

INCARNAZIONE E REDENZIONE IN ANSELMO D'AOSTA

Roberto Nardin

Introduzione

Il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e la redenzione del Verbo fatto carne sono affrontate da Sant'Anselmo in modo particolare in tre opere, ossia, cronologicamente, l'*Epistola De Incarnatione Verbi* (1094), il *Cur Deus homo* (1098) e la *Meditatio redemptionis humanae* (1099-1100). Nel presente lavoro, dopo alcuni rilievi sul *De Incarnatione Verbi*, si focalizzerà lo studio in modo specifico nell'opera teologica forse più importante del grande aostano, il *Cur Deus homo*¹ del quale si evidenzieranno le varie controversie ermeneutiche presenti nel Novecento per giungere ad una prospettiva sintetica che ne evidenzia i diversi livelli. Prima di chiudere il lavoro si offre un breve sguardo alla *Meditatio redemptionis humanae*, che conferma la presenza in Anselmo di una visione poliprospectica dell'*intellectus fidei* in cui convergono la logica più stringente e la preghiera più profonda.

1. L'*Epistola De Incarnatione Verbi*

Anselmo, dopo aver affrontato nel *Monologion* e nel *Proslogion*, l'esistenza, la natura e le persone divine attraverso un procedimento puramente razionale (*sola ratione*) con cui comprendere la *fidei veritas*, nell'*Epistola de Incarnatione Verbi* indaga il mistero dell'Incarnazione, tematica esplicitamente evitata nelle due precedenti opere sopra citate.

«[...] se qualcuno si degnò di leggere anche due miei piccoli opuscoli, cioè il *Monologion* e il *Proslogion*, scritti soprattutto perché si possa provare con ragioni necessarie, senza l'autorità della scrittura, ciò che noi teniamo per fede circa la natura divina e le sue persone, eccettuata l'incarnazione [...]»².

¹ In un importante studio dell'intera opera di Anselmo, relativamente al *Cur Deus homo* si afferma che «ce traité, par sa longueur, son importance, son sujet, a mérité d'être considéré comme le chef-d'oeuvre anselmien» (J.R. POUCHET, *La "rectitudo" chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu, Etudes Augustiniennes*, Paris 1964, 24). Lo stesso autore aggiunge che il *Cur Deus homo* è un «chef-d'oeuvre sotériologique» (*ibidem*, 145).

² Orazio, 197. «[...] si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit [...]» (ANSELMO, *Epistola De Incarnatione Verbi*, 6: S. II, 20, 16-19). Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dall'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. Il testo italiano dell'*Epistola de Incarnatione Verbi* e del *Cur Deus homo* è tratto da ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*. Introduzione, traduzione e note a cura di A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2007, notato Orazio e seguito dal n. della pagina citata.

In questa *Epistola*, sollecitata dai monaci³, Anselmo risponde alle posizioni di Roscellino di Compiègne (1050-1125) per il quale, attraverso una logica nominalista, la *dialectica* non farebbe parte dello statuto ontologico della teologia, perché l'indagine teologica dovrebbe rimanere esclusivamente dipendente dalle *auctoritates* della sacra Scrittura e dei Padri. In questo modo, però, si giunge ad una sorta di soggettivismo e la dialettica diventa semplice convenzione, per cui non sarebbe in grado di comprendere la realtà perché estrinseca dalla *res*⁴. Ne segue una errata collocazione metodologica della *dialectica* fino a giungere a conclusioni errate sotto il profilo del contenuto teologico, come osserva Anselmo:

«Quand'ero ancora nel monastero del Bec, da un chierico di Francia fu avanzata questa affermazione: “Se in Dio, disse, le tre persone sono una cosa sola, e non sono tre realtà ciascuna presa separatamente [...] allora insieme con il Figlio si è incarnato [anche] il Padre e lo Spirito Santo»⁵.

Per il canonico di Compiègne (*quodam clerico in Francia*), poiché in Dio vi sono tre persone, ma costituiscono una sola cosa (*una tantum res*), allora (*ergo*) si è incarnato il Padre e lo Spirito Santo con il Figlio (*pater, et spiritus sanctus cum filio est incarnatus*)⁶. Questa conclusione (*ergo*) per Roscellino deriva dalla dialettica, ma Anselmo la confuta sia perché la dialettica è utilizzata in un modo non corretto, per cui il Dottore di Aosta parlerà di «*dialecticae haeretici*» (*S. II, 9, 21-22*), di «*dialecticis sophismatibus*» (*S. I, 282, 25*) e di «*dialectici moderni*» (*S. I, 289, 18*)⁷; sia perché in

³ «[...] fratres me precibus suis coegerunt» (*Epistola De Incarnatione Verbi*, 1: *S. II, 5, 1-2*).

