesi la fede; [...] in realtà S. Anselmo presuppone a tale argomento un'idea di Dio il cui valore è garantito solo dalla fede: inconsapevolmente S. Anselmo sostiene il suo argomento con un dato di fede, sì che in realtà l'argomento anselmiano non dà la dimostrazione dell'esistenza di Dio» (*ibid.*, 98).

¹⁹ AA.VV., *Sapientiae studium. La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)*, Milano 1994, 105. Cfr. P. B. Rossi, «*Utrum Deus sit*». *Sofia Vanni Rovighi interprete delle prove di Anselmo e di Tommaso*, in *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Milano 2009, 79-88.

filosofico rispetto a quello teologico. Si tratta di una «meditazione (*meditatio*)» che in sé consiste in un'attività logica, filosofica che – generata nel credente – gli permette di appagare il suo desiderio di contemplare Dio.

Diciamo meglio: Anselmo è convinto che gli permetta di «capire (*intelligere*)» ciò che accetta con la «fede (*fides*)». Non quindi: una *fides*, da un lato, e, contrapposta o giustapposta, o discontinuativa, un'«intelligenza (*intellectus*)», dall'altro. Ma una «fede» dentro la quale matura o si esercita una “logica”, che fa vedere: ma, in ogni caso appunto come “logica” filosofica. Se questa possiede una *claritas* maggiore rispetto alla pura *fides*, tale *claritas*, raggiunta con il ragionamento, non coincide in ogni caso con la *species* o con la “visione” beatifica di Dio. Se ad essa si avvicina in quanto *claritas*, se ne distingue in quanto propriamente filosofica e non teologica.

5. Il volto di Dio qui finalmente contemplato e sommamente desiderato dal suo cuore che crede e ama è quello che ad Anselmo appare in virtù di questa “grazia” di natura filosofica.

Egli parte da teologo e da credente e non pone la “visione” come condizione per credere. Come abbiamo visto, Anselmo dichiara: «Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire (*Non enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*)».

E aggiunge: «Poiché credo anche questo: che “se non avrò creduto, non potrò capire” (*Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”*)».

Solo che il traguardo di questo capire raggiunto da Anselmo è d'altra natura rispetto alla fede, rispetto alla teologia, che è sì «intelligenza della fede», ma non “evidenza razionale” della fede, come già abbiamo osservato, rispetto alla visione e a una “intuizione mistica”. Va indubbiamente riconosciuto che Anselmo è pienamente consapevole dei limiti della ragione e della irraggiungibilità di Dio e che conosce l'esercizio propriamente teologico della *ratio*, dove la Scrittura e la fede sono in maniera espressa e metodologica poste a fondamento della sua speculazione.

Basta leggere il capitolo XIV del *Proslogion*, in cui Anselmo ripete che Dio è «altro (*aliud*)» rispetto a quello che l'anima ha veduto; che essa «si sforza di vedere di più, e non vede nulla oltre ciò che ha veduto (*intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras*)»; il suo occhio «è schiacciato dalla immensità di Dio (*obruitur tua immensitate*)»²⁰.

Ma nello stesso *Proslogion* Anselmo, partito da teologo, se consideriamo

²⁰ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., 83-84; e H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, in *Spicilegium Beccense*, I, Paris 1959, 295-312.

l'«argomento anselmiano», lo vediamo diventare «contemplativo» unicamente a condizione di essere «filosofo». È, d'altronde, significativo come tale argomento abbia sempre interessato i filosofi.

3. Il *Cur Deus homo?*

1. Anselmo, indagando sulle «ragioni della fede», intende mostrare nel *Cur Deus homo?* la necessità «logica» e «deduttiva» dell'incarnazione del Verbo. Anche grazie a un procedimento di ricerca «razionale», egli conclude che il «Dio uomo» è «necessario». Ma ecco la questione: da questo profilo, risulterebbe ancora, secondo questo procedimento, la gratuità dell'incarnazione? E, dalla prospettiva del metodo teologico, sarebbe ancora «teologia»?

Il proposito anselmiano viene esattamente espresso in questi termini: sul fondamento o sul presupposto della fede, «esercitarsi a indagare sulle sue ragioni». «Ritengo – scrive Anselmo – che nessuno, quando sia ancorato nella fede, debba essere rimproverato, se si applica a indagarne le ragioni (*si fide stabilitus, in rationis eius indagine se voluerit exercere*)». Si è in tal caso nella linea della tradizione, in cui si è ricercata la ragione della nostra fede (*ratio fidei nostrae*), si è mirato alla contemplazione della verità (*contemplatio veritatis*), e si è trovata la gioia nelle ragioni della stessa fede (*eiusdem fidei ratione delectari*).

