

29.dianoia

Rivista di filosofia

anno XXIV, dicembre 2019



Mucchi Editore

29.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia
Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †



Direttrice Mariafranca Spallanzani
Vicedirettrice Marina Lalatta Costerbosa

Comitato di direzione Alberto Burgio, Francesco Cerrato, Vittorio d'Anna, Franco Farinelli, Riccardo Fedriga, Carlo Gentili, Manlio Iofrida, Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani.

Comitato scientifico Carlo Borghero (Università di Roma - La Sapienza), Dino Buzzetti (Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Università di Bologna), Claudio Cesa† (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università di Chieti), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano), Lucian Hölscher (Ruhr Universität Bochum), Giorgio Lanaro† (Università degli Studi di Milano), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Johannes Rohbeck (Technische Universität - Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro), Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università di Siena), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense - Rio de Janeiro), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Università di Bologna), Luc Vincenti (Université "Paul Valéry" Montpellier III), John P. Wright (Central Michigan University - Mount Pleasant, Michigan), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität - München).

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Diego Donna, Roberto Formisano, Gennaro Imbriano, Gabriele Scardovi, Piero Schiavo.

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi. Le norme tipografiche e le modalità d'invio dei contributi sono scaricabili dalla pagina web della rivista:
<http://www.dianoia.it/>

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;
numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015
ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173
ISBN 978-88-7000-830-2

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Editografica (BO). Finito di stampare nel mese di dicembre 2019

© STEM Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059374094
info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it
facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore [instagram.com/mucchi_editore](https://www.instagram.com/mucchi_editore)

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

Crede e argomentare.
L'eredità intellettuale di Anselmo d'Aosta
tra filosofia, storia e religione
a cura di Riccardo Fedriga

- 7 Riccardo Fedriga, *Introduzione, Lasciti e altre eredità*
- 21 Bernd Goebel, *The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of Le Bec and his students Anselm and Ralph*
- 49 Ian Logan, *Anselm's Conception of God's Omnipotence*
- 69 Roberto Di Ceglie, *Anselmo d'Aosta e la fecondità filosofica di una prospettiva teologica*
- 87 Riccardo Saccenti, *Il primo dei moderni? Henri de Lubac, Yves Congar e Marie-Dominique Chenu sul posto di Anselmo nella storia della teologia*
- 105 Roberto Limonta, *Fuga saeculi. Spiritualità monastica e crisi di civiltà nel pensiero tedesco del primo Novecento*
- 127 Alessandro Gatta, *L'eredità del platonismo medievale nel pensiero di Pavel Florenskij tra uso e sovrainterpretazione storica*
- 139 Giovanni Basile, *Il mito della caduta degli angeli ribelli nel Cur Deus homo. Analisi ed osservazioni a margine di Elaborazione del Mito di H. Blumenberg*
- 155 Nicola Albanesi, *L'insopprimibile desiderio della fede di comprendere*
- 181 Gianmarco Bisogno, *Anselmo in Italia: Tra Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi*

- 203 Stefano Marchionni, *L'educazione nella vita comunitaria e la rettitudine. La chiave dell'amore in Anselmo d'Aosta a Le Bec*
- 217 Bernard Sawicki O.S.B., *Sulla scia dei motivi anselmiani negli scritti di Elmar Salmann: verso una teologia monastica sapienziale*



Creder e argomentare.
L'eredità intellettuale di Anselmo d'Aosta
tra filosofia, storia e religione

a cura di Riccardo Fedriga

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

Roberto Limonta

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

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

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

Gregorio Magno, *Epistulae*, II, 62

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La nostra indagine sarà quindi orientata a individuare e definire un'area teorica di convergenza, per poi osservarne i processi di osmosi intellettuale senza ricorrere a nessi rigidi di causalità storica. Partiremo dall'ipotesi di ricerca per cui, se nel pensiero della cosiddetta *Kulturkrisis* del primo Novecento la *pars destruens* della critica alla civiltà occidentale si è storicamente accompagnata alla speculare rivendicazione di un'alternativa (utopica, spirituale, millenaristica) come sua *pars construens*⁶, nell'area germanica tra le due guerre tale alternativa fece largo appello al medioevo, alle sue tradizioni e al suo immaginario. Verificheremo questa ipotesi – e quale natura assuma il medioevo oggetto di tale recupero – attraverso casi e contesti storici di particolare rilievo: definito lo sfondo medievistico del dibattito con una ricognizione sull'esperienza dei *Beiträge* di Baeumker⁷, metteremo a fuoco alcuni elementi della ripresa dell'età di mezzo in Paul Landsberg e Hugo Ball, che si collocano per molti aspetti agli estremi dell'ampio ventaglio della temperie neo-medievalista; ripresa che avrà un ruolo cruciale nel dibattito tra le due guerre, intrecciandosi con la questione della tecnica in autori come Romano Guardini e Martin Heidegger. Nelle conclusioni, infine, formuleremo alcune osservazioni per tirare le fila del discorso e definire gli scenari di un possibile percorso di ricerca.

1. *Il medioevo dei filologi*

Per la storiografia medievale il 1891 è un anno decisivo. In quella data ha inizio la pubblicazione dei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, sotto la direzione (fino al 1924) di Clemens Baeumker: una raccolta di ricerche e soprattutto fonti estremamente eterogenea – da Sigieri di Brabante a Ibn Gabirol, da Witelo ad Al-Farabi – che metteva a disposizione degli studiosi una parte sino ad allora inesplorata del pensiero medievale. Sul ruolo dei *Beiträge* nel contesto della cultura filosofica tedesca del primo Novecento ha scritto esaurientemente Kurt Flasch nel suo contributo su *La*

⁶ Per l'ipotesi di ricerca mi permetto di rimandare a R. Limonta, *La questione della decadenza. Henry Miller e Il Tramonto dell'Occidente* in «Acme», L, II (1997), pp. 127-153.

⁷ Per un quadro della medievistica tra XIX e XX secolo in contesti diversi da quello tedesco si vedano gli articoli di J. Jolivet, A. de Libera, R. Wielockx, Z. Kaluza, D. Luscombe, C. Vasoli in R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, cit.

concezione storiografica della filosofia di Baeumker e Grabmann, che qui riprenderemo nelle linee generali⁸.

L'intenzione originaria di Baumker era quella di dimostrare, attraverso il recupero filologico delle fonti medievali, l'esistenza di tradizioni pienamente filosofiche prima della *translatio studiorum* del XII secolo e il ritorno di Aristotele. Fonti di diversa natura (neoplatoniche, aristoteliche, averroiste) ma che si differenziano anche in virtù della tradizione religiosa e culturale di appartenenza (ebraica, cristiana, islamica) o dell'area di indagine (filosofia naturale, teologia, ottica) nel quadro di un medioevo plurale, in contrasto con le sintesi lineari centrate sui grandi sistemi dottrinali come quelli di Tommaso d'Aquino o Bonaventura da Bagnoregio.

In questo modo Baeumker sosteneva una concezione storiografica e un'idea di filosofia che si distingueva sia da quella di matrice illuminista sia da quella del mondo luterano sia dalle ricostruzioni della neoscolastica cattolica: come sottolinea Flasch, «il contrasto tra la ricchezze delle correnti, riscontrabili nei manoscritti, e le concezioni monolitiche del medioevo, dimostrava senz'ombra di dubbio che tali immagini uniformi erano il prodotto di una certa politica culturale che invitava al ritorno a un medioevo che non è mai esistito»⁹. Senza mettere in discussione il rigore filologico delle edizioni critiche e il valore scientifico delle ricerche che le hanno accompagnate, è evidente che Baeumker non rinunciava a fare dei *Beiträge* anche uno strumento di politica culturale, per sostenere un preciso concetto di cosa fosse da intendere per filosofia e come si dovesse praticare la ricerca storiografica. Anche per il gruppo dei *Beiträge*, come per i loro avversari, fare storia della filosofia ha significato in quegli anni, più semplicemente, fare filosofia, e anche il lavoro più specialistico sulle fonti è stato attraversato dalla volontà di intendere l'indagine storica come modo della teoresi filosofica, al di là dei tecnicismi e contro ogni filologia meramente documentaristica.

⁸ K. Flasch, *La concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann* in R. Imbach e A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, cit., pp. 51-73.

⁹ Ivi, p. 64.

2. Gli "amici del medioevo": Paul Ludwig Landsberg e *Die Welt des Mittelalters und wir*

Baeumker e i suoi collaboratori non erano i soli a praticare questa forma di recupero attualizzante. La storiografia medievale si inseriva in un clima di generale insoddisfazione nei confronti della modernità e di inquietudine sui destini dell'Occidente: sentimenti particolarmente vivi in ambito tedesco, legati alle difficoltà politiche ed economiche della neonata Repubblica, al sentimento di umiliazione e ai propositi di *revanche* dopo la sconfitta del 1918, alla nostalgia per le certezze dei primi anni del Novecento. Questa «*recherche du temps perdu*»¹⁰ si nutrì abbondantemente della fonte medievale, con un recupero che non rimase confinato nelle discipline legate alla medievistica, ma coinvolse in modo più ampio la cultura di lingua tedesca e in generale il dibattito intellettuale tra le due guerre.

Il testo che divenne una sorta di manifesto del neomedievalismo antimoderno fu pubblicato nel 1922 da Paul Ludwig Landsberg, giovane allievo di Max Scheler. *Die Welt des Mittelalters und wir*¹¹ esaurì tre edizioni entro il 1925, raccogliendo non solo consensi tra intellettuali di spicco come Hesse, Guardini e von Hofmannsthal, ma anche un'eco considerevole sulla stampa, specialistica e non. La sua peculiarità, rispetto alla galassia variopinta di chi auspicava una palingenesi dell'Occidente, fu quella di individuare nel medioevo la risposta a questa crisi e di imporla all'attenzione del dibattito culturale.

Il quadro delineato da Landsberg è relativamente semplice: la crisi dell'Occidente ha la propria causa nella perdita del riferimento a un nucleo fondamentale di principi e verità, custoditi dalla fede cristiana così come si è storicamente affermata nell'età di mezzo. Il medioevo è modello al contempo storico e metastorico, sociale e metafisico. Esso ripristina, nella coscienza smarrita dell'uomo moderno, la corretta gerarchia dei valori, ristabilendo il primato dell'essere (cioè dell'identità metafisica dei valori religiosi e spirituali) sul divenire, che è mito e *modus vivendi* dell'uomo contemporaneo.

¹⁰ K. Flasch, *La concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann*, cit., p. 71.

¹¹ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, Bonn, Friedrich Cohen, 1922, 1923², 1925³. Sulla risonanza dell'opera e sulle sue matrici culturali si veda F. Olivetti, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona fra interiorità e impegno*, Pisa, Edizioni Plus, 2007, in particolare pp. 18-20.

Il medioevo di Landsberg non è quello dei *Beiträge*: identitario e monolitico, esso si presenta centrato su un nucleo dottrinale forte (sostanzialmente tomista); è metafisico più che storico, perché legge il medioevo *sub specie aeternitatis*, quale forma metafisica dell'esistenza umana, e la teologia medievale come *philosophia perennis*; è un ordine teologico e teleologico, un cosmo immune da ogni sentore di disarmonia e pervaso in ogni suo aspetto da una profonda spiritualità. Landsberg interpreta l'età di mezzo a partire dalle categorie che egli ha deciso essere quelle della *Weltanschauung* medievale («Il pensiero moderno è storico, il pensiero medievale è metafisico»¹²), quindi anche la storia della filosofia nell'età di mezzo andrà intesa non in termini di sviluppo e confronto dialettico, ma come individuazione di un'essenza metafisica del pensiero, che non si esaurisce nelle particolari forme storiche attraverso le quali essa si è manifestata. È solo dopo questa rilettura del pensiero medievale come traccia, segno e prefigurazione dell'eterno storico, che l'età di mezzo può assumere in Landsberg la funzione di modello esemplare per la riflessione sulla *Kulturkrisis* del proprio tempo.

Prendiamo la distinzione tra realisti e nominalisti nella filosofia medievale¹³. Per Landsberg, nominalismo è la posizione di coloro che riducono il sapere a conoscenza di termini universali, segni dalla natura puramente logico-linguistica e privi di un riferimento sul piano concreto delle *res*, mentre si definisce realismo quella corrente che individua nei segni del pensiero e del linguaggio un riferimento a realtà individuali e concrete. La questione implica il problema degli universali, il rapporto tra *res* e *nomen*, la definizione stessa di *scientia* e di *philosophia*: tutti temi che non è possibile affrontare in questo contesto. Ciò che ci interessa qui è il modo con cui il filosofo tedesco declina sul piano sociale questa distinzione: nel realismo egli intravede lo spirito delle società germaniche, animate da un senso forte della comunità, mentre riconduce la radice del nominalismo alle società individualistiche del mondo mediterraneo. È evidente l'atteggiamento di Landsberg, che sceglie di identificare con il realismo la posizione autenticamente medievale, perché più aderente ai valori di quella ortodossia che egli ha stabilito a priori come significato del pensiero medievale e che gli appare al contempo più funzionale

¹² P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 14.

¹³ Cfr. F. Olivetti, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona fra interiorità e impegno*, cit., pp. 108-112.

alla lettura del mondo contemporaneo. Così, il radicamento alla tradizione e alla comunità segna la riflessione e la biografia dei realisti, tra i quali Landsberg elenca, senza troppe sottigliezze, Giovanni Scotto Eriugena, Anselmo d'Aosta, Guglielmo di Champeaux, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto etc. Applicata alla modernità, con una proiezione giustificata dalla concezione del pensiero medievale come *philosophia perennis*, la distinzione colloca sul versante del nominalismo tutta la tradizione del pensiero contemporaneo, segnata da un individualismo di stampo nietzscheano. Se in questo Landsberg non è solo (ritroveremo accenti simili in Ball), ciò che è peculiare è l'uso delle partizioni della storiografia medievistica – rivisitate sulla scorta di una lettura eclettica della filosofia contemporanea, da Husserl a Dilthey – per interpretare il proprio tempo. Va sottolineato come la riflessione si appoggi spesso su stereotipi e meccanismi analogici ingenui (si veda la definizione dei nominalisti contemporanei come “nuovi sofisti”, secondo il luogo comune della sofistica antica come mero verbalismo), su prese di posizione ideologiche oltre che su categorie storiografiche applicate in modo quantomeno disinvolto¹⁴. Ma è significativo il fatto che Landsberg, pur indicando nella sintesi tomista l'essenza stessa del pensiero medievale, ne metta tuttavia in rilievo quegli elementi che risultano più compatibili con una concezione spirituale e vitalistica della teologia. Per il teologo tedesco, infatti, la fede «è innanzi tutto un genere di conoscenza, nel senso ampio, del tutto anti-intellettualistico del termine»¹⁵ e la conoscenza filosofica, se vuole essere in grado di cogliere il proprio oggetto ultimo, deve intendersi come sapere non dimostrativo; un anti-intellettualismo che attraversa tutta la lettura landsbergiana del medioevo e che tornerà come cifra del dibattito sulla *Kulturkrisis*.

3. “Dieci secoli d'estasi”: Hugo Ball e l'età di mezzo

La biografia di Hugo Ball appare (ingannevolmente) di facile lettura, segnata in modo netto da un prima e un dopo il 1917. Nato in Germania da famiglia cattolica, nel 1915 Ball fugge in Svizzera e si converte al pacifismo. La sua protesta contro la guerra e la crisi

¹⁴ Si veda ad esempio la trattazione della disputa sugli universali nel medioevo, cruciale per la distinzione realisti/nominalisti, in *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., in particolare pp. 77-78.

¹⁵ Ivi, p. 39.

di civiltà che l'aveva prodotta sceglie di esprimersi attraverso l'arte: insieme a Zara e Huelsenbeck fonda a Zurigo il Cabaret Voltaire e pochi mesi dopo scrive il primo manifesto del dadaismo. Poi la svolta: nel maggio del 1917 si ritira nel sud della Svizzera, abbandona il mondo dell'arte contemporanea e si immerge nello studio del pensiero medievale: Giovanni Climaco, Simeone Stilita e soprattutto Dionigi l'Areopagita. Di quegli anni sono frutto le opere *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919)¹⁶, *Byzantinisches Christentum* (1923)¹⁷ e il diario *Die Flucht aus der Zeit*, pubblicato postumo nel 1927¹⁸.

In realtà la svolta del 1917, benché decisiva, è attraversata anche da un elemento di forte continuità: la critica della società contemporanea, sia nelle forme avanguardistiche del dadaismo sia nelle pagine del diario e nei saggi di *Byzantinisches Christentum*. Se gli anni del dadaismo sono segnati dalla fede nella forza anarchica ed eversiva di un vitalistico spirito creatore, sul finire della Grande Guerra Ball innesta su questo sfondo l'anarchismo di Bakunin e suggestioni romantiche, fino al recupero delle fonti della spiritualità attraverso la meditazione sui testi ascetici dei Padri Orientali. Il dadaismo denunciava l'insensatezza del mondo contemporaneo attraverso la critica ludica dell'insensatezza del linguaggio; la spiritualità del monachesimo medievale raccoglie questa eredità, tramite il ricorso a un linguaggio che, al contrario di quello dadaista, appare pieno di senso e oppone la pregnanza semantica delle parole legate al divino all'aridità e ai giochi verbali della modernità.

I temi ascetici non erano stati assenti negli anni dell'avventura dadaista: «Per capire il cubismo forse bisogna leggere i Padri della chiesa» (3 dicembre 1916)¹⁹ perché «L'arte è di gran lunga più vicina

¹⁶ H. Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern, Freie Verlag, 1919 (*Critica dell'intellettuale tedesco*, trad. it. di P. Taino, Udine, Campanotto, 2007).

¹⁷ Id., *Byzantinisches Christentum*, München, Duncker & Humblot, 1923 (*Cristianesimo bizantino*, trad. it. di P. Taino, Milano, Adelphi, 2015; d'ora in poi le citazioni del testo saranno da questa edizione). L'opera ebbe in generale un'ottima accoglienza; Hermann Hesse scrisse che in *Cristianesimo bizantino* aveva trovato un'opera dove «aleggia un'atmosfera di purezza, come nelle opere dell'Alto Medioevo» (H. Hesse, *Su "Cristianesimo bizantino" di Hugo Ball*, «Werkland. Neue Folge von Vivos Voco. Zeitschrift für neues Deutschtum» April [1924], trad. it. in H. Ball, *Cristianesimo bizantino*, cit., p. 316).

¹⁸ Id., *Die Flucht aus der Zeit*, München, Duncker & Humblot, 1927 (*Fuga dal mondo. Fuga saeculi*, a cura di R. Caldura, Milano, Mimesis, 2016). D'ora in poi le citazioni del testo saranno dall'edizione italiana.

¹⁹ Ivi, p. 180.

alla religione che la scienza» (4 dicembre 1916)²⁰. Ma è a partire dal 1916 che i riferimenti si fanno più fitti e comincia il vero e proprio confronto: nella ricostruzione di Ball, il tessuto di fonti patristiche di *Byzantinisches Christentum* diventa un arsenale di *exempla*, testi, idee e sentenze sapienziali cui ricorrere per una palingenesi spirituale che si appella, più che a concetti storicamente determinati, a una radicale presa di coscienza dell'unità di tutti i saperi e dell'organicità che lega ogni aspetto della vita. A partire da questo medioevo, Ball costruisce una teologia della storia che si muove nel tempo secondo meccanismi analogici, chiamati di volta in volta a leggere il passato secondo le esigenze del presente e a progettare futuri possibili attraverso la proiezione di modelli storici. I Padri Orientali concorrono a dar corpo a una polarizzazione tra intelletto e spirito che è al contempo contrapposizione tra modelli di civiltà²¹. Ciò consente a Ball un meccanismo analogico a due direzioni: dal passato al presente, esso inquadra la modernità come nuovo ellenismo, esito esangue di una civiltà decadente («Si è compreso che l'ipertrofia delle forze della ragione porta alla rovina, che il culto unilaterale della scienza contrasta con la legge vitale»²²). Al contempo e in senso opposto, la polarizzazione moderna tra spiritualità e razionalismo si riflette sulla lettura della tarda antichità e diviene criterio storiografico, così che la fine del mondo antico è letta come storia della contrapposizione tra i valori della spiritualità cristiana in ascesa e la decadenza del mondo pagano²³.

Del medioevo Ball riprende non soltanto le fonti ma soprattutto il metodo di lettura simbolica e teleologica della storia, che poi si fa diagnosi del proprio tempo: «La miopia di un tempo passato nei confronti dei santi diventerà evidente un giorno quando, chiamato dal nostro deperimento, rinascerà il Medioevo, e restituirà alla vita i suoi grandiosi tesori. Il mondo assumerà, nello stupore, un altro volto»²⁴. Una visione profondamente unitaria del medioevo, dove sintesi, tuttavia, non significa semplificazione. La spiritualità monastica non coincide col semplice rifiuto della razionalità filosofica,

²⁰ Ivi, p. 181.

²¹ Contrapposizione che richiama quella tra *Kultur* e *Zivilisation* ne *Il tramonto dell'Occidente*, come vedremo, con la differenza che quella spengleriana non è una differenza tra modelli ma tra stadi di una stessa civiltà.

²² H. Ball, *Cristianesimo bizantino*, cit., p. 83.

²³ Ivi, pp. 80-84.

²⁴ Ivi, p. 211.

l'abbandono fideistico a Dio e la negazione di ogni gerarchia mondana. Essa sorge come spiritualità che, anche nelle forme più accese, si sottopone al controllo della comunità dei credenti; allo stesso modo la fuga dal mondo non può significare una "via breve" alla salvezza dell'anima, ma la scelta consapevole di una via d'azione: «Si può ben dire, infatti, che solo la legge dell'asceti garantisce quella santa vastità dell'anima in cui l'infinita dolcezza fa argine contro la ferocia, la grandezza si separa dalla meschinità, e in cui il timore reverenziale trova magia e ali»²⁵.

Il confronto diretto con la filosofia medievale avviene in forma esplicita in tre note del diario: 7 giugno 1920 (*Sulla filosofia del Medioevo*), 12 giugno 1920 (*Postscriptum sulla filosofia del Medioevo*) e 31 luglio 1920 (*Quel che mi interessa in particolare della Patristica, seguendo Baeumker, è quanto segue*). Nell'appunto del 7 giugno, il significato eterno del pensiero medievale è identificato nel dominio della volontà sul sapere, teorizzato nella forma più evidente da Duns Scotto: «La ragione è una facoltà passiva [...]. La volontà, che ha la ragione come presupposto e come trampolino, sta più in alto»²⁶. Il distacco della ragione dai propri oggetti, invece, segna l'ingresso nella modernità e la nascita di un paradigma intellettuale – Landsberg lo definirebbe nominalistico – che separa le parole dalle cose, producendo da un lato una conoscenza astratta priva di contatto con le realtà concrete e dall'altro una natura ridotta a pura materialità. Ad esse Ball contrappone la «visione simbolica delle cose, così come era stata coltivata dal primo Medioevo», che non procede attraverso la parcellizzazione utilitaristica del mondo ma tramite una conoscenza per immagini, perché «Dio stesso è un'immagine», simbolo che tiene insieme il reale e la sua essenza spirituale²⁷.

Il 12 giugno Ball aggiunge un *Postscriptum*: «Per i filosofi il peccato è in conflitto con la ragione, ed è una negazione della ragione: che cosa sia ragione viene determinato dalla valutazione individuale e dall'esperienza. Per i teologi il peccato è qualcos'altro, secondo cui il peccato è una offesa a Dio e una ferita inferta al diritto oggettivo [...]»²⁸. L'asceti monastica rimette in discussione la gerarchia dei valori inaugurata dalla modernità nel XVI secolo: la prospettiva sul mondo a partire dal soggetto individuale cede il passo a quella

²⁵ Ivi, p. 15.

²⁶ Ivi, pp. 306-307.

²⁷ Ivi, p. 307.

²⁸ Ivi, p. 308.

che ha Dio come oggetto, il quale a sua volta comprende e significa l'ordine totale del mondo. L'uscita dalla modernità si appella al riconoscimento della priorità di una identità collettiva (le creature di Dio, per l'uomo; i fratelli del cenobio, sineddoche del mondo, per i Padri) sul particolarismo individualista e su ciò che esso porta con sé: materialismo, disconoscimento dei fini spirituali della vita, primato del sapere astratto sull'azione. Non si tratta quindi, per Ball, di riformare la società sostituendo a un valore il suo opposto: ciò che occorre è un mutamento di paradigma che rovesci il rapporto tra il soggetto che agisce/conosce e il proprio oggetto. Quando l'oggetto dell'agire è il divino, è l'uomo a dover adattare le proprie categorie ad esso e non viceversa, come invece accade nella filosofia moderna da Descartes a Kant.

Da qui in poi il diario registra il dilagare della passione per l'ascesi patristica: il 21 luglio, sulla scia della lettura di *Le Latin mystique* di Rémy de Gourmont, si susseguono ritratti, citazioni, brevi note su Claudiano Mamertino, Rabano Mauro, Tommaso da Kempis, Pier Damiani etc., fino a Tommaso d'Aquino, celebrato tuttavia non in quanto padre della Scolastica ma come «il più grande filosofo della chiesa e anche il suo più grande poeta», eminente «per arte e capacità simbolica»²⁹. Il percorso culmina, il 31 luglio, con le pagine dedicate alla Patristica, che presentano in sintesi molti temi che saranno peculiari del Ball medievista: l'opposizione dei Padri agli antichi filosofi, in nome di una comunità di vita e di valori che prevale sulla superiorità intellettuale dei pensatori pagani; il rifiuto del fatalismo (soprattutto stoico) e al contempo del caso, in nome del libero arbitrio e del Logos trinitario; infine l'Incarnazione come portatrice di una nuova verità che si mostra nella storia ma la trascende, trionfando dell'intellettualismo, delle astrazioni e del culto del sapere.

Accanto a queste meditazioni esplicite, il diario di Ball registra la gestazione dei temi di *Byzantinisches Christentum*: la *fuga saeculi* e il *contemptus mundi*; l'anti-intellettualismo, che sostiene lo sguardo critico sulla contemporaneità ma che ritrova (reinventa) le proprie radici nella diffidenza dei Padri Orientali verso la filosofia pagana; il paradosso filosofico dell'Incarnazione di Cristo come risposta al culto moderno del razionalismo; la diffidenza nei confronti del linguaggio delle scienze, incapace di parlare la «lingua essenziale del

²⁹ Ivi, p. 314.

Medioevo»³⁰; l'adesione alla visione simbolica propria del medioevo³¹; la ricostruzione di un medioevo «edificato su dieci secoli di estasi»³² oltre quello politico del Sacro Romano Impero.

4. *Spiritualità e volontà di potenza: il dibattito sulla tecnica tra le due guerre*

In un contesto dove è difficile distinguere in modo netto tradizioni, dottrine e scuole di pensiero, Ball e Landsberg, con quel medievismo critico che li accomuna ma anche con tutta la distanza che li separa sono esempi di come sia ampio il ventaglio di coloro che tra le due guerre si rivolsero all'età di mezzo come paradigma culturale, sociale e politico. Nonostante il loro valore emblematico, l'attenzione a posizioni individuali come quelle considerate corre il rischio di mettere in ombra contesti nei quali la presenza del medioevo si è esercitata in modo più organico e diffuso. Il riferimento, in questo caso, è al dibattito cruciale che, nella prima metà del secolo scorso, coinvolse e sovrappose decadenza dell'Occidente e questione della tecnica. Il fenomeno non sorprende, preparato da un interesse della storiografia filosofica tedesca per il medioevo che risale agli ultimi decenni dell'Ottocento e che aveva i tratti di una retro-utopia, per così dire, da opporre alle ideologie dominanti del socialismo e del positivismo³³. Nell'area culturale che stiamo considerando la questione della tecnica coinvolse a diverso titolo intellettuali come Martin Heidegger (che in quegli anni comincia a riflettere sulla tecnica come problema filosofico), Romano Guardini (*Lettere dal lago di Como*, 1927), Ernst Jünger (*La mobilitazione totale*, 1920; *Il lavoratore*, 1932), Oswald Spengler (*Il tramonto dell'Occidente*, 1918; *L'uomo e la tecnica*, 1931), Johan Huizinga (*La crisi della civiltà*, 1935)³⁴, Karl

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cfr. *ivi*, p. 307.

³² *Ivi*, p. 261.

³³ Su questo si veda l'analisi di Stefano Poggi in S. Poggi, *La medievistica tedesca tra Ottocento e Novecento, la mistica e il giovane Heidegger*, «Quaestio», I (2001), pp. 23-38, in particolare pp. 24-25.

³⁴ Nella posizione di Huizinga, che non possiamo qui approfondire, medioevo e crisi della civiltà dialogano sin dal titolo delle sue opere più celebri, *L'autunno del medioevo* (1919) e appunto *La crisi della civiltà* (1935). All'incombere della barbarie moderna Huizinga contrappone un'immagine nostalgica e spirituale dell'età monastica: «Quel mondo barbarico [l'Alto Medioevo, n.d.r.] era pieno di un intenso elemento metafisico. Nonostante la sua tendenza ascetica, il cristianesimo fu la forza motrice che dai secoli delle barbarie fece sbocciare l'alta

Jaspers (*La situazione spirituale del nostro tempo*, 1931), Edmund Husserl (*La crisi delle scienze europee*, 1936). Tra questi ci concentreremo su Romano Guardini e Martin Heidegger, *case studies* nei quali l'intreccio fra tecnica e recupero filosofico del medioevo si mostra particolarmente denso di implicazioni.

Nel caso di Guardini, il rapporto con l'età di mezzo non può sorprendere: teologo cattolico, nel medioevo egli riconosce un deposito di sapienza e un'epopea della fede in cammino verso la verità. Chiamato nel 1922 alla cattedra di teologia dell'Università di Bonn, inaugura il corso con una lezione su *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*³⁵. L'intenzione di Guardini non è ricostruire storicamente e filologicamente il concetto di teologia in Anselmo³⁶. Egli procede piuttosto a dimostrare come la natura della teologia riposi sul significato della Rivelazione e della fede per la conoscenza: scopo del sapere non è infatti accumulare nozioni o dedurre concetti, ma formare l'essere della persona – al contempo interiore ed esteriore, intellettuale e morale, teorico e pratico –, secondo una concezione della teologia come scienza che unisce essere e azione³⁷. Proprio per questa attenzione all'aspetto pragmatico della spiritualità, Guardini riconduce la riflessione di Anselmo, anche nei momenti più astratti (ad esempio *l'unum argumentum*), al contesto della comunità di credenti, sia essa il monastero del Bec o la Chiesa. L'esperienza del pensiero filosofico può giungere a verità solo se procede all'interno di un contesto di tradizione e credenza che la rende possibile e al contempo la riconosce come legittimazione delle regole su cui la *societas christiana* è fondata. Il sentire *cum ecclesia*, a sua volta, è la condizione, interiore ed esteriore, che fonda la possibilità della conoscenza intellettuale³⁸: il contesto cenobitico non ha solo un significato etico, ma possiede anche un rilievo cognitivo ed epistemologico nella concezione organica e circolare del sapere che Guardini mutua da Anselmo.

cultura medievale», J. Huizinga, *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk van onzen tijd*, Haarlem, H.T. Tjeenk Willink & Zoon, 1935 (*La crisi della civiltà*, trad. it. di B. Allason, Torino, Einaudi, 1978, p. 16).

³⁵ R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, in Id., *Auf dem Wege*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1923, pp. 33-65.

³⁶ Cfr. su questo K. Flasch, *La concezione storiografica della filosofia in Baumker e Grabmann*, cit., pp. 71-72.

³⁷ Cfr. R. Guardini, *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzeweis*, «*Theologie und Glaube*», 14 (1922), pp. 156-165.

³⁸ R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, cit., p. 58.

Il recupero della tradizione monastica non si ferma a questo. Guardini intravede un'analogia di fondo, fra l'XI secolo di Anselmo e il proprio tempo, che è il motivo fondamentale di tutta la lezione del '22: il tentativo di riforma della Chiesa dopo il Mille, da una parte, e le istanze riformiste della teologia cattolica nei primi anni Venti, dall'altra³⁹. Caos, alienazione, disorientamento morale: l'uomo della modernità sperimenta quotidianamente la necessità di un ritorno della spiritualità cristiana al centro della società. I temi forti del dibattito intellettuale dettano le linee lungo le quali Guardini scandaglia il Medioevo, con un sostanziale disinteresse per i problemi storiografici che ciò comporta e una particolare attenzione, invece, ai giochi di proiezione analogica tra presente e passato.

Le riflessioni sulla tecnica, nelle *Lettere dal lago di Como*, sono l'altra faccia di un pensiero dove critica della modernità e recupero della tradizione teologica medievale lavorano in tandem⁴⁰. Ciò che definiamo "cultura" (*Bildung*), scrive Guardini, è già in sé un allontanamento dalla vitalità originaria della natura. Dal contatto con essa e dalla conoscenza delle sue leggi l'uomo costruisce una tecnica primordiale, ad esempio una barca a vela. Il transatlantico, icona della modernità, non è soltanto una sua evoluzione su scala più grande, ma un salto qualitativo, una discontinuità che segna il venir meno del legame tra uomo e natura⁴¹. La tecnica astrae dalla concretezza e irriducibile singolarità delle cose per predisporle al proprio dominio tramite l'universalizzazione del concetto; ma in questo modo, nel soddisfare la volontà di potenza dell'uomo, essa lo allontana anche dalla natura come creatura di Dio, producendo "un mondo in certo qual modo disumanizzato"⁴². È in questo quadro che compare, nella settima lettera, l'appello al Medioevo: «Non da un anno all'altro è sorta l'immensa forza di pensiero dei grandi maestri del Medio Evo. [...] Non dall'oggi al domani è sorta la monumentale produzione architettonica [...] come pure [...] le for-

³⁹ Cfr. K. Flasch, *La concezione storiografica della filosofia in Baumker e Grabmann*, cit., pp. 71-72 e E. de Gaál, *St. Anselm of Canterbury and Romano Guardini*, «The Saint Anselm Journal», 2.1 (2004), pp. 30-41.

⁴⁰ R. Guardini, *Briefe vom Comer See*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1927 (*Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, trad. it. di G. Basso, Brescia, Morcelliana, 2013⁴; le citazioni del testo saranno da questa edizione italiana).

⁴¹ Cfr. R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, cit., pp. 17-20. Sulla stessa linea si muoveranno Spengler e Heidegger nelle loro considerazioni sulla tecnica (vedi *infra*).

⁴² Ivi, p. 14.

ze spirituali hanno preso corpo negli Ordini religiosi»⁴³. La modernità si distingue per un rapporto di dominio che fa della natura un puro oggetto di intelletto e volontà; il medioevo propone invece il modello di un'età organica dove «tutto si era radicato. Tutto scaturiva dal suolo, dalla terra, da questa terra. Scaturiva dalla storia; la tradizione lo sosteneva [...]»⁴⁴.

Non si tratta quindi di opporsi al mondo che sta sorgendo in nome di un nostalgico ritorno al passato e ai suoi valori, ma di «dare una nuova forma a questa evoluzione», preparare il terreno sul quale potrà sorgere un «nuovo tipo umano, dotato di una profonda spiritualità, di una libertà e di una interiorità nuove»⁴⁵. Segno di questo mondo nuovo sarà il riaffiorare di una dimensione spirituale, quasi uno spessore metafisico dell'esistenza, che in Guardini parla il linguaggio della tradizione monastica: «C'è una nostalgia che ci spinge verso l'interiore, verso la quiete; una volontà di trarsi dalla mischia e di entrare nel raccoglimento. Ma in un raccoglimento che non neghi l'essere e l'agire della vita che ci attornia [...]»⁴⁶.

I rapporti tra Heidegger, la filosofia medievale e la teologia cattolica sono troppo noti e complessi per renderne conto in maniera esaustiva in questo contesto⁴⁷: la formazione cattolica e l'influenza di Engelbert Krebs (maestro anche di Romano Guardini), la dissertazione su Duns Scoto per l'abilitazione alla libera docenza a Friburgo, le ricerche di fenomenologia della religione nei primi anni Venti e la loro influenza sulle ricerche di Hannah Arendt (*Il concetto di amore in Agostino*, 1929) e Hans Jonas (*Agostino e il problema paolino della libertà*, 1930)⁴⁸; per non dire che, al netto di ogni fuorviante semplificazione

⁴³ Ivi, p. 68.

⁴⁴ Ivi, p. 69.

⁴⁵ Ivi, pp. 94-97 *passim*.

⁴⁶ Ivi, p. 110.

⁴⁷ Su questo si vedano il già citato S. Poggi, *La medievistica tedesca tra Ottocento e Novecento, la mistica e il giovane Heidegger* e A. Fabris, *Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche*, «Quaestio», I (2001), pp. 161-173, nonché le relative bibliografie. Sul rapporto tra il filosofo tedesco e la medievistica a lui contemporanea, si veda in particolare P. Porro, *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, «Quaestio», I (2001), pp. 431-461. Per una bibliografia di riferimento sul tema «Heidegger e il medioevo», si veda C. Esposito e A. Caputo, *Heidegger e i medievali. Una bibliografia*, «Quaestio», I (2001), pp. 463-480.

⁴⁸ Hannah Arendt e Hans Jonas non sono casi isolati: nell'ebraismo tedesco dei primi decenni del XX secolo sono diversi gli autori (Walter Benjamin, György Lukacs, Ernst Bloch, Martin Buber, Gershom Scholem) che si avvalgono di un lessico di matrice teologica per pensare a forme sociali alternative a quelle della modernità. Cfr. su questo G. Guerra, *Spirito e storia. Saggi sull'ebraismo tedesco 1918-1933*, Roma, Aracne, 2012; cfr. anche N. Bolz, *Auszug*

ne, tutto il mito della *Hutte* heideggeriana e del “sapiente eremita” si nutre, consapevolmente o meno, dell’immaginario simbolico della spiritualità monastica, dall’eremo ai vaticini sapienziali.

Sofferamoci sulle ricerche degli anni 1919-1923. Nel gennaio del 1919 Heidegger aveva comunicato a Engelbert Krebs, suo padre spirituale ed esperto di mistica tedesca medievale, la decisione di abbandonare il cattolicesimo per dedicarsi liberamente alla ricerca filosofica. Sulla scorta di questa crisi religiosa, ma anche con la consapevolezza che l’allontanamento dal cattolicesimo implicava nelle intenzioni un più autentico recupero della tradizione teologica, Heidegger progettò i corsi friburghesi sulla fenomenologia della religione, sul pensiero protocristiano e sulla mistica medievale: si tratta della *Introduzione alla fenomenologia della religione* (semestre invernale 1920-1921), del corso su *Agostino e il neoplatonismo* (semestre estivo 1921) e di quello su *I fondamenti filosofici della mistica medievale* (previsto per il semestre invernale 1919-1920 e poi abbandonato)⁴⁹. Per il filosofo tedesco, medioevo significa, in questo contesto, la mistica tedesca (fondamentalmente la scuola renana), le *Confessioni* di Agostino e le lettere di Paolo di Tarso. Heidegger vi cerca le chiavi di lettura per una comprensione filosofica dell’esistenza nella sua concreta fattualità, oltre il paradigma intellettualistico che egli attribuisce al pensiero antico. Diverso sarà invece l’atteggiamento nei confronti della Scolastica, del tomismo e di ogni forma di neoscolastica: sulla scia della lettura di Lutero, egli distingue tra mistica e Scolastica, includendo la seconda in quel generale processo di ellenizzazione responsabile della perdita del significato originario del Cristianesimo⁵⁰.

L’impegno di Heidegger in questi anni è rivolto a una comprensione non intellettualistica del fenomeno religioso; il rapporto tra fede e sapere non può essere esclusivamente cognitivo in quanto coinvolge la sfera della volontà e delle sue motivazioni. Per que-

der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München, Fink, 1989. Se diverse furono le motivazioni che indussero questi intellettuali a cercare nella spiritualità una via d’uscita dal mondo moderno, peculiare è il legame che essi stabiliscono tra palinogenesi politica e valori spirituali della fede religiosa. Collante dei modelli che si vennero costruendo su questi fondamenti è il concetto di *comunità*, nell’accezione cenobitica che le diede Scholem: «un piccolo gruppo di persone che vivessero insieme di puro spirito per un certo tempo [...] e che forse potrebbero riuscire a scardinare il mondo» G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, trad. it. di A.M. Marinetti, Torino, Einaudi, 1988, p. 76.

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003.

⁵⁰ Cfr. A. Fabris, *Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche*, cit., pp. 166-169.

sto il credere costituisce una delle esperienze fondamentali dell'esistenza e va compreso, come ogni altro momento della umana, al di fuori di modelli puramente teoretici. Questa ricerca del significato dell'esperienza religiosa conduce Heidegger alla mistica medievale, che egli definisce, nel progetto del corso su *I fondamenti filosofici della mistica medievale*, come «forma espressiva dell'esperienza vissuta [*Erlebnis*, n.d.c.] religiosa» se non «espressione di *Erleben* in assoluto»⁵¹. Il filosofo tedesco vi attinge per mostrare l'impossibilità di un sistema di filosofia della religione, che richiederebbe metodologicamente un distacco oggettivante tale da appiattare la credenza sul piano puramente cognitivo. In tal modo verrebbe meno ogni possibilità di esperire il fenomeno religioso nella sua autenticità e quindi di cogliere, attraverso quella religiosa, il significato filosofico dell'esperienza in generale.

Sul piano dei concetti che confluiranno nei temi più tipici del pensiero heideggeriano, basti ricordare quello di *distacco* (*Abgeschiedenheit*), ripreso dalla mistica di Eckhart⁵². Il distacco consente di pensare oltre la distinzione tra soggetto e oggetto e di uscire quindi da un'ottica puramente teoretica dell'esperienza: così, l'oggetto che si viene definendo nella mistica assume i tratti di quell'assoluto originario che è «essenzialmente e assolutamente privo di determinazioni», vicino all'essere come Essere del secondo Heidegger. I caratteri di indicibilità dell'*abisso* eckhartiano, il suo muoversi ai margini del linguaggio, alle soglie di una parola che dice celandosi⁵³: tutto ciò ha un legame cruciale con la riflessione heideggeriana sull'oblio dell'essere e i rapporti tra essere e linguaggio.

Significato analogo avrà la rilettura delle *Confessioni* di Agostino e delle lettere paoline: in esse Heidegger ritrova il paradigma protocristiano di un'esperienza autentica, che è tale perché non solo è a diretto contatto con la fatticità dell'esistenza, ma sa anche staccarsene per comprenderla e poi reimmergersi, in una riflessione organica e circolare che ha nella filosofia di Agostino non solo il proprio oggetto ma anche il proprio modello cognitivo. In particolare, come

⁵¹ M. Heidegger, *I fondamenti filosofici della mistica medievale* in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 387.

⁵² Cfr. Ivi, pp. 388-389 e 397-400.

⁵³ Non va dimenticato che l'idea di un "non detto" della Scolastica guida il progetto heideggeriano di una decostruzione fenomenologica del pensiero medievale, e si presenta quindi non solo come un contenuto ma soprattutto come una premessa metodologica fondamentale della sua rilettura della storia della filosofia dell'età di mezzo.

ricorda lo stesso Heidegger, al pensiero protocristiano egli doveva il nucleo fondamentale del concetto di *cura*, centrale nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*⁵⁴; ma più in generale è la comprensione del fenomeno dell'esistenza nella sua fatticità, oltre la distinzione tra intelletto e prassi, a costituire, per dire così, la cifra medievale dell'opera heideggeriana. In modo simile ma in opposta direzione, le riflessioni sul significato della sintesi tomista e di ogni forma di Scolastica teologica avranno un ruolo decisivo nella rilettura heideggeriana della storia del pensiero a partire dalla differenza ontologica tra essere ed ente e dal conseguente oblio dell'essere, e di conseguenza su quella filosofia della storia che lo porterà a elaborare l'idea della tecnica moderna come forma più alta e compiuta dell'imposizione della volontà di potenza sull'essere e della sua riduzione a ente universalmente fungibile⁵⁵.

«Per comprendere l'essenza di ciò che è tecnico non si deve partire dalla tecnica meccanizzata, e tanto meno dall'idea seducente che la costruzione di macchine e di strumenti sia lo *scopo* della tecnica»⁵⁶. Così scrive Oswald Spengler ne *L'uomo e la tecnica*. L'assonanza con la nota definizione heideggeriana («L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»⁵⁷) è evidente, benché Heidegger si sia sempre sottratto a un confronto approfondito con la posizione spengleriana⁵⁸. *Il tramonto dell'Occidente*, tuttavia, costituiva, nel bene e nel male, un testo imprescindibile per le discus-

⁵⁴ «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica» M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 527, nota 7.

⁵⁵ Nota giustamente Pasquale Porro (P. Porro, *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, cit., p. 433) che il filosofo tedesco sembra operare un singolare rovesciamento del concetto di *philosophia perennis*, laddove la natura unitaria e monolitica della Scolastica diventa il segno non di un valore metafisico ed eterno dei suoi principi, ma il segno di una storia già definita e nella quale essa semplicemente rientra. Anche per questo, benché sia accertata la buona padronanza della storiografia medievistica e dei suoi strumenti da parte di Heidegger, non si registra un particolare interesse del filosofo tedesco per il dibattito storiografico sul pensiero medievale.

⁵⁶ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931 (*L'uomo e la tecnica*, trad. it. di G. Gurisatti, Parma, Guanda, 1992). La citazione è a p. 31 dell'edizione italiana.

⁵⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica* in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1991, p. 5.

⁵⁸ Cfr. F. Volpi, *Heidegger lettore edito e inedito di Spengler*, in S. Zecchi (a cura di), *Estetica 1991. Sul destino*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 209-249.

sioni su tecnica e destino dell'Occidente⁵⁹. Nel contesto che abbiamo delineato sarebbe eccessivo attribuire a Spengler una soluzione medievista della *Kulturkrisis*: le vie battute da *Il tramonto dell'occidente* si orientano piuttosto verso il cesarismo e una filosofia della storia risolta nei cicli naturali di crescita (*Kultur*) e declino (*Zivilisation*) propri di ogni civiltà e a cui non può sottrarsi quella occidentale⁶⁰. Tuttavia ci sono due elementi che vale la pena sottolineare. In primo luogo, la distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation* fornisce la cornice dentro la quale collocare i medievalismi che abbiamo incontrato: essi infatti riprendono nella *pars destruens* l'impostazione spengleriana (a sua volta debitrice della storiografia tedesca di fine Ottocento), mutuandone spesso i toni e il lessico. Inoltre, per modulare la propria morfologia della storia secondo cicli organici di crescita e declino, Spengler deve ripensare e superare la ripartizione storiografica tra antichità, medioevo e modernità, con tutto ciò che essa implicava. A prescindere dalle sue approssimazioni storiografiche, l'allentarsi delle categorie storiche tradizionali e dei (pre)giudizi che le accompagnavano consente al *Tramonto dell'Occidente* di attingere a testi e idee dell'età di mezzo, benché in modo non sistematico. Così, la retorica spengleriana della vita e della terra si alimenta con il richiamo all'ascesi di Francesco d'Assisi e Bernardo di Chiaravalle, «uomini la cui rinuncia era spiritualizzata», «altezze [...] di cui i periodi più tardi non saranno più capaci»⁶¹. All'intellettualismo esangue del cittadino della *Zivilisation* moderna si contrappone un «monachesimo in grande stile» dove «è il guerriero che si fa asceta»⁶². La figura di Gioacchino da Fiore, «primo grande pensatore della statura di un Hegel», diventa funzionale a contrapporre il profetismo visionario del medioevo, capace di cogliere nella natura le forme simbolo di un ordine divino e di «compenetrare tutto il pensiero storico della nostra civiltà», al razionalismo che legge scientificamente quelle profezie e le svuota del loro significato⁶³. Un medioevo fatto spesso di stereotipi, ma che ricalca nelle linee di

⁵⁹ Cfr. M. Schröter, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. 1922.

⁶⁰ «Civiltà e civilizzazione: sono come il corpo vivo di un'anima e la sua mummia. [...] Civiltà e civilizzazione: sono come l'organismo che nasce da un paesaggio e il meccanismo risultante dall'irrigidimento di esso.», O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, Parma, Guanda, traduzione di J. Evola, 1991., pp. 528-529.

⁶¹ O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, cit., p. 1050.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, pp. 37-38.

fondo quello già intravisto in Ball, Lansberg e in parte in Heidegger: un'età socialmente e politicamente coesa attorno a un paradigma culturale di matrice spirituale.

5. Conclusioni

È difficile comporre in una sintesi unitaria il quadro sin qui delineato. Una *reductio ad unum* porterebbe a quelle stesse semplificazioni a uso ideologico che abbiamo registrato nel corso dell'indagine. Detto questo, l'analisi ha permesso di portare alla luce una serie di elementi: più che concetti condivisi o teorie comuni, essi potrebbero essere definiti come "polarità concettuali" che hanno orientato il dibattito e attorno alle quali è gravitata la riflessione. Ne risulta una mappa a maglie larghe e dai confini porosi, costruita su un campione che, benché certamente non esaustivo, ha tuttavia il pregio, a nostro avviso, di fornire una chiave di lettura per render conto, di volta in volta, dell'ascetismo di Ball e della riforma spirituale di Guardini, della fenomenologia della religione di Heidegger e de *L'autunno del medioevo* di Huizinga.

I tratti di questa mappa possono essere così sintetizzati:

- a. Un paradigma intellettuale segnato dalla polarità tra una *pars destruens* volta a denunciare la crisi del modello occidentale di civiltà e a definirne cause ed effetti, da una parte, e una *pars construens* che, a partire dagli obiettivi posti dalla parte critica, ha cercato nelle tradizioni dell'età di mezzo lo slancio per la proiezione utopica verso una nuova idea di società.
- b. Un concetto di medioevo organico, coeso e identitario, la cui identità, tuttavia, è modellata su esempi storici molto diversi, dal monachesimo orientale alla mistica renana alla *philosophia perennis*.
- c. Un medioevo segnato da una connotazione spirituale e dall'appello a una dimensione irriducibile al razionalismo proprio della modernità, dominata dalla scienza e dalla tecnica; da qui una peculiare concezione del *contemptus mundi* monastico, sospeso tra la nostalgia di un'armonia storica perduta e l'utopia di una palingenesi medievale della società.

d. Una generale temperie millenaristica, frutto dell'incontro tra l'immaginario da *cupio dissolvi* del dibattito sulla *Kulturkrisis* e la ripresa della letteratura mistica e apocalittica dei secoli medievali.

A loro volta questi fattori hanno comportato una serie di implicazioni teoriche – non sempre consapevoli – che hanno giocato su entrambi i piani, quello teorico (modernità) e quello storico (medioevo): un anti-intellettualismo di fondo, che oscilla tra una visione critica delle scienze e l'enfasi su processi cognitivi di natura mistica e intuitiva; un profilo della modernità segnata da sradicamento, alienazione, intellettualismo, che si ripercuote sull'immagine speculare di un medioevo appiattito sul mito di una società culturalmente coesa; una concezione strumentale della storiografia, da una parte usata come arsenale ideologico e dall'altra come sostegno all'idea che la filosofia del passato possa fornire modelli e idee per pensare il proprio tempo e progettare una società alternativa.

Il medioevo ha così giocato, spesso in uno stesso autore, su due piani: da una parte ha alimentato, con le strumentalizzazioni dei medievalismi reazionari, la galassia ideologica che poi confluirà nel nazionalsocialismo. Tuttavia l'uso delle fonti medievali e i medievalismi che ha prodotto non hanno costituito una semplice deriva rispetto all'ortodossia filologica dei *Beiträge*, ma il fondamento e il collante di una proposta politico-filosofica che cercava di immaginare forme sociali e paradigmi culturali alternativi all'*impasse* dell'Occidente. Sarà poi la tempesta scatenata dai totalitarismi a rendere sospette alcune di quelle posizioni e a porre ai margini del dibattito intellettuale concetti ormai segnati dagli abusi dell'ideologia nazionalsocialista.

29. dianoa

Credere e argomentare.

L'eredità intellettuale di Anselmo d'Aosta tra filosofia, storia e religione

a cura di Riccardo Fedriga

RICCARDO FEDRIGA

Introduzione, Lasciti e altre eredità

BERND GOEBEL

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

IAN LOGAN

Anselm's Conception of God's Omnipotence

ROBERTO DI CEGLIE

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

RICCARDO SACCENTI

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

ROBERTO LIMONTA

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

ALESSANDRO GATTA

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

GIOVANNI BASILE

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

NICOLA ALBANESI

L'insopprimibile desiderio della fede di comprendere

GIANMARCO BISOGNO

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

STEFANO MARCHIONNI

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

BERNARD SAWICKI O.S.B.

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