⁴ Anselmo non solo permette alla logica di essere parte costitutiva del discorso teologico, ma egli stesso rivela tutta la propria capacità di acuto dialettico soprattutto nella sua opera di logica, il *De grammatico* (scritto negli anni 1080-1085; *S. I, 141-168*). È merito di Desmond Paul Henry, uno studioso contemporaneo di logica formale, aver posto l'attenzione, a partire dagli anni '60 del secolo scorso, sulla logica presente nel *De grammatico*, rivalutando così questo aspetto di Anselmo, cf. D. P. Henry, *The De grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*, University Press, Indiana 1964; ID., *The logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford 1967. Cf. anche N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (edd.), *La logica nel medioevo*, (Cambridge 1982), Jaca Book, Milano 1999. Per una rilettura logica più recente di Anselmo, cf. E. BENCIVENGA, *Dio in gioco. Logica e sovversione in Anselmo d'Aosta*, (Princeton 1993), Bollati Boringhieri, Torino 2006.

⁵ Orazio, 182. «Cum adhuc in Becci monasterio abbas essem, praesumpta est a quodam clerico in Francia talis assertio: “Si, inquit, in deo tres persone sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim [...] ergo pater, et spiritus sanctus cum filio est incarnatus”» (*Epistola De Incarnatione Verbi*, 1: *S. II, 4, 5-7.9*).

⁶ Tesi condannata dal concilio di Soissons, di data compresa tra il 1090 e il 1093.

⁷ «Roscellino insegna la dialettica in modo “moderno”: distaccandosi cioè dalla concezione tradizionale, di origine patristica e dominante in occidente fin dagli inizi della scuola carolingia, secondo la quale la dialettica [...] che suggerisce alle arti liberali le norme che ne garantiscono la veridicità - non è frutto di un artificio o di una convenzione, ma è stata scoperta nella natura delle cose dai filosofi, che l'hanno codificata in una serie coerente di insegnamenti per consentire agli uomini di conoscere il reale modo di essere delle *res*. I moderni maestri di dialettica, fra i quali Anselmo colloca dunque anche Roscellino, insegnano invece una logica del tutto svincolata dall'ontologia e da qualsiasi presunzione di coerenza tra linguaggio delle scienze e la natura oggettiva del reale. In questo modo essi portano la *ratio* a rinunciare alla capacità di attingere verità di ordine superiore al mondo sensibile, riducendola al mero livello delle immagini corporee e impedendole di raggiungere la natura più intima degli oggetti sottoposti alla sua contemplazione giudicante. La dialettica dei ‘moderni’ è ridotta insomma ad una semplice descrizione di ciò che, conosciuto attraverso i sensi, è comprensibile per mezzo di immagini sensibili (“nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt”»)» (G. D'ONOFRIO, “Anselmo e i teologi «moderni»”, 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, 87-146, qui 105-106).

questo modo la valenza semantica delle parole viene posta al di là della prospettiva della fede, per cui le *verba* non sono fondate sulla *fides* ma, al contrario, la dominano. Infatti, afferma Anselmo, come insegna la Scrittura se prima non si crede non si può comprendere, per cui se l'*intellectus* venisse anteposto alla *fides* si giungerebbe a molti errori⁸. L'orizzonte della fede è chiaro. Anselmo parla di empia temerarietà (*nefanda temeritate*) disputare contro quanto è confessato dalla fede cristiana (*quae fides Christiana confitetur*)⁹. Anselmo tratta della questione di Roscellino anche in alcune lettere¹⁰.

Anselmo nell'*Epistola De Incarnatione Verbi*, quindi, si colloca in una prospettiva che oggi diremmo teologico-fondamentale e in un orizzonte gnoseologico¹¹, in cui il mistero dell'incarnazione viene situato nell'ambito trinitario.

2. Il *Cur Deus homo*

2.1. Metodo e contenuto

La questione che il nostro Dottore della Chiesa intende affrontare in questa opera è propriamente teologica: perché Dio si è incarnato - *cur Deus homo* appunto - assumendo la condizione dell'uomo fino alla passione e alla morte in croce? La risposta a questa domanda, consente di portare a soluzione altri interrogativi fondamentali: Era proprio necessario un simile cruento sacrificio? Dio onnipotente non poteva con un semplice atto di volontà redimere l'uomo perdonandolo? Quale immagine di Dio

⁸ «[...] ad illa quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: 'Nisi credideritis, non intelligetis', praepostere per intellectum prius conatur ascendere, in multimodos errores per intellectus defectum cogatur descendere» (*Epistola De Incarnatione Verbi*, 1: S. II, 7, 10 - 8, 1). La citazione biblica di *Is 7, 9 nisi credideritis, non intelligetis*, è ripresa ancora in *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1 (S. II, 9, 5), quindi nel *Commendatio operis ad Urbanum papam II*, che precede il *Cur Deus homo* (S. II 40, 8), in *Proslogion*, 1 (S. I, 100, 19) e nell'*Epistola de Incarnatione Verbi prior recensio*, 4 (S. I, 284, 1-2). Cf. C. MARABELLI, "Agostino d'Ipbona. 'Se non avrete creduto, non avrete intelligenza'. La fede genesi della teologia", in ID., *Medievali & Medievalisti*. Saggio su aspetti del Medioevo teologico e della sua interpretazione. Presentazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000, 3-26. L'elenco completo di tutti i passi agostiniani in cui è presente la citazione isaiana si trova alla nota 4 dell'articolo citato. Cf. anche I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, I, Presentazione di M.-D. Chenu. Prefazione di G. Colombo, Jaca Book, Milano 1992, 307, nota 71. Sulla precedenza del credere sul capire nelle opere di Agostino, oltre ai passi citati e studiati da Marabelli, cf. anche: *De vera religione*, 24, 45: PL 34, 141 e *De utilitate credendi*, 14, 31: PL 42, 86-88.

⁹ «[...] qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides christiana confitetur [...]» (*Epistola De Incarnatione Verbi*, 1: S. II, 6, 6-7).

¹⁰ Cf. *Epistola* 128 (S. III, 270-271), *Epistola* 129 (S. III, 271-172) e *Epistola* 136 (S. III, 279-281). L'importante epistolario anselmiano è stato tradotto in italiano e pubblicato nell'*opera omnia* di Anselmo d'Aosta (in corso) curata da Inos Biffi e Costante Marabelli. Le tre Lettere citate sono in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, I, *Priore e Abate del Bec*. Introduzioni di G. Picasso - I. Biffi - R.W. Southern. Traduzione di A. Granata. Note di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988, 382-384; 384-385; 398-399.

¹¹ Anselmo aveva già nel *De grammatico* puntualizzato la propria dialettica per poi applicarla al mistero dell'incarnazione nel *De Incarnatione Verbi*. L'orizzonte trinitario dell'*Epistola De Incarnatione Verbi* (non casualmente conosciuta, prima dell'edizione critica di Schmitt, col nome di *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, come riporta il Migne, cf. PL 158, 259 B) e l'importanza della *fides* che precede l'*intellectus*, pongono la riflessione di quest'opera in uno sfondo *teologico* e non semplicemente *logico*.

dovrebbero avere i cristiani, se il Padre ha voluto la morte del suo unico Figlio? Può essere ragionevole, per i non cristiani, un Dio che si lascia uccidere?

Questo tipo di obiezioni¹², stimolano Anselmo ad elaborare una cristologia che possa rispondere ai diversi interrogativi attraverso un percorso noto come *teoria della sostituzione vicaria* o *della soddisfazione*. Si tratta dell'argomentazione secondo cui il peccato dell'uomo ha segnato il rapporto con Dio in modo grave, perché Gli è stata fatta ingiuria. L'uomo, allora, deve dare piena soddisfazione, restituendo l'onore dovuto a Dio e tolto attraverso il peccato. Se Dio rimettesse il debito con un atto di sola misericordia, non verrebbe ristabilito l'ordine turbato dal peccato dell'uomo. Inoltre, il disegno di Dio è la beatitudine dell'umanità, pertanto se l'uomo si perdesse significherebbe che Dio onnipotente non ha potuto realizzare il proprio progetto. Si rende necessaria, allora, la soddisfazione, cioè la spontanea soluzione del debito («satisfactione, id est [...] debiti solutione spontanea»: *Cur Deus homo* I, 19), perché senza di essa né Dio può perdonare il peccato dell'uomo né l'uomo può giungere alla beatitudine. Anselmo descrive, pertanto, l'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. 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 relativamente all'evento di Cristo, corrisponde al Dio-Uomo emerso in precedenza.

Nel dialogo con il suo discepolo, Bosone, 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*, che vedremo di seguito. Di questa prima parte del primo libro, 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*¹³, 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

¹² Non si tratta di critiche alla soteriologia cristiana solo dell'epoca medievale, basti pensare alle obiezioni ironiche di noti autori come Victor Hugo, Maurice Blondel, Friedrich Nietzsche e riportate in B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I, *Problematica e rilettura dottrinale*, (Paris 1988), Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 86-87. In questa linea si muove René Girard il quale contesta l'interpretazione sacrificale della morte di Gesù. Per riflessioni più recenti, cf. per es. A. AMATO, *Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. Riflessioni sul mistero dell'Incarnazione del Verbo*, in I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni, PUL - Mursia, Roma 2000, 213-235; N. CIOLA, «Disagi» contemporanei di fronte al paradosso cristiano dell'Incarnazione, in *PATH* 2/2 (2002) 443-471.

¹³ «mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit» (*Cur Deus homo* I, 10: S. II, 66, 19-20).

dimostrazione razionale, ma *mostrare* (*ostendere*) con la *ratio* la certezza che deriva dalla *fides*¹⁴.

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*)¹⁵, ossia, potremmo dire, della cristologia sia *dall'alto* (*Dei incarnatione*), 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*)¹⁶.

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.

Anche nel secondo momento possiamo individuare due sezioni: cristologica e soteriologica. Nella

¹⁴ «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).

¹⁵ «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).

¹⁶ Per il metodo di Anselmo nel *Cur Deus homo* mi permetto di rinviare 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* 20/2 (2006) 366-384.

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 attraverso un'impostazione di *sola ratio*, corrisponde a quanto la *fides* rivela su Cristo, Verbo incarnato (cap. 22 del Secondo libro).

Nel *Cur Deus homo* di rilievo è l'opzione metodologica con cui si affronta l'ardua tematica dell'incarnazione. La *Praefatio* del trattato ci pone subito l'orizzonte del metodo e il piano dell'opera da cui si coglie la prospettiva dell'*incarnatio*:

«Il primo libro contiene le obiezioni degli infedeli che respingono la fede cristiana, pensando che contraddica la ragione, e quindi le risposte dei fedeli. Mettendo infine da parte il Cristo, come se nulla sia mai accaduto a suo riguardo, esso prova con ragioni necessarie l'impossibilità che qualche uomo si salvi senza di lui. Nel secondo libro poi, si mostra con una ragione e una verità non meno chiare, come se nulla similmente si sappia di Cristo, che la natura umana è stata creata perché l'uomo un giorno possa godere dell'immortalità tutt'intero, nel suo corpo e nella sua anima; che assolutamente si verifichi ciò per cui l'uomo è stato fatto, ma solo per mezzo di un uomo-Dio, e che debba accadere per necessità quanto crediamo di Cristo»¹⁷.

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*.

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 pone un 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

¹⁷ Orazio, 77; «Quorum [duos libellos] prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putat illam repugnare respuentium 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, fruereetur; 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).

‘negative’, come vedremo.

Un’ulteriore osservazione relativa al metodo del *Cur Deus homo* viene offerta rilevando l’utilizzo della logica nella riflessione sulla *fides*, per cui si può constatare che «i due scogli che in teologia Anselmo vuole evitare sono rappresentati dal giuoco intellettualistico (*dialecticis sophismatibus*) e dall’artificio retorico (*rethoricis coloribus*)»¹⁸. Il primo è stato evidenziato a proposito di Roscellino, in cui l’uso errato della dialettica portava a conclusioni teologiche non in armonia con la *fides*. Il secondo è colto nel dialogo con Bosone, il quale non riteneva valide le iniziali argomentazioni del *Cur Deus homo* - definendole *picturae* - perché basate su parallelismi retorici¹⁹ anche se fondate sulla sacra Scrittura e sui Padri²⁰. Da qui la necessità di un rigore logico nell’argomentare anselmiano in cui la valenza metafisica della *ratio* garantisce una *necessitas* logica all’*intelligere* anche astraendo da un presupposto esplicitamente biblico-patristico (rispondendo all’obiezione di Bosone). Questa “messa tra parentesi” è legittima sul piano teologico in quanto, da un lato la *dialectica* appartiene allo statuto formale della teologia (contro la prospettiva di Roscellino) e, dall’altro, l’astrazione è collocata solo sul piano logico e non ontologico, come già rilevato²¹.

Il metodo di Anselmo, in estrema sintesi, consiste nella deduzione di *prove* attraverso l’indagine della *ratio*²², in cui il punto di partenza è costituito da assiomi variabili, i quali sono assiomi della fede. Infatti, partendo dal contenuto della fede, Anselmo verifica, con la *ratio*, che esso è legato da una coerenza logica intrinseca; oppure partendo dalla situazione dell’umanità peccatrice, ma destinata alla beatitudine, mostra attraverso un procedimento razionale che, senza Cristo, la salvezza è impossibile. Inoltre, per Anselmo, la coerenza interna della fede cristