

SODDISFAZIONE VICARIA O RAPPRESENTANZA SOLIDALE? Una rilettura della *satisfactio* di Anselmo d'Aosta

Roberto Nardin

1. Lo sfondo dello status quaestionis

1.1. La soddisfazione/rappresentanza: il dibattito teologico nel Novecento

La croce di Gesù ha segnato sin dall'inizio, e continua a segnare, un discriminante notevole in ordine alla comprensione del messaggio evangelico. Lungo la storia, infatti, sorsero legittimi interrogativi su quale Dio possa essere crocifisso, se non un dio impotente, da cui l'interrogativo: come si potrebbe chiamare ancora dio, un dio che muore in croce? Inoltre, come si potrebbe credere e annunciare un Dio-amore se lascia, anzi, se deliberatamente pretende la morte del Figlio in croce? Se il primo sembrerebbe un dio del tutto incapace a salvare l'uomo, il secondo si rivelerebbe come un dio sanguinario e vendicativo. La riflessione teologica ha cercato di cogliere il mistero della croce attraverso varie categorie tematiche come la mediazione, la redenzione, la riparazione, il riscatto, la liberazione, la divinizzazione, la giustificazione, il sacrificio, l'espiazione sofferente, la propiziazione, la soddisfazione, la sostituzione/rappresentanza (penale, vicaria, solidale), la pro-esistenza, la riconciliazione¹. Questi diversi approcci alla soteriologia si possono considerare delle varianti (anche se a volte sostanziali) di due prospettive che sono state dibattute nel corso del Novecento e che hanno avuto origine all'inizio del secolo scorso con l'acceso dibattito tra la *soddisfazione vicaria* (J. Rivière) e l'*espiazione penale* (Chr. Pesch). Per il primo il peccato segna una *colpa da soddisfare* e la redenzione è principalmente dovuta all'*obbedienza amorosa di Cristo* (Dio è amore). Per il secondo il peccato comporta una *pena da espia* e la redenzione è dovuta principalmente alla *sofferenza* di Cristo (Dio è vendicativo)². Alla posizione di Pesch si unì A. d'Alès. Invece, a Rivière si aggiunse P. Galtier, P. Parente, e, con aggiunte sostanziali, R. Richard (sottolineando l'amore e l'importanza dell'incarnazione e della resurrezione di Cristo) e É. Mersch (evidenziando la solidarietà). Accanto a questa disputa, altri autori riproposero la prospettiva della redenzione

¹ Per un'analisi storica e sistematica di tutte queste prospettive soteriologiche segnalo B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, (or. fr. Paris 1988), Paoline, Cinisello Balsamo 1991, soprattutto 139-445.

² Cf. soprattutto J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique*, Lecoffre, Paris 1914, 1931³; ID., *Le dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine*, Chanoine Lombard, Albi 1948; CHR. PESCH, *De Verbo Incarnato, De beata Virgine Maria, De cultu sanctorum*, Herder, Freiburg im Br. 1896, 1922⁵; ID., *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, Herder, Freiburg im Br. 1916.

con le categorie tomiste di riscatto, sacrificio, soddisfazione e merito (L. Billot, F. Diekamp, G. Van Noort, L. Jassens, R. Garrigou-Lagrange, L. Lercher, J. Solano, E. Hugon, M. Cordovani) avvicinandosi alla posizione di Pesch³. Tra le altre proposte che hanno segnato il Novecento occorre ricordare K. Barth che parla di *sostituzione vicaria solidale* riprendendo il tema della *sostituzione penale*, per cui Cristo soffre e muore sulla croce *al posto nostro* (*an unserer Stelle*) e non semplicemente *in nostro favore* (*zu unseren Gunsten*) e noi diventiamo, così, giustizia di Dio. Cristo, quindi, da rappresentante (*Stellvertreter*) diventa sostituto (*Platzwechsel*)⁴. Le due categorie *espiazione* e *soddisfazione* successivamente diventano *rappresentanza/sostituzione* e *solidarietà*. Per la prima, Gesù, soprattutto, *rappresenta in sé tutti gli uomini* assumendone il peccato, per cui W. Pannenberg può parlare di *espiazione rappresentativa inclusiva*⁵ e H. U. von Balthasar di *rappresentanza vicaria* (*Stellvertretung*)⁶. In questa linea di *rappresentanza/sostituzione* si situano anche: J. Ratzinger, W. Kasper, J. Moltmann, J. Daniélou, O. Cullmann, G. Martelet, J. Galot, D. Sölle, H. Hoffmann e K. H. Merke, il quale parla di *rappresentanza propria*⁷. Per la seconda, la vita di Gesù è una *pro-esistenza* (H. Schürmann) ed egli è, soprattutto, *solidale con i sofferenti e i peccatori*, identificandosi con essi fino alle estreme conseguenze della morte in croce, per cui Ch. Duquoc critica la citata proposta di W. Pannenberg⁸. In questa prospettiva *solidale* si situano anche F. Prat, H. Hocedez, L. Malevez, P. Galtier, K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. Küng, J. Moingt, H. Kessler, J. Alfaro e i teologi della liberazione. Altri ancora preferiscono parlare di «compresenza di solidarietà e di sostituzione»⁹.

³ Per tutti questi contributi della prima metà del secolo, rimando allo studio datato ma molto utile G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Marzorati, Milano 1957, 237-342, soprattutto pp. 312-323.

⁴ In particolare, della IV parte della *Kirchliche*, la parte soteriologia della *Dogmatik*, il primo tomo *Jesus Christus, der Herr als Knecht*: K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1945, per es. 80, 180, 268, 305, 308. Sulla scia di Barth si collocano: E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten e D. Bonhoeffer.

⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Cristologia*. Lineamenti fondamentali, (or. ted. Gütersloh 1964), Morcelliana, Brescia 1974, 327-356.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Au coeur du mystère*, in *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne* 41 (1973) 2-9, ripubblicato in *Pneuma und Institution* (Einsiedeln 1974), e tradotto in H.U. VON BALTHASAR, *Sulla rappresentanza vicaria*, in ID., *Lo Spirito e l'Istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 344-351.

⁷ Si tratta di un rappresentante che non sostituisce l'altro, perché "non idoneo", ma che rende possibile all'altro di essere come dovrebbe essere, quindi "idoneo", cf. K. H. MERKE, *Stellvertretung*. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Johannes, Einsiedeln 1991.

⁸ Cf. CH. DUQUOC, *Cristologia*. Saggio cristologico, (or. fr. Paris 1968), Queriniana, Brescia 1972, 495-503.

⁹ A. AMATO, *Gesù il Signore*. Saggio di cristologia, EDB, Bologna 1988, 1999⁵, 529. Per alcune panoramiche cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, *L'azione* (or. ted. Einsiedeln 1980), Jaca Book, Milano 1986, 245-293; K. RAHNER, *Versöhnung und Stellvertretung*, in ID., *Wissenschaft und christlicher Glaube*, in *Schriften zur Theologie*, XV, 251-264, tr. it., *Riconciliazione e rappresentanza vicaria*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Nuovi Saggi IX, Paoline, Roma 1984, 352-372; e il già citato K. H. MERKE, *Stellvertretung*. Per la discussione più recente e per ulteriori piste di ricerca, con ampi riferimenti a H.U. von Balthasar, H. Hoffmann e a K. H. Merke,

1. 2. La soteriologia anselmiana, un punto di svolta teologico

Al di là dell'orizzonte amartiocentrico delle due prospettive soteriologiche viste - espiazione (rappresentanza/sostituzione) e soddisfazione (pro-esistenza/solidale) - e della visione di Dio estremamente parziale che ne può risultare, l'evento della croce, comunque, orienta la soteriologia in due ambiti poco armonizzabili, perché, pur mantenendo un'assoluta priorità ontologica e logica nell'*amore kenotico di Dio*, tuttavia dovrà rendere ragione della *sofferenza del Figlio*, senza pretendere di capire l'uno ignorando l'altra, o viceversa, come talvolta è accaduto. È quanto è stato autorevolmente rilevato, affermando che «l'impegno primario della teologia, in questo orizzonte, diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio»¹⁰.

Di fronte alla difficoltà dell'*intellectus fidei* davanti al mistero della *kenosi* del Verbo che si rivela/compie nella croce, la riflessione teologica ha talvolta cercato di offrire un contributo che “mettesse tra parentesi” astraendo dal Crocifisso (la storia) per concentrarsi sul suo significato (la fede), per cui «nasce l'impressione che passione e resurrezione non siano che un insegnamento simbolico intuitivo impartito da Dio all'umanità»¹¹. Infatti, «si è incorsi frequentemente, nei modelli soteriologici, in questo procedimento di astrazione del fatto cruento della croce, dalla sua singolarità e dal suo concatenamento con le cause storiche con cui è inseparabilmente connesso per proiettarlo nel mondo delle categorie esplicative e delle cifre significative. Un modo eloquente di questo processo di idealizzazione si trova nel modo con cui sia K. Barth che R. Bultmann interpretano la croce “segno della collera e del giudizio di Dio sul mondo” per cui la croce, che nasconde così il Crocifisso, divenuta “categoria teologica”, appare un messaggio che esprime il simbolo dell'azione di Dio e perde ogni connessione con la storia di Gesù, con il carattere documentario di questa storia che passa completamente in seconda linea e viene marginalizzata»¹².

L'*intellectus* che affronta il mistero della croce, quindi, si colloca al centro della riflessione cristiana, ma vedendone le molteplici prospettive e le diverse soluzioni, persino contraddittorie, a cui si è giunti, come brevemente visto, si pone il problema con quale

cf. F. G. BRAMBILLA, *Redenti dalla sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, in G. MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù*. In dialogo con Franco Giulio Brambilla, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 15-83.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 93, in *EV* 17, 1374.

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo* (or. ted. Einsiedeln 1978), Jaca Book, Milano 1983, 111.

¹² M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, III, *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-PUL, Roma 1986, 477-478.

approccio teologico indagare tale mistero per non giungere a ripercorrere gli stessi esiti, a volte sterili.

Il presente contributo intende indagare la prospettiva salvifica della croce attraverso la lettura che viene presentata da Anselmo d'Aosta, un autore che ha profondamente influenzato la storia della soteriologia del secondo millennio cristiano e la cui interpretazione si innesta nella disputa tra *soddisfazione vicaria* ed *espiazione penale* del Novecento. Non solo. Il teologo luterano svedese Gustaf Aulén a partire dagli anni Trenta del secolo scorso¹³, ha elaborato la tesi, ripresa poi da altri autori¹⁴, secondo la quale tra il primo e il secondo millennio si ha il passaggio da una comprensione della mediazione cristologica *discendente* a una *ascendente*. Da una redenzione del primo millennio opera esclusiva di Dio, quindi *discendente* da Dio all'uomo attraverso Cristo, il quale vince il male e libera l'uomo dal peccato, dalla morte e dal diavolo; ad una redenzione nel secondo millennio in cui accanto all'opera salvifica di Dio si pone l'azione *soddisfatoria* dell'umanità di Gesù, quindi una salvezza *ascendente* dall'uomo a Dio attraverso Cristo, il quale offrendosi in sacrificio al Padre soddisfa la giustizia divina. Secondo questa tesi, la svolta nella riflessione soteriologica è segnata dal *cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta. Inoltre, al di là di questa lettura di Aulén, proprio quest'opera anselmiana, accolta o osteggiata, oggetto di ermeneutiche contraddittorie e di particolari studi negli ultimi decenni a seguito della riscoperta teologica di Anselmo d'Aosta, ha notevolmente influito la riflessione teologica¹⁵, per cui proprio su questa particolare opera di Anselmo focalizzeremo la nostra attenzione. Dopo una prospettiva dello *status quaestionis*, partendo dai testi di Anselmo si cercherà di mostrare come il nostro autore non si limiti alla dimensione amartiologica (soddisfazione dal peccato), ma apra anche all'orizzonte dossologico ed escatologico.

¹³ G. AULÉN, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in *Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1930) 501-538; ID., *Christus Victor, an Historical Study of Three main Types of the Idea of Atonement*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1931, 1950², 1975³ (tradotto in tedesco e in francese).

¹⁴ Per es. L. BOUYER, *Il figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, (or. fr. Paris 1974), Paoline, Alba 1977 e il già citato Sesboüé.

¹⁵ «Very few Christian works written after the New Testament have enjoyed the extraordinary reception that *Cur Deus Homo* did. That reception was often positive, sometimes distorting (e.g. claiming Anselm's authority for the notion of a punishing God), and increasingly negative in modern times» (G. O'COLLINS, *Cur Deus Homo in the context of modern christology and soteriology*, in P. GILBERT - H. KOHLENBERGER - E. SALMANN [edd.], *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, Roma 21-23 maggio 1998, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1999, 21-23, qui 21).

2. La satisfactio di Anselmo d'Aosta

2.1. Ermeneutiche contrastanti

Analizzando i lavori dei specialisti anselmiani e della loro ricezione nelle varie opere offerte dal panorama teologico degli ultimi decenni, in particolare focalizzando l'attenzione alla cosiddetta *teoria della soddisfazione*, emergono due linee ermeneutiche contrastanti¹⁶. Una che potremmo chiamare 'negativa', ossia nella quale la *satisfactio* è colta in un'ottica in cui si riduce la portata teologica, a volte anche in modo rilevante, fino a vedervi solo una ripresentazione socio-culturale o giuridica del Medioevo, nella quale risulterebbe difficilmente integrabile il Dio-Amore della Rivelazione cristiana. Nell'altra ermeneutica, che potremmo definire 'positiva', invece, si sottolinea la piena legittimità teologica della *teoria della soddisfazione*, in cui la peculiarità di fondo viene colta nel libero amore di Dio per l'uomo, rivelando, quindi, un orizzonte soteriologico in armonia con l'eredità biblico-patristica.

Nel primo orizzonte, della *satisfactio* si pongono in evidenza le categorie proprie della società feudale (onore da restituire) o del mondo giuridico (debito da pagare). Per altri si sottolinea l'esclusivo ricorso a un metodo estremamente centrato nel rigore logico delle varie argomentazioni, facendo diventare la teoria della soddisfazione un'opera di logica filosofica anziché una riflessione teologica¹⁷. In quest'ottica 'negativa' i contributi di Felix Hammer e Hans Kessler¹⁸, oltre al già citato Gustaf Aulén, segnano un passaggio determinante che ha influenzato le successive letture negative¹⁹.

¹⁶ Per un'analisi dettagliata, soprattutto riferita ai specialisti di Anselmo, ma fino agli anni Ottanta del secolo scorso, cf. M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 344-393. Per un ampio *status quaestionis* recente, cf. N. ALBANESI, *Cur Deus homo: La logica della redenzione*. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury, PUG, Roma 2002, 14-80, di cui ho presentato una recensione in *Lateranum* 70 (2004/3) 585-588.

¹⁷ Una lettura esclusivamente razionale attribuita ad Anselmo è evidenziata soprattutto nel XIX secolo. Anche nel XX secolo vi sono diversi autori che colgono nell'opera di Anselmo solo la dimensione razionale-filosofica, cf. per esempio CH. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme. Ses principes, sa nature, son influence*, Alan, Paris 1920.

¹⁸ Cf. F. HAMMER, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Herder, Wien 1967; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Patmos, Düsseldorf 1970, 1971². L'interpretazione su Anselmo si trova alle pp. 83-165. Kessler ripropone, in altri lavori, ancora un orizzonte giuridico e riduttivo del *Cur Deus homo* (cf. H. KESSLER, *Redenzione/Soteriologia*, in P. EICHER [ed.], *Enciclopedia teologica* [or. ted. München 1984-1985], ed. it. a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 1989, 1990², 827-837, qui 831-832) anche se vi scorge una molto implicita intenzione di fondo positiva in cui emerge il dono libero di Gesù Cristo (cf. H. KESSLER, *Cristologia*, in TH. SCHNEIDER [ed.], *Nuovo Corso di Dogmatica* [or. ted. Düsseldorf 1992], ed. it. a cura di G. Canobbio - A. Maffei, I-II, Queriniana, Brescia 1995 I, 283-517, su Anselmo 420-423, qui 422).

¹⁹ Vi sono altre opere nella prima metà del XX secolo in cui si critica duramente la dottrina della soddisfazione (cf. per esempio H. RASHDALL, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, McMillan, London 1919, 355), ma il primo studio specifico sulla soteriologia anselmiana contemporaneo che segna l'inizio del dibattito sul *Cur*

Riprendo brevemente solo alcune considerazioni di Hammer, perché diventeranno le tematiche costanti della critica ‘negativa’, la quale si rifarà sempre, in modo esplicito o meno, agli argomenti di questo autore. Per Hammer la teoria della soddisfazione vicaria di Anselmo si rileva una prospettiva estremamente riduttiva della redenzione operata da Cristo, in quanto, partendo dal principio *aut poena aut satisfactio*, si giunge alle conseguenze secondo le quali Anselmo capovolgerebbe la priorità della misericordia sulla giustizia di Dio²⁰. Inoltre, ponendo l’accento sulla *satisfactio* da parte dell’uomo e non nel dono libero da parte di Dio, di fatto si obbliga Dio ad incarnarsi perché l’uomo non è in grado di *soddisfare* il proprio debito²¹. Infine, si ha una sorta di estrinsecismo del peccato in quanto sembra non tocchi Dio o l’uomo ma l’*ordo universi*²²: così la morte di Cristo non assume la dimensione della solidarietà con l’uomo peccatore, ma resta estrinseca e riduttiva poiché si coglie solamente come atto dovuto dal Figlio quale prestazione esteriore (estrinsecismo) per ottenere la *satisfactio* (riduzionismo)²³.

Nel secondo orizzonte, ‘positivo’, si assiste ad una rivalutazione dell’opera di Anselmo attraverso un’attenta ermeneutica dei testi con Karl Barth e, successivamente e in modo particolare, con Hans Urs von Balthasar.

Il contributo di Barth è centrato essenzialmente sul *Proslogion*²⁴. Il merito dell’importante teologo evangelico è soprattutto quello di aver definitivamente recuperato Anselmo alla teologia, superando la prospettiva del XIX secolo e dei primi decenni del XX, in cui gli scritti anselmiani erano prevalentemente letti in chiave filosofica. Barth, infatti, rileva che per Anselmo «nel *Cur Deus homo* e in tutti i suoi altri scritti [...] la Scrittura e il *Credo* non hanno smesso neppure un istante di essere presupposto e oggetto del suo pensiero»²⁵.

Un posto particolare, nella rivalutazione ‘positiva’ di Anselmo, merita Balthasar, per il quale l’anselmiana «dottrina della soddisfazione, non avrà in sé nulla di giuridico»²⁶, perché l’intervento

Deus homo, stimolato dall’interesse per Anselmo dopo la pubblicazione dell’edizione critica di Schmitt (1961), e che sembra aver condizionato la successiva lettura della teoria della soddisfazione, è quello, già citato, di Hammer.

²⁰ Cf. F. HAMMER, *Genugtuung und Heil*, 133.

²¹ Cf. *ibidem*, 136-137.

²² Cf. *ibidem*, 139-140.

²³ Cf. *ibidem*, 142-145.

²⁴ Il contributo di Barth più significativo su Anselmo è dato dal noto *fides quaerens intellectum* (cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms, Kaiser, München 1931. La prima traduzione italiana è presente in: K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, a cura di V. Vinay, Silva, Milano 1965, 1-255. Recentemente è stata pubblicata una nuova traduzione: K. BARTH, *Anselmo d’Aosta. Fides quaerens intellectum*. La prova dell’esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico, a cura di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2001, 43-238, di cui segnalo una mia recensione in *Lateranum* 70 (2004/2) 231-232.

²⁵ K. BARTH, *Anselmo d’Aosta*, a cura di M. Vergottini, 91.

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, in *Gloria*, II, *Stili ecclesiastici*, (or. ted. Einsiedeln 1962), Jaca Book, Milano 1971, 191-234, qui 225. Per un’analisi relativa alla riabilitazione di Anselmo operata da Balthasar, cf. G.W.

di Dio non risponde ad astratte esigenze di giustizia, ma dipende totalmente dall'amore libero (*sponte*), per l'uomo²⁷. In questa prospettiva *positiva*, pur con valutazioni e conclusioni diversificate, anche critiche, si pongono oggi la maggior parte dei teologi.

Sinteticamente, questi autori sottolineano che dal punto di vista della forma, la teoria della soddisfazione di Anselmo sembra esprimere, attraverso una terminologia giuridica e un linguaggio estremamente logico, un rapporto oggettivo e impersonale tra Creatore e creatura²⁸. Tuttavia, il contenuto dell'opera anselmiana propone una soteriologia che - all'interno della tematica della redenzione dal peccato - è caratterizzata dal profondo amore misericordioso di Dio per l'umanità in cui il Figlio ama infinitamente il Padre e si abbandona alla sua volontà fino a donare la propria vita sulla croce²⁹. In questi autori si sottolinea come la teoria della soddisfazione anselmiana sia stata abitualmente male intesa, perché si è posto in evidenza solo la forma giuridica e non il messaggio teologico che quella forma veicola³⁰.

OLSEN, *Hans Urs von Balthasar and the Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement*, in *The Scottish Journal of Theology* 34 (1981) 49-61; ID., *St. Anselm's Place in Hans Urs von Balthasar's history of Soteriology*, in P. GILBERT - H. KOHLENBERGER - E. SALMANN (edd.), *Cur Deus homo*, 823-835.

²⁷ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, 222. Tra Barth e Balthasar occorre citare un'opera degli anni Cinquanta favorevole ad un'interpretazione del *Cur Deus homo* e della teoria della soddisfazione in cui Anselmo non è influenzato, se non marginalmente, dall'ambiente culturale medievale (soprattutto dalla prospettiva del diritto) perché presenta una radice biblica: J. P. MCINTYRE, *St. Anselm and his Critics. A Re-interpretation of the Cur Deus Homo*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1954. Tuttavia si tratta di un'opera specifica su Anselmo che non avrà certo un influsso teologico paragonabile a quello di Balthasar.

²⁸ Cf. tra le opere teologiche degli anni '70 che influenzeranno le successive interpretazioni: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, (or. ted. München 1968), Queriniana, Brescia 1969, 183-185; W. KASPER, *Gesù il Cristo* (or. ted. Mainz 1974) Queriniana, Brescia 1975, 306-317; G. GRESHAKE, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in L. SCHEFFCZYK (ed.), *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 89-130; J. GALOT, *Gesù liberatore*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1978, 214-226; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente* (or. olandese Bloemendal 1974, 1976³), Queriniana, Brescia 1976, 602-604; oltre, dello stesso periodo, a: R. HAUBST, *Anselms Satisfaktionslehre eins und heute*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 80 (1971) 88-109, altro studio che sarà molto citato in seguito.

²⁹ Rilevato in particolare da, per restare alle opere teologiche 'classiche' degli anni '70 che poi influiranno la teologia successiva, M. FLICK M. - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*. Saggio di teologia sistematica, Queriniana, Brescia 1978, 133-137.

³⁰ Specificatamente su Anselmo cf. M. CORBIN, *La nouveauté de l'Incarnation*, in M. CORBIN - A. GALONNIER (edd.), *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Cerf, Paris 1988, 15-166; G. GADE, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Echter, Würzburg 1989. Per opere cristologiche, cf. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, I, 369-390; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 365-366; 874. Franco Giulio Brambilla non esita ad affermare «le buone intenzioni» di Anselmo «al di là delle forzature posteriori» (G. MANCA [ed.], *La redenzione nella morte di Gesù*, 303).

2.2. Il percorso di Anselmo

2.2.1. Una satisfactio descritta

Il percorso anselmiano³¹ noto come *teoria della sostituzione vicaria* o *della soddisfazione* è descritto in modo particolare in due opere: il *Cur Deus homo* e la *Meditatio redemptionis humanae*. Dall'analisi dei passi paralleli si nota come la *Meditatio redemptionis humanae* riprenda le tematiche del *Cur Deus homo*, pur saltandone alcune³², evidenziandone gli argomenti essenziali. La *Meditatio*, allora, si presenta come una sintesi del *Cur Deus homo*, e il punto centrale per entrambi gli scritti è dato dalla *satisfactio* del Dio-uomo. La differenza è situata nella prospettiva delle due opere: nel *Cur Deus homo* il dialogo con i non-credenti in Cristo determina che le premesse, da cui si articola l'argomentazione, non comprendano tutto il patrimonio della fede (*fides quae*), ma solo ciò che è accettato anche da ebrei e musulmani. Nella *Meditatio*, invece, le verità di fede sono accolte integralmente come fondamento della riflessione. Questo determina che dell'incarnazione e della redenzione di Cristo nel *Cur Deus homo* si prescinda (*Remoto Christo*) mentre nella *Meditatio* costituiscono un 'dato' presupposto³³.

Insomma, la *Meditatio* 'descrive' la *satisfactio* avendo il mistero di Cristo come dato costitutivo (*fides*). Invece il *Cur Deus homo* 'argomenta' la *satisfactio* astruendo da Cristo (*Remoto Christo*) per provarla *sola ratione*.

Come descrizione sintetica della *satisfactio* presente nella *Meditatio redemptionis humanae* ne propongo il paragrafo 9:

«L'umana natura da sola non aveva questo [rendere a Dio l'onore], e senza la dovuta soddisfazione non poteva venir riconciliata (*nec sine debita satisfactionem reconciliari poterat*). Perché la giustizia divina non lasciasse il peccato come un disordine, nel suo regno, venne in soccorso la bontà di Dio [...]»³⁴.

³¹ Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dell'edizione critica dello Schmitt, indicata con S. Il numero romano che segue è il volume, i numeri arabi indicano, rispettivamente, le pagine e le righe da cui è tratta la citazione. Com'è noto dell'edizione critica di Schmitt si può citare indifferentemente l'edizione originale in 6 volumi (1946-1961) o la riproduzione anastatica per la Friedrich Frommann Verlag (Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 1984²) nella quale sono stati riuniti in due tomi i precedenti 6 volumi (I tomo comprende i volumi 1-2; II tomo i volumi 3-6) lasciando invariata la numerazione delle pagine. Il numero romano delle citazioni che seguono, quindi, si riferisce al volume originale non al tomo anastatico.

³² Le tematiche omesse dalla *Meditatio* sono: Le obiezioni e le discussioni con gli infedeli (ebrei); Le discussioni relative all'onore di Dio violato e alla restituzione di tale onore da parte dell'uomo; L'ampia parentesi sulla sostituzione degli angeli caduti; La necessità della redenzione di Cristo; Il destino dell'uomo alla vita beata; Le circostanze particolari dell'Incarnazione; L'impossibilità della riconciliazione del diavolo; La redenzione dei carnefici del Dio-uomo e dei progenitori.

³³ Per un'analisi del confronto tra *Cur Deus homo* e *Meditatio redemptionis humanae* segnalo un contributo datato ma valido, scritto dal curatore della edizione critica dell'*opera omnia* di Anselmo, sopra citata: F.S. SCHMITT, *La meditatio redemptionis humanae di S. Anselmo in relazione al Cur Deus Homo*, in *Benedictina* 9 (1955) 197-213.

³⁴ «Quod quoniam humana natura sola non habebat [reddere Deo pro onore] nec sine debita satisfactionem reconciliari poterat, ne iustitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret: subvenit bonitas Dei [...]»

2.2.2. Una satisfactio argomentata

2.2.2.1. L'impostazione logico-giuridica astraendo da Cristo

È nel *Cur Deus homo* che Anselmo d'Aosta argomenta e approfondisce la teoria della soddisfazione vicaria. La soteriologia è indagata da Anselmo anche nel *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*³⁵. Mentre il *Cur Deus homo* focalizza l'aspetto oggettivo della redenzione operata dal Dio-uomo, il *De Concordia* rileva la dimensione soggettiva della salvezza, in cui viene considerata l'applicazione dei meriti di Cristo a ciascun credente³⁶. Concentro l'attenzione al *Cur Deus homo* non solo per l'importanza che ha avuto lungo la storia della teologia, ma perché la *satisfactio* si pone nella dimensione oggettiva della soteriologia, in quanto uno solo (il Dio-uomo) oggettivamente 'paga' per tutti.

La *Praefatio* del *Cur Deus homo* ci pone subito l'orizzonte metodologico e il piano dell'opera da cui si coglie la prospettiva della *satisfactio*:

«Il primo libro contiene le obiezioni in base alle quali gli infedeli rigettano la fede cristiana credendola contraria alla ragione, e le risposte dei fedeli. Inoltre prescindendo da Cristo e supponendo che non sia mai esistito, *mostra con ragioni necessarie* [dimostra con ragioni apodittiche] che, senza di lui, la salvezza dell'umanità è impossibile. [...] Il secondo libro, supponendo che di Cristo non si sappia nulla, prova con argomenti evidenti e veri che la natura umana è stata creata affinché tutto l'uomo – cioè anima e corpo – un giorno goda della beata immortalità. *Mostra* [Dimostra] poi che questo fine è all'uomo necessario, in quanto fu creato proprio in vista di esso, ma che può venir realizzato solo per opera dell'Uomo-Dio, e tutto quello che crediamo del Cristo deve necessariamente avvenire»³⁷.

(*Meditatio redemptionis humanae*, § 9: S. III, 87, 82-84). La traduzione italiana citata è presente nell'*opera omnia* bilingue, ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e meditazioni*. Introduzioni di B. Ward - I. Biffi - A. Granada. Analisi e commento delle singole *Orazioni e Meditazioni* di C. Marabelli. Traduzione di G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997, 476-477.

³⁵ Il testo critico si trova in S. II, 244-288. Si tratta dell'ultima opera di Anselmo (1107-1108).

³⁶ L'orizzonte, come afferma il titolo stesso dell'opera, è quello dell'indagine di come si armonizzi (*concordia*) la prescienza, la predestinazione e la grazia di Dio con il libero arbitrio dell'uomo. In definitiva coglie il valore dell'*esercizio* del libero arbitrio (*de libero arbitrio*) da parte dell'uomo nella storia, a differenza del *De libertate arbitrii* in cui Anselmo ha posto in evidenza il valore della *libertas arbitrii* che è la *capacità* di esercizio della libertà come dato naturale e metafisico originario dell'uomo. Per un approfondimento e un confronto tra i due testi di Anselmo, il *De libertate arbitrii* e il *De concordia*, cf. A. ORAZZO, *Analogia libertatis*. La libertà tra metafisica e storia in sant'Anselmo, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

³⁷ Cumer, 64; «Quorum [duos libellos] prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putat illam repugnare respicientium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere» (*Cur Deus homo* "Praefatio": S. II, 42, 9 - 43, 3). La traduzione italiana del *Cur Deus homo* è tratta dall'unica ancora esistente: ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo*. Introduzione, traduzione e note di D. CUMER, Paoline, Alba 1966 e viene notata Cumer, seguita dal numero delle pagine. Quando mi discosto dalla traduzione indico il mio testo in corsivo e quello del traduttore tra parentesi quadre. Del *Cur Deus homo* sono in preparazione nuove (e necessarie) traduzioni curate

L'orizzonte metodologico è quello dell'astrazione di Cristo (*remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo*) per poi provarne la necessità in ordine alla realizzazione della salvezza dell'uomo (*probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo*).

Nel dialogo tra Anselmo e il suo discepolo, Bosone, su cui si basa tutto questo scritto anselmiano, viene precisata e applicata l'impostazione metodologica enunciata nella *Praefatio*.

Una delle prime obiezioni che l'interlocutore presenta al suo maestro è quella classica:

«come si potrà trovare giusto e ragionevole che Dio tratti, o permetta che venga trattato così quell'uomo che il Padre chiamò Figlio diletto [...] e che il Figlio identificò con se stesso? Che giustizia è condannare a morte il più giusto degli uomini in luogo del peccatore?»³⁸.

La conclusione logica diviene l'obiezione formulata costantemente in tutta la storia del cristianesimo: come si può affermare che Dio è onnipotente se non poté salvare i peccatori se non attraverso la condanna dell'innocente; oppure, come si può affermare che Dio è sapiente e giusto se pur potendo salvare i peccatori, perché onnipotente, tuttavia non volle?

Nel dialogo con il suo discepolo in un primo tempo (capitoli 1-10 del Primo libro) Anselmo *descrive ma non prova* la libertà del Figlio (*sponte*) di fronte alla croce. Siamo di fronte a una prospettiva metodologica simile alla *Meditatio redemptionis humanae*. Di questa descrizione Bosone non ne accoglie le conclusioni, proprio perché non sono *argomentate* ma semplicemente *descritte* se non attraverso l'utilizzo della sacra Scrittura. Per il discepolo, infatti, affinché l'argomentazione del maestro sia valida, occorre che venga *mostrata* quella morte in croce attraverso la *ratio* e la *necessitas*³⁹, ossia non solo attraverso un pensiero che derivi e che sia coerente al dato biblico, ma mediante una riflessione (*ratio*) che derivi e sia coerente a un percorso segnato rigorosamente da argomentazioni dettate dalla logica (*necessitas*). Il discepolo di Anselmo alla fine del Primo libro, inoltre, in un punto di svolta dell'opera, prima di iniziare il Secondo libro del *Cur Deus homo*, sottolineerà che non intende porre la *ratio* come base della *fides*, dissipando i dubbi attraverso una *dimostrazione* razionale, ma *mostrare* (*ostendere*) con la *ratio* la certezza che deriva dalla *fides*⁴⁰.

una da Giacobbe Elia e Giancarlo Marchetti (Università di Perugia) e l'altra da Antonio Orazio (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. S. Luigi, Napoli). Segnalo che durante la correzione delle bozze del presente lavoro è stata pubblicata la nuovissima edizione curata da Antonio Orazio (Città Nuova - Fonti medievali, 27). Non ho potuto tenerne conto, ma rilevo che le varianti che ho indicato alla traduzione di Cumer, sono sostanzialmente concordi con la versione di Orazio.

³⁸ Cumer 87-88; «[...] quomodo iustum aut rationabile probari poterit, quia Deus hominem illum, quem Pater Filium suum dilectum [...] vocavit et quem Filius se ipsum fecit, sic tractavit aut tractari permisit? Quae autem iustitia est hominem omnium iustissimum morti tradere pro peccatore?» (*Cur Deus homo* I, 8: S. II, 60, 2-6).

³⁹ «mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit» (*Cur Deus homo* I, 10: S. II, 66, 19-20).

⁴⁰ «Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem» (*Cur Deus homo* I, 25: S. II, 96, 6-7).

L'impostazione metodologica di Anselmo, a seguito delle osservazioni critiche del discepolo, assume ora come premessa fondamentale l'astrazione assoluta dall'evento di Cristo (*remoto Christo*) ulteriormente specificata e riferita a tutto l'evento cristologico, in una duplice prospettiva in quanto riguarda l'incarnazione di Dio (*Dei incarnationem*) e a ciò che diciamo di quell'uomo (*quae de illo dicimus homine*)⁴¹, ossia, potremmo dire, della cristologia sia *dall'alto* (*Dei incarnationem*), sia *dal basso* (*assumpto homine*). Senza entrare nelle osservazioni di carattere metodologico relative al senso dell'espressione anselmiana *remoto Christo*, e sui destinatari dell'opera che ne orientano tale impostazione metodologica, basti qui ricordare che si tratta di un'astrazione che si potrebbe chiamare *logica* e non *ontologica*, nel senso che il nostro autore intende ignorare completamente l'evento cristologico come previa ipotesi di lavoro, quindi sul piano delle premesse logiche, ma non in riferimento alla personale adesione di fede a Cristo (*fides qua*)⁴².

Guardando più da vicino l'articolazione del percorso anselmiano, il nostro autore, schematicamente, propone un'argomentazione in due momenti: il primo antropologico e il secondo cristologico.

Nel primo momento possiamo individuare due sezioni: una antropologico-analitica e una sintetica. In quella analitica (capitoli 11-25 del Primo libro) Anselmo analizza la condizione dell'umanità peccatrice davanti a Dio. L'aspirazione naturale dell'uomo alla beatitudine (*beatitudo*) trova nel peccato - paragonato a un furto (*rapere, auferre*) - il limite invalicabile che impedisce, alla radice, la realizzazione di quell'aspirazione. Il peccato è un'ingiuria con cui si offende Dio (*iniuriam et contumeliam*) che altera l'ordine (*ordo*) dell'universo voluto da Dio stesso, e solo Dio può ricostituire quell'ordine. L'uomo dovrebbe restituire (*reddere*) a Dio ciò che gli ha tolto (*debitum*) e così ristabilire il suo onore (*honor*). Astraendo da Cristo logicamente (*remoto Christo*), il duplice problema dell'aspirazione alla beatitudine intrinsecamente legata all'umanità, come suo fine voluto da Dio, ma irrealizzabile, e la ricostituzione dell'ordine dell'universo, non trova soluzione. È da questa analisi che conduce a un vicolo chiuso che il nostro Autore propone, logicamente, l'ipotesi della salvezza in Cristo (cap. 25 del Primo libro). Nella sezione antropologico-sintetica (capitoli 1-5 del Secondo libro) Anselmo ricorda la destinazione umana alla beatitudine e, da un lato, come il peccato dell'uomo abbia reso impossibile questo piano divino originario, dall'altro, come Dio stesso non lascerà che il suo piano non si realizzi.

⁴¹ «Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem [...]» (*Cur Deus homo* I, 10: S. II, 67, 12-13).

⁴² Per il metodo di Anselmo nel *Cur Deus homo* rinvio a R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo l'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Lateran University Press, Roma 2002, 213-246. Queste premesse metodologiche giustificano in Anselmo la presenza di una *mistica cristiana* senza Cristo, perché si tratterebbe di un'assenza solo ipotetica e logica, cf. R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta: una mistica senza Cristo?*, in *Filosofia e teologia* 20 (2006/2) 366-384.

Anche nel secondo momento possiamo individuare due sezioni: cristologica e soteriologica. Nella prima sezione del secondo momento (capitolo 6-13 del Secondo libro) Anselmo coglie con quale modalità Dio potrà realizzare la beatitudine per l'uomo e al tempo stesso mantenere le esigenze della giustizia (*iustitia*) per le quali si invoca una *soddisfazione* proporzionale al peccato (*satisfactio*). L'opera del Dio-uomo (*Deus-homo*) sarà la *soddisfazione perfetta richiesta*. Nella seconda sezione (capitoli 14-21 del Secondo libro) il nostro autore descrive gli effetti della morte redentrice del Dio-uomo. Si tratta della soteriologia o dell'antropologia colta nell'orizzonte di Cristo, che ci contrappone all'antropologia senza Cristo del primo momento.

Alla conclusione dell'opera, Anselmo ribadisce che la verità della dottrina cristiana è fondata sulla totalità della Scrittura, e quanto detto sul perché del Dio-uomo - *cur Deus homo* appunto - attraverso un'impostazione di *sola ratio*, corrisponde a quanto la *fides* rivela su Cristo, Verbo incarnato (cap. 22 del Secondo libro).

La struttura complessiva dell'argomentazione - oltre al metodo teologico di astrazione dall'evento di Cristo (*remoto Christo*), di cui si è detto - rivela un sistema logico stringente (*ratio necessaria*), come in tutti i trattati dell'autore. Inoltre, il lessico utilizzato da Anselmo fa costante riferimento ad una terminologia giuridica (*iustitia, reddere, debitum*) di sapore feudale (*honor, ordo, iniuriam, contumeliam*) come hanno posto ben in risalto le varie ermeneutiche 'negative', viste sopra. Già da queste brevi considerazioni la teoria della soddisfazione di Anselmo si rivelerebbe troppo debitrice di coordinate culturali che sono appartenute al contesto storico dell'autore, ma che sono lontanissime dalla *mens* attuale e quindi non più utilizzabili, se non come puro dato che appartiene alla storia della teologia.

2.2.2.2. Il contenuto teologico

Subito dal capitolo 11 del Primo libro, Anselmo annota cosa intenda per soddisfazione (*satisfactio*) ossia è ciò che il peccatore deve dare a Dio: l'onore che gli ha tolto⁴³. Il peccato, in definitiva, è assimilato ad un furto⁴⁴, ed è il peccato, sempre in questo capitolo 11, che chiarisce cosa significhi l'onore che si deve a Dio:

⁴³ «Sit ergo debet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere; et haec satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere» (*Cur Deus homo* I, 11: S. II, 68, 29 - 69, 1).

⁴⁴ «Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa» (*Cur Deus homo* I, 11: S. II, 68, 19-22). I verbi associati a «peccator» sono spesso: «rapere» (rapire, trascinare, sottrarre, portar via) e «auferre» (togliere, eliminare, portar via), cf. *Cur Deus homo* I, 14; I, 25.

«Peccare non è altro che non dare a Dio quello che gli è dovuto ossia tutta la volontà della creatura ragionevole deve essere sottomessa alla volontà di Dio»⁴⁵.

Il debito (*debitum*), allora, dovuto a Dio è il dovere (*debere*) che tutta la volontà (*omnis voluntas*) sia sottomessa (*subiecta*) alla volontà di Dio (*voluntati Dei*).

Anselmo, inoltre, precisa che la soddisfazione non consiste nella semplice restituzione di ciò che fu tolto (*reddere quod ablatum est*), ma dovrà anche riparare all'oltraggio (*contumelia*) per cui si dovrà restituire di più di quanto fu tolto (*plus debet reddere quam abstulit*)⁴⁶. Che la soddisfazione consista in un restituire di più (*plus debet reddere*) sarà ripreso nuovamente da Anselmo nello stesso Primo libro del *Cur Deus homo* - «non soddisfi finché non dai una cosa più grande»⁴⁷ - e, come vedremo tra poco, anche nel Secondo libro in cui Anselmo - dopo aver considerato le condizioni attraverso le quali l'uomo può raggiungere la beatitudine, ossia la giustizia in cui fu creato (capitolo 1) e la grazia come dono di Dio (capitolo 4) offertogli liberamente (capitolo 5) - analizza le modalità con cui il peccato dell'uomo viene riparato attraverso il Dio-uomo. Pertanto Anselmo nel Primo libro sottolinea che la soddisfazione, che deve dare l'uomo come riparazione del peccato, esige non solo una *restituzione* di ciò che fu tolto ma anche un'aggiunta per riparare l'offesa⁴⁸. Ora, nel Secondo libro, egli esplicita che «questo non può essere realizzato se non si trova chi paga a Dio per il peccato dell'uomo un prezzo più grande di tutto ciò che esiste all'infuori di Dio» e questo è «se non Dio stesso»⁴⁹. Per cui la soddisfazione deve essere data da Dio ma, al tempo stesso, deve essere fatta dall'uomo perché è l'uomo che deve soddisfare. Diversamente da come talvolta si è detto - ossia che Anselmo afferma la necessità della soddisfazione da parte dell'uomo per ribadire l'integra natura umana del Verbo incarnato e riproporre così la dottrina dei Concili e dei Padri⁵⁰ - il nostro

⁴⁵ Cumer 103-104; «Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum [...]. Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei» (*Cur Deus homo* I, 11: S. II, 68, 10-12).

⁴⁶ «Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit» (*Cur Deus homo* I, 11: S. II, 68, 22-23).

⁴⁷ Cumer 144; «Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius» (*Cur Deus homo* I, 21: S. II, 89, 27).

⁴⁸ Cf. *Cur Deus homo* I, 11; 21.

⁴⁹ Cumer 171; «Hoc autem fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter Deum est. [...] nisi Deus» (*Cur Deus homo* II, 6: S. II, 101, 3-4.12).

⁵⁰ Cf. ANSELME DE CANTERBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Texte latin. Introduction, bibliographie, traduction et notes de R. Roques, Cerf, Paris 1963, 362, nota 2. Nonostante sia datata, questa edizione del *Cur Deus homo*, pubblicata nella collana *Sources chrétiennes*, rimane tra le più importanti per la ricchezza e la profondità dell'introduzione e delle osservazioni al testo, anche se non tutto è sempre condivisibile, come nel caso notato sopra. Tuttavia rilevo che quanto affermato da Roques corrisponde alla sua impostazione di ciò che egli chiama, molto opportunamente, metodo assiomatico-deduttivo, ossia un percorso argomentativo nel quale l'inizio è offerto da alcuni dati accolti come certi (assiomi) da cui vengono dedotti i dati successivi attraverso la *ratio*. Nella prospettiva di Roques, allora, trovandoci nel Secondo libro del *Cur Deus homo*, gli interlocutori a cui si rivolge Anselmo sono soprattutto i cristiani, per i quali gli *assiomi* da cui fondare le *deduzioni* sono il dato di fede, ossia i Concilii e i Padri, da qui la consequenziale conclusione di Roques citata. Il mio rilievo non obbietta nulla alle osservazioni di Roques sopra menzionate. Ritengo, tuttavia, che Anselmo mantenga un

autore pone l'uomo come colui che deve soddisfare perché è lui che ha rubato a Dio il suo onore, come visto.

Anselmo conclude l'argomentazione con una considerazione importante:

«Se quindi, come è evidente, la città superna deve necessariamente essere completata con degli uomini e questo non può accadere se prima non avviene la soddisfazione anzidetta, che può essere compiuta soltanto da Dio e che soltanto l'uomo è tenuto a dare, è necessario che la faccia un Dio-uomo»⁵¹.

La figura di Cristo appare così come quella di colui che solo può identificarsi con *le condizioni poste a-priori* per la soddisfazione dei peccati. Da ciò si sviluppa una prospettiva soteriologica in cui, attraverso un'articolazione razionale, si evidenziano le condizioni e la modalità attraverso le quali si realizza la soddisfazione di Cristo. L'orizzonte soteriologico risulta quindi estremamente importante, perché è all'interno di esso che Anselmo sviluppa tutta la propria argomentazione e costituisce la base su cui fondare la necessità dell'Incarnazione, perché solo un Dio-uomo potrà pagare il prezzo «più grande di tutto ciò che esiste tranne Dio», come appena visto. Insomma, dall'argomentazione di Anselmo emerge che senza Cristo non è possibile la salvezza dell'umanità, perché è il peccato che impedisce all'uomo di raggiungere la beatitudine⁵². Una volta posta la necessità della salvezza (piano di Dio) e dell'impossibilità della soddisfazione (onore da restituire) da parte dell'uomo, non resta che accogliere la necessità del Dio-Uomo per rendere possibili entrambe. Da ultimo, Anselmo verifica che quanto la fede ci propone sull'evento di Cristo, corrisponde al Dio-Uomo emerso precedentemente come conclusione logica del percorso.

Vi sono molte altre considerazioni all'interno del percorso soteriologico anselmiano, in particolare, tra le altre, l'osservazione che se Dio rimettesse il debito con un atto di sola misericordia non verrebbe ristabilito l'ordine turbato dal peccato dell'uomo⁵³. Una tematica significativa è data dai cosiddetti diritti del demonio, di matrice patristica, di cui Anselmo, però, sottolinea l'inesistenza, determinando una novità e una svolta nella riflessione

orizzonte a vari livelli compresenti dei quali, pur focalizzandone uno, non lo assolutizza escludendo gli altri che rimangono nello sfondo. Nel caso specifico l'elemento focalizzato è l'integrità della natura umana del Dio-uomo come ci viene offerta dalla dottrina della Chiesa, ma questo non annulla la necessità di tale integrità nel piano logico di Anselmo in ordine alla soddisfazione dell'uomo, il solo che deve 'pagare' a Dio il debito.

⁵¹ Cumer 172; «Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat Deus-homo» (*Cur Deus homo* II,6: S. II, 101, 16-19).

⁵² La beatitudine come fine dell'uomo è uno dei presupposti fondamentali nel *Cur Deus homo*, cf. *Praefatio* soprattutto S. II, 42, 15-16; *Cur Deus homo* I, 9 soprattutto S. II, 61, 29-30; *Cur Deus homo* I, 10 soprattutto S. II, 67, 12-16. Cf. anche *CDH* I, 19 soprattutto S. 86, 13.

⁵³ Cf. *Cur Deus homo* I, 12.

teologica⁵⁴. L'orizzonte fondamentale che Anselmo descrive è dato, comunque, dall'ampiezza della *satisfactio*, in cui evidenzia l'assoluta impossibilità dell'uomo a realizzarla, dato il forte squilibrio esistente tra Creatore e creatura, tra grandezza dell'offeso e piccolezza dell'offensore.

3. Per una rilettura della *satisfactio* di Anselmo d'Aosta

La prospettiva che emerge dallo schema soteriologico anselmiano, rafforzato da una rigorosa concatenazione logica e veicolato da un vocabolario giuridico, conduce ad evidenziare il carattere amartiologico della soddisfazione, vista in funzione del peccato.

Da un'analisi più dettagliata è possibile individuare una lettura a più livelli del testo anselmiano, sia in riferimento all'*intellectus*, sia alla cristologia, come ho rilevato altrove e che qui riprendo schematicamente⁵⁵:

Il primo livello è dato dal rapporto tra l'*intellectus* e la *fides* nel suo contenuto oggettivo (*fides quae*). L'*intellectus* diventa *ratio necessaria* (indagine logica). A questo livello la fede è un semplice 'dato', perché ciò che costituisce la *ratio* è la *dialectica* (logica) di cui Anselmo è stato maestro nella scuola di Bec.

Il secondo livello pone in rapporto l'*intellectus* con il valore soggettivo della fede (*fides qua*) ed è ciò che potremmo chiamare *ratio contemplationis* (teologia sapienziale). A questo livello la *ratio* chiede l'adesione alla fede (*fides qua*) da parte del soggetto, che crede, ma non necessariamente tutto ciò a cui si crede deve costituire il punto di partenza della riflessione logica sulla fede (*ratio necessaria*). Per questo Anselmo può dire di non considerare la Scrittura o lo stesso Cristo, perché si tratta dell'astrazione logica ma non ontologica.

Il terzo livello pone l'*intellectus* in rapporto con la *Veritas*, determinando così la *visio* (*ratio veritatis*). A questo livello l'*intellectus* si pone in rapporto con il compimento della *fides*, ossia con la *species*. Si tratta del credente che vive intensamente l'esperienza della fede nell'appartenenza a Cristo e la *ratio*, nell'accostarsi alla *Veritas*, diventa mistica ed escatologica.

Da questa pluralità di orizzonti dell'*intellectus* si determina una cristologia triprospettica, che riassumo sinteticamente:

⁵⁴ Dei diritti del demonio ne parla Agostino: «Non potentia, sed iustitia eruendus homo fuit a diaboli potestate» (*De Trinitate*, XIII, 13: PL 42, 1026-1027). Anselmo confuta questa teoria in *Cur Deus homo* I, 7; II, 19.

⁵⁵ Ho proposto più distesamente i tre livelli in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, 249-287.

1. Qualora l'*intellectus* fosse appiattito alla *ratio*, come per i non credenti, la cristologia che ne emergerebbe sarebbe segnata dalla necessità obbligatoria, per cui Cristo fu costretto a morire, il Padre volle la soddisfazione cruenta del Figlio, perché il peccato dell'uomo esige questa giustizia la quale si realizza solo quando la colpa è vendicata mediante la pena. Siamo insomma in un ordine di assoluto giuridismo, a cui Dio stesso sembra piegarsi (cf. *Cur Deus homo* I, 8).

2. Se l'*intellectus* si pone nell'orizzonte dell'*experimentum*, allora l'*intellectus* stesso diventerà *contemplatio*, per cui nell'evento cristologico della croce potrà scorgere l'attrazione della volontà umana di Cristo con cui egli ha voluto compiere la volontà del Padre (cf. *Cur Deus homo* I, 10), e nell'immutabilità del suo onore saprà leggervi la permanente gloria di Dio.

3. Infine, se l'*intellectus* saprà lasciarsi aderire all'*experimentum* in una dimensione in cui lo colloca ad essere *plenus Deus*, allora l'*intellectus* stesso diventerà *visio* e potrà così percepire nella morte in croce di Cristo il compimento del suo libero amore per noi, in cui spontaneamente (*sponte*) ha aderito alla volontà del Padre. L'*intellectus*, allora, potrà vedere nell'assoluta necessità della croce, l'immutabilità della volontà di Dio, con cui liberamente ci ha salvati (cf. *Cur Deus homo* II, 10).

L'indagine sul rapporto tra la *ratio* e la *fides* ha portato a individuare un triplice livello di lettura e, di conseguenza, ad una cristologia triprospettica. È possibile ipotizzare, quindi, e rileggere la teoria della soddisfazione di Anselmo ad una pluralità di livelli.

Se guardiamo la *satisfactio* nella sua integralità, essa si colloca nel rapporto tra Dio e l'uomo, tra il piano di Dio e la beatitudine dell'uomo, come realizzazione di quel piano.

Come si è già rilevato, dal capitolo 11 del Primo libro, Anselmo sottolinea che per *satisfactio* intende ciò che il peccatore deve dare a Dio, ossia l'onore che gli ha tolto (*honorem Deo quem rapuit solvere*), ed è dovere (*debere*) che tutta la volontà (*omnis voluntas*) della creatura razionale sia sottomessa alla volontà di Dio (*voluntati Dei*). Inoltre, Anselmo precisa che:

«È questa la giustizia, ossia la rettitudine della volontà. [...] In ciò consiste l'onore unico e totale che dobbiamo a Dio e che egli esige da noi»⁵⁶.

Pertanto l'onore (*honor*) che si deve (*debemus*) a Dio equivale alla giustizia (*iustitia*) ed è la rettitudine della volontà (*rectitudo voluntatis*). Nella prospettiva anselmiana la *rectitudo* è colta particolarmente in rapporto alla verità ed indica *ciò che è come deve essere*⁵⁷. Riferita alla volontà,

⁵⁶ Cumer 104; «Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, [...]. Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et a nobis exigit Deus» (*Cur Deus homo* I, 11: S. II, 68, 15-17).

⁵⁷ Per una completa analisi del significato di *rectitudo* in Anselmo, cf. J. POUCHET, *La 'rectitudo' chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu, Etudes augustinienes*, Paris 1964, in cui, per una sintesi, cf. pp. 13-15; 55; 64; 66-67; 91; 201-203; 243-246.

essa è *retta quando vuole ciò che deve*⁵⁸. Per cui rendere a Dio l'onore *dovuto* è avere una volontà che vuole ciò che *deve* volere. Siamo di fronte a una sorta di metafisica del *debere*⁵⁹. Inoltre, la creatura razionale (*rationalis natura*) può «capire ciò che deve (*intelligere quid debeat*)» e «quando vuole (*vult*) ciò che deve, onora Dio; non perché gli dia qualcosa (*aliquid*) ma perché spontaneamente (*sponte*) si sottomette al suo volere»⁶⁰. L'onore di Dio, quindi, non consiste solo nel dargli ciò che gli si deve, ma nel *voler* (*vult*) dargli ciò che gli si deve.

Da queste brevi considerazioni si nota come il vocabolario giuridico e feudale, di cui si è detto, in realtà proponga una valenza semantica antropologica articolata, riferibile alla conoscenza (*intelligere*) e alla volontà (*voluntas*) del soggetto il quale agisce (*vult, subdit*) spontaneamente (*sponte*) in uno sfondo metafisico (*debere*).

Si tenga presente, inoltre, che già nel *Monologion* Anselmo rileva che «Nulla è più vero del fatto che ogni anima razionale (*omnis anima rationalis*) se, come deve (*debet*), s'impegna nel desiderare, amandola, la somma beatitudine (*studeat amando desiderare summam beatitudinem*), un giorno la raggiungerà»⁶¹. Quindi il *dovere* di ogni creatura razionale (orizzonte metafisico) si esprime nell'impegno personale (*studeat*) in cui il desiderio e l'amore (*amando desiderare*) diventano le due coordinate fondamentali con cui il soggetto si pone in rapporto alla somma beatitudine. Qui si pongono le basi dell'umanesimo anselmiano in cui l'uomo è visto nella sua integralità, descritta non solo nella valenza metafisica caratterizzata dal *debere*, ma anche nella dimensione conoscitivo-operativa (*studeat*) e volitivo-affettiva (*amando desiderare*).

Un'altra tematica di impostazione giuridica medievale è data dall'*ordo*⁶². Voluto da Dio ma alterato dal peccato dell'uomo⁶³, l'*ordo universi* viene ristabilito da Dio stesso attraverso l'opera dell'incarnazione. Anselmo lega la salvaguardia dell'onore di Dio (*honorem illius servat*) e l'ordine dell'universo (*rerum dispositione*) quali frutti dell'azione divina, che è la

⁵⁸ Cf. ANSELMO, *De Veritate*, IV: S. I, 180, 21 - 181, 9.

⁵⁹ Per alcuni aspetti della metafisica del *debere* in Anselmo, in particolare in rapporto alla *ratio* e alla *revelatio*, cf. R. NARDIN, *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*, in *PATH 5* (2006/2) 341-363, soprattutto 356-360.

⁶⁰ Cumer 114-115; «[...] et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius volutati [...] subdit» (*Cur Deus homo* I, 15: S. II, 73, 2-4).

⁶¹ «Nihil ergo verius, quam quod omnis anima «rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat» (*Monologion*, 70: S. I, 80, 29-31). Il testo italiano è tratto da: ANSELMO, *Monologio e Proslogio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di I. SCIUTO, Bompiani, Milano 2002, 207.

⁶² Per l'*ordo*, con particolare riferimento al *Cur Deus homo*, cf. L. CATALANI, *Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 71 (2004) 7-33.

⁶³ Cf. *Cur Deus homo* I, 15 soprattutto S. II, 73, 6-9.

suprema giustizia (*iustitia*), ma è anche Dio stesso (*quae non est aliud quam ipse Deus*)⁶⁴. L'*honor*, la *iustitia*, l'*ordo* si rivelano portatrici di un significativo e denso orizzonte teologico (*ipse Deus*) e non semplici espressioni di un linguaggio medievale con cui sono veicolate delle concezioni giuridiche. Inoltre, rispettare l'*ordo* è un impegno della creatura (*sibi praeceptum ordinem*) la quale in questo modo obbedisce e onora Dio (*Deo oboedire et eum honorare*)⁶⁵. Viene confermato, così, il legame non solo tra l'*honor Dei* e il soggetto, visto sopra, ma anche tra l'*ordo universi* e il soggetto (*creatura*).

La soddisfazione, allora, chiama in causa anche una dimensione antropologica *volontaria* dell'agire del soggetto, perché la *satisfactio* viene descritta da Anselmo come spontanea soluzione del debito (*debiti solutione spontanea*), senza la quale, certissimamente (*certissime*) «né Dio può lasciare il peccato impunito, né il peccatore può raggiungere la beatitudine; sia pure quella che aveva prima di peccare»⁶⁶.

Occorre precisare, inoltre, non solo che la *ratio* di cui parla Anselmo non si limita all'indagine logica - come evidenziato nella triplice prospettiva dell'orizzonte dell'*intellectus* a cui ho fatto riferimento precedentemente - ma anche che la stessa conoscenza non è riducibile alla *sola ratio*, in quanto qualunque cosa (*quidquid*) l'uomo possa dire (*dicere possit*) permangono delle ragioni più alte (*altiores*) che restano nascoste (*latere*)⁶⁷. Vi sono, poi, delle realtà oggetto della conoscenza dell'uomo, le quali, pur non rimanendo nascoste, tuttavia si collocano al di là della *ratio*, in una dimensione esperienziale. Infatti, Anselmo rileva che i motivi per i quali il Dio-uomo è in tutto uguale a noi eccetto il peccato «si manifestano da soli con maggiore chiarezza e facilità nella sua vita e nelle sue opere di quanto avrebbe potuto manifestarli la ragione prima dell'esperienza»⁶⁸. Insomma, più importante della *ratio* è l'*experimentum* attraverso il quale cogliere con più facilità e chiarezza (*facilius et clarius*) l'identità del Dio-uomo, ossia, nel caso specifico, che è simile a noi fuorché nel peccato. L'identità cristologica è resa manifesta (*patet*) nella sua vita e nelle sue opere (*in eius vita et operibus*), per cui l'*experimentum* dovrà spingersi fino al contatto con Cristo, vita ed

⁶⁴ «Item. Si Deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse Deus» (*Cur Deus homo* I, 13: S. II, 71, 15-17).

⁶⁵ Cumer 114; «[...] quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur» (*Cur Deus homo* I, 15: S. II, 72, 31 - 73, 2).

⁶⁶ Cumer 136; «Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire» (*Cur Deus homo* I, 19: S. II, 85, 28-31).

⁶⁷ «Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes» (*Cur Deus homo* I, 2: S. II, 50, 12-13).

⁶⁸ Cumer 191; «[...] quae facilius et clarius per se patet in eius vita et operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari possit» (*Cur Deus homo* II, 11: S. II, 111, 27-29).

opere. L'*experimentum*, inoltre, non si limiterà ad un impegno che coinvolge solo colui che sperimenta in prima persona (*pro mea possibilitate*), ma dovrà avere una dimensione relazionale fondata nel rapporto con Dio (*Deo adiuvante*) e caratterizzata dalla *communio* spirituale (*et vestris orationibus*) in cui la ricerca è compiuta "con l'altro" (*tecum quaerere*)⁶⁹.

La *satisfactio* di Anselmo, quindi, non sembra avere solo l'orizzonte in cui il soggetto passivamente subisce quanto Dio estrinsecamente compie. La cristologia triprospettica del *Cur Deus homo*, del resto, illumina e ben si armonizza con una *satisfactio* che potremmo dire a tre livelli, in cui:

La prima prospettiva vede la soddisfazione come meccanica restituzione di un debito in funzione della remissione del peccato. Il percorso argomentativo è logico e il lessico giuridico. Il soggetto sembra passivo e l'azione di Dio estrinseca.

La seconda prospettiva coglie la soddisfazione in rapporto alla conoscenza e alla volontà del soggetto il quale conosce e vuole soddisfare al debito. Il percorso argomentativo, pur rimanendo razionale, acquista una valenza *esperienziale* non solo logica, in cui il soggetto è coinvolto attivamente nell'azione di Dio.

La terza prospettiva pone in rilievo la volontà che spontaneamente (*sponte*) si orienta alla soddisfazione del debito. Il percorso della *ratio* assume una valenza che potremmo chiamare mistica, nella quale l'azione del soggetto si identifica con l'azione di Dio.

L'orizzonte soteriologico, inoltre, non si limita alla *satisfactio* per il peccato. Infatti, Anselmo sottolinea che

«se la discendenza di Adamo è rialzata da un uomo che non è della stessa discendenza, essa non otterrà quella dignità che doveva avere se Adamo non avesse peccato; e quindi non verrà restaurata integralmente e sembrerà che il disegno di Dio venga frustrato [...] cosa sconveniente. È quindi necessario che l'uomo che deve restaurare la stirpe di Adamo sia assunto dalla sua discendenza»⁷⁰.

Questo significa che la beatitudine che caratterizza la prospettiva soteriologica anselmiana non si pone solo nell'ottica del peccato ma anche della restaurazione integrale (*integre restaurabitur*) della natura umana (*genus Adae*) altrimenti il disegno di Dio, ossia di portare alla beatitudine proprio la discendenza di Adamo, non si potrebbe realizzare (*Dei*

⁶⁹ «[...] tentabo pro mea possibilitate, Deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere» (*Cur Deus homo* I, 2: S. II, 50, 4-6).

⁷⁰ Cumer 176; «[...] si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere: non in illam dignitatem, quam abiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur et Dei propositum deficere videbitur; [...] inconvenientia sunt. Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae» (*Cur Deus homo* II, 8: S. II, 103, 14-19).

propositum deficere). Infatti, se fosse un ‘esterno’ di tale discendenza (*qui non sit de eodem genere*) a soddisfare il debito, la discendenza di Adamo non raggiungerebbe quella dignità (*non in illam dignitatem*) che dovrebbe avere se non avesse peccato, cioè se non dovesse soddisfare il debito. La *satisfatio*, quindi, si trova ad essere in ordine alla restaurazione dell’integrità della natura umana, non solo a ‘pagare’ per il peccato.

Infine, il nostro autore, prima di considerare la condizione dell’uomo peccatore, “apre una parentesi” (libro Primo, capitoli 16-18) in cui si sofferma ad analizzare le creature angeliche decadute⁷¹. In sintesi, Anselmo, nella linea patristica, soprattutto Agostino⁷², rileva che il posto lasciato libero dagli angeli ribelli verrà occupato dagli uomini che si salvano⁷³. Senza entrare nelle considerazioni metafisiche ed ecclesiologiche, - che ho trattato altrove⁷⁴ e nelle quali trova la base questo inserto anselmiano - guardando alla dimensione antropologia si deve sottolineare la prospettiva per la quale la creazione dell’uomo è per se stessa (*pro se ipsa ibi facta est*) e non solo (*non solum*) per sostituire gli angeli caduti (*alterius naturae*)⁷⁵. L’uomo, infatti, per Anselmo, ha valore in sé ed è stato creato da Dio per la *beatitudo*, come già visto, non per garantire l’*ordo universi* sostituendo gli angeli mancanti. Questo significa che la sostituzione degli angeli dovrà essere letta all’interno della *beatitudo*, piano di Dio, quindi in un orizzonte antropologico-teologico e non metafisico-cosmologico. Siamo di fronte alla prospettiva escatologica in cui si porta a compimento la *beatitudo* dell’uomo (aspetto antropologico) garantendo l’*ordo universi* (aspetto metafisico), ma il secondo non causa il primo, perché il piano di Dio in rapporto all’uomo è orientato alla pienezza della *beatitudo* come fine, indipendentemente dall’*ordo universi*.

La *satisfatio* di Anselmo, quindi, non sembra avere un monolitico orizzonte amartiologico, ma potrebbe essere riletta in una chiave tripartita, in cui oltre alla soddisfazione per il peccato venga posto in rilievo anche la restaurazione integrale della natura umana e quindi un orizzonte che

⁷¹ Anselmo aveva già trattato degli angeli decaduti nel *De casu diaboli* (S. I, 227-276) scritto intorno al 1080-1085, opera che con il *De veritate* e il *De libertate arbitrii* costituisce la trilogia anselmiana sulla *Rectitudo*. Nel *De casu diaboli* la tesi di fondo dell’autore è che il diavolo è caduto per non aver voluto perseverare nella rettitudine e nella giustizia. Segnalo la recente edizione italiana: ANSELMO D’AOSTA, *La caduta del diavolo*. Testo latino a fronte, a cura di E. Giacobbe e G. Marchetti, Bompiani, Milano 2006.

⁷² Cf. soprattutto AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 11, 9 (PL 41, 324-325); 14, 26 (PL 41, 435); 20, 14 (PL 41, 679); *Enchiridion*, 29, (PL 40, 246); *De Genesi ad litt.*, 4, 33 (PL 34, 317-318); 5, 23 (PL 34, 337-338); 9, 3, 6 (PL 34, 395). Per tutti i riferimenti delle fonti patristiche, cf. S. II, alle pp. 74-84.

⁷³ «Probasti malos angelos de humana natura restaurandos [...]» (*Cur Deus homo* I, 17: S. II, 76, 4).

⁷⁴ Si tratta dell’orizzonte metafisico costituito dall’*ordo universi* e della prospettiva ecclesiologica modellata sulla *communio* monastica. Entrambi determinano in Anselmo la costruzione di questa parentesi all’interno del *Cur Deus homo*, cf. R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, 139-141.

⁷⁵ «Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuuis alterius naturae. Unde palam est quia, etiam si angelus nullus perisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum habuissent» (*Cur Deus homo* I, 18: S. II, 78, 4-6).

potremmo chiamare dossologico e la sostituzione degli angeli decaduti, ossia l'esplicito riferimento al fine escatologico dell'uomo.

In forma schematica riassumo i tre livelli:

Il primo livello si riferisce alla soddisfazione per il peccato (orizzonte amatiologico).

Il secondo livello sottolinea la restaurazione della natura umana (orizzonte dossologico).

Il terzo livello considera la sostituzione degli angeli decaduti (orizzonte escatologico).

Si tratta di tre aspetti compresenti, perché, tra l'altro, Anselmo non li pone in ordine cronologico lungo la sua trattazione. Infatti, il terzo livello, la dimensione escatologica, è presente nel Primo libro (capitoli 16-18), mentre il secondo livello, la restaurazione della natura, è presente nel Secondo (capitolo 8).

Verso una conclusione

Riprendendo i termini della discussione presentati all'inizio⁷⁶ attraverso la disputa tra soddisfazione vicaria ed espiazione penale, la *satisfactio* di Anselmo sembra collocarsi all'interno della prima prospettiva soteriologica. Non si tratta solo di una evidente *consonanza terminologica*, ma di una *consonanza teologica*, in quanto, come visto, la *satisfactio* anselmiana propone attraverso una rigorosa impostazione logica e un lessico giuridico, insieme ad altre prospettive di conoscenza (esperienza, mistica) e ad ulteriori forme di linguaggio (sapienziale), una valutazione teologica e non giuridica (penale) delle 'ragioni' (*cur*) del mistero dell'incarnazione (*Deus homo*). La *satisfactio* di Anselmo, però, nella sua valenza triprospettica, invita a guardare al mistero della croce e quindi dell'incarnazione, attraverso una pluralità di dimensioni in cui accanto all'obbedienza di Cristo come espressione dell'amore che liberamente (*sponte*) muore in croce, si ponga la necessità (obbligante logicamente) di quella morte per la salvezza dell'uomo. D'altra parte, la *satisfactio* di Anselmo si colloca anche nella linea della rappresentanza/sostituzione in quanto il Dio-uomo offrendosi liberamente (in senso ontologico, reale) al Padre si offre necessariamente (in senso logico, per coerenza con il percorso mostrato dalla *ratio*, non è obbligato) per l'uomo, ma, dal punto di vista della sua perfetta umanità, si offre necessariamente (in senso ontologico, reale, vero uomo) al posto dell'uomo in quanto è l'unico che possa offrirsi (in senso ontologico e logico) al Padre.

⁷⁶ Tralascio la *satisfactio* nella dimensione della solidarietà che ho trattato altrove, descrivendola come solidarietà ontologica e morale, cf. R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, 308-310.

Infine, la *satisfactio* anselmiana dovrà essere colta all'interno di un orizzonte che non si limiti alla prospettiva amartiologica, ma sappia aprirsi alla dimensione dossologica ed escatologica, in definitiva, nella tensione verso la pienezza della *beatitudo*.

Abstract

In un primo momento si pone attenzione allo sfondo dello *status quaestionis* analizzando sia il dibattito su *soddisfazione/rappresentanza* attraverso il contributo dei principali teologi del Novecento, sia le osservazioni che sono state portate alla soteriologia anselmiana.

In un secondo momento si affronta la *satisfactio* di Anselmo in chiave ermeneutica ed esegetica. Nel primo orizzonte emerge una notevole differenziazione valutativa sulla portata teologica della soteriologia anselmiana, in cui i commentatori colgono, da un lato, una prospettiva giuridica (negativa), o, dall'altro, una propriamente teologica (positiva). Successivamente, partendo dai testi di Anselmo, si mostra una possibile rilettura a diversi e complementari livelli che è possibile trarre. In particolare non solo il carattere amartiologico (soddisfazione dal peccato), ma anche l'orizzonte dossologico ed escatologico.

Le valutazioni conclusive propongono una ricaduta della teoria della soddisfazione di Anselmo nel dibattito su soddisfazione / rappresentanza.