Del resto, continua Anselmo

«la *sacra Pagina* ci invita a investigare le ragioni (*ad investigandam rationem*), quando dice: “Se non crederete non comprenderete (*nisi credideritis, non intelligetis*)”, [ed] espressamente ci esorta a impegnarci alla comprensione (*intentionem ad intellectum extendere*), poiché ci insegna in che modo dobbiamo accedere a questa comprensione. Infine, poiché ritengo che la comprensione (*intellectus*) che possiamo ottenere in questa vita si collochi tra la fede (*fides*) e la visione (*species*) – abbiamo già citato questo passo –, quanto più uno cresce in questa comprensione, tanto più si avvicina alla visione, alla quale tutti aneliamo. Sostenuto da questa considerazione [...], mi sforzo [...] di elevarmi un poco all'intelligenza della realtà che crediamo (*ad eorum quae credimus rationem intuendam aliquantum conor assurgere*)»²¹.

²¹ «Quamuis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione, quam post eius certitudinem debemus esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in ueritatis contemplatione speremus: nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se uoluerit exercere. Nam et illi, quia “breues dies hominis sunt”, non omnia quae possent, si diutius uixissent, dicere potuerunt; et ueritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri; et dominus in ecclesia sua, cum qua se esse “usque ad consummationem saeculi” promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et

L'intento anselmiano si trova, così, perfettamente chiarito: elevarsi alla «intelligenza» delle «realità», che sono il contenuto della sua fede. E in tali termini è racchiusa la finalità e la natura della teologia.

2. Ma la proprietà di Anselmo nel *Cur Deus homo?* si delinea quando egli determina più rigorosamente il suo obiettivo: ossia quello di «provare con ragioni necessarie (*rationibus necessariis*)», «facendo astrazione da Cristo (*remoto Christo*), come se nulla fosse avvenuto a suo riguardo», l'impossibilità della salvezza senza di lui. In altre parole, il suo intento è quello di «dimostrare», «con evidenti ragioni e verità (*aperta ratione et veritate*)», «come se non si sapesse nulla di Cristo (*quasi nihil sciatur de Christo*)», «la necessità del “Deus-homo”». Per cui «bisogna che avvenga necessariamente (*ex necessitate fieri*) tutto quanto crediamo riguardo a Cristo»²².

Anselmo, quindi, nell'ambito dell'inesauribile *ratio veritatis*, di cui ha parlato, assegna alla sua ricerca – e questa è la sua originalità e la sua avventura – un compito e un senso ben determinato.

Si tratta, anche in questo caso, come nel *Monologion*, di una *ratio* o di una *contemplatio* il cui contenuto non domanda, non include e non presuppone, metodologicamente, la fede e la Scrittura, l'evento storico, senza alcun dubbio creduto da Anselmo, di cui, tuttavia, è affermata l'“evidente” necessità in base a un procedimento logico.

Il Dottore magnifico crede però di poter far “apparire” le *ragioni* del “Deus-homo”. Queste ragioni possono, a suo giudizio, emergere nella loro necessità, grazie al suo “ragionare” e quindi grazie al ragionare dell'*intellectus*. Si tratta di un'evidenza costringente dell'incarnazione per la *ratio* stessa.

Si può, cioè, comprendere con l'*intellectus* – e quindi con una scienza “assoluta”

ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad inuestigandam rationem inuitat: ubi dicit: “nisi crederitis, non intelligetis”, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac uita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo. Hac igitur ego consideratione, licet sim homo paruae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare dignatur, aliquantum conor assurgere; et cum aliquid quod prius non uidebam reperio, id aliis libenter aperio, quatenus quid secure tenere debeam, alieno discam iudicio» (*Cur Deus homo?*, *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*).

²² «Remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem saluari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et ueritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere» (*ibid.*, Praefatio).

a prescindere dal regime della *fides* – il perché, anzi la necessità “logica” dell’incarnazione del Verbo.

3. Questo *intuitus*, come egli lo chiama, nella sua natura di “visione”, equivale alla *species* (da *spectare*) beatifica, almeno dal profilo razionale: ma, una tale “visione”, dalla prospettiva del metodo, è saldata – a parte la sua validità – con l’assunzione del puro punto di vista della razionalità logica.

Si potrebbe dire che Anselmo è persuaso che nella *fides* sia inserito uno *splendor veritatis* che fa irradiare la verità stessa. Di questo splendore – egli ritiene –, grazie alla “logica”, possiamo fruire già nello stato presente come, in certa maniera, prevenendo lo stato della visione.

Ma in tal modo, con la prevalenza della *ratio*, si passa dall’*auctoritas* – accetto la verità in quanto Dio me l’attesta e me la rivela – a una “già visione” “razionale” di ciò che la *fides* mi anticipava o mi assicurava in anticipo.

4. Anche Tommaso sarà appassionato di *lumen* e parlerà di *lumen fidei*²³, di *novum lumen*²⁴, di *nova lux intelligibilis*²⁵, di *divinum lumen*²⁶ o *lumen inspirationis divinae*²⁷, ma sarà quello che a suo giudizio irradia dalla fede e dalla Rivelazione, che stanno oltre i «confini della filosofia (*metae philosophiae*)»²⁸ e di cui unicamente possiamo affermare la possibilità. Non meno appassionatamente di Anselmo sentirà l’attrattiva della visione: «La conoscenza della fede – scrive nella *Summa contra Gentiles* – non acquieta il desiderio; anzi, lo accende ancora di più, perché tutti desiderano vedere ciò che credono»²⁹. E anche dirà: «L’operazione dell’intelletto si perfeziona ed è portata a compimento attraverso la quiete dell’affetto»³⁰.

La teologia, quindi, presenta un carattere e un’intenzione intrinsecamente contemplativi; essa non si riposa nella compiacenza per l’intreccio sottile o la levigata perfezione delle formule – degli *enuntiabilia* –, che sono in pura funzione strumenta-

²³ *Super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.; *In 1 Sent.*, Prol., 3, 2.2-A.

²⁴ *Super Boetium de Trinitate*, 1, 1, c. e 1m.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *In 1 Sent.*, Prol., 2, 1m.

²⁷ *Ibid.*, 2, c.

²⁸ *Ibid.*, 2, 3, 3m.

²⁹ «Cognitio [...] fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit» (*S. c. G.*, III, 40, 4).

³⁰ «Operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem affectus» (*Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, c. 13, lect. 3).

le, ma aspira alla «res», che inizialmente li suscita e ultimamente li risolve, secondo l'affermazione: «L'atto del credente non si ferma all'enunciato, ma va alla realtà: infatti formuliamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza che nella fede»³¹; nella fede, che è aspettativa della visione, che avrà superato «la modalità degli enunciati (*modus enuntiabilis*)», e avverrà «lo sguardo dell'immediata intuizione (*per modum simplicis intelligentiae*)», secondo la prima Lettera di Giovanni (3,2), citata da Tommaso: «Quando sarà apparso, saremo simili a lui e lo vedremo come egli è».

Nel *Super Boetium de Trinitate* egli scriverà: «Il fine della fede è quello di giungere a capire quelle cose che crediamo»³², mentre nel Commento alle Sentenze parlerà della «percezione della verità divina che tende al suo possesso»³³.

5. La *fides quae* possiede uno *splendor veritatis* in sé: è caratterizzata da una visibilità, è comprensibile, è evidenziabile in sé. Il problema sta nel fatto che il mistero di Dio è evidente “in sé” – come diceva san Tommaso – ma non lo è “per noi”. Esiste un'affinità profonda tra il desiderio di vedere il mistero e la sua visibilità, la sua conoscibilità.

Ma, se per noi è evidente in base a un procedimento logico, razionale, allora non ci è garantito che esso sia il contenuto della fede, o quell'«excessus» del soprannaturale, come lo chiama Tommaso, del quale egli ritiene che la ragione possa vedere solo delle *similitudines*: «Nelle cose che si conoscono mediante la ragione naturale sono contenute alcune similitudini delle cose che ci vengono trasmesse per fede»³⁴.

In altre parole, la *fides* certamente possiede la dimensione dello *splendor veritatis*, ma si tratta di uno splendore occulto, velato, che non appare necessariamente nella sua evidenza: c'è, ma non appare ancora.

Il credente si trova, così, in una situazione singolare, potremmo dire di “sofferenza”. Con la *res* della fede il credente possiede già lo *splendor*, ma non è ancora capace di vedere.

Ancora il Dottore angelico scrive: «Nello stato di via noi abbiamo una certa partecipazione e assimilazione della cognizione divina in se stessa, in quanto, grazie alla

³¹ «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide» (*S.Th.*, II-II, 1, 2, 2m).

³² «Finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus» (*ibid.*, 2, 2, 7m).

³³ «Perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» (*In 3 Sent.*, 25, 1, 1, 1, ob. 4).

³⁴ «In ipsis que per naturalem rationem cognoscuntur sunt quedam similitudines eorum que per fidem sunt tradita» (*Super Boetium de Trinitate*, 2, 1, c).

fede infusa in noi, aderiamo alla stessa verità prima per se stessa»³⁵.

L'*intellectus* fa avanzare la *fides* e, al tempo stesso, anticipa la *species*. Ma quale *intellectus*? Quello che metodologicamente si affida alla *ratio*, per percepire la “logica” del mistero, o quello che viene via via raggiunto per l’irraggiarsi del *lumen fidei* nella ragione esplicitamente e metodologicamente credente?

6. Anselmo, che non cessa mai di credere, ritiene che l’intelletto, posta in parentesi la fede, già possa vedere: ma con questa visione egli fa un ingresso metodologico dal mondo della stessa fede a quello della logica, che certo non obietta alla fede, ma sicuramente ne prescinde.

Ma allora il teologo nel suo metodo è diventato filosofo.

Giustamente René Roques osserva: «Più strettamente filosofica e speculativa nel *Proslogion*, più teologica e più impegnata nella storia religiosa nel *Cur Deus homo*, la dimostrazione anselmiana conserva, interamente, un carattere sistematicamente deduttivo. È la logica e la necessità interna di un dato che sia in quest’opera sia nell’altra offrono la prova: l’idea di Dio comporta la sua necessità; la destinazione dell’umanità peccatrice e il disegno di Dio sulla sua creazione, radicalmente compromessi l’una e l’altro e assolutamente impossibili senza Cristo, rendono Cristo necessario. A suo modo, anche il *Cur Deus homo* presenta una specie di argomento “ontologico”»³⁶.

Il modo di procedere di Anselmo nel ricercare la *ratio* nella *fides* astraendo dalla Scrittura, poteva, almeno in parte (cioè con l’omissione della dottrina trinitaria), valere obiettivamente nel *Monologion*, dove pure si rivelavano già il suo “stile” e il suo orientamento. Un tale metodo non potrebbe, invece, valere nella considerazione del mistero dell’incarnazione, che trova la sua fondazione solo nell’autorità della Scrittura attestante l’evento storico.

Di fronte alla posizione di Anselmo è, quindi, inevitabile la domanda critica: «Si può parlare veramente di un *intellectus*, o *visione* per ragioni necessarie, del mistero, che per sua natura è definibile come soprannaturale, “eccedente”, gratuito e improporzionato alla *ratio* e alla sua necessità? Non ne consegue che, per questa necessità, tali proprietà si trovino metodologicamente dissolte e che la “logica” si “imponga” al mistero stesso e in certo modo lo esiga?».

³⁵ «Fit in nobis in statu vie illius cognitionis [secundum modum ipsorum divinorum] et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inheremus ipsi prime veritati propter seipsam» (*ibid.*, 2, 2, c).

³⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s’est fait homme*, Paris 1959, 181.

Anselmo ritiene di offrire una forma di “visione” del mistero stesso; in verità vi riesce, riducendolo al livello della “razionalità”, la quale è senz'altro intrinseca e necessaria al mistero stesso, ma è la *scientia Dei et beatorum* che ne ha la percezione immediata e “logica”.

Egli, profondamente credente e assetato di *species*, ha come aspirato a porsi quasi già dalla parte di quella *scientia*, anticipandone i tempi: un anticipo appunto audace e utopico. «Chiedo non di venir confermato nella fede ma, già confermato in essa, di godere dell'intelligenza della verità (*veritatis intellectu laetifices*)»³⁷.

Viene da pensare a una “visione” gioiosa sì, ma nel desiderio.

³⁷ «Hoc postulo [...] non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices» (*Cur Deus homo*, 2, 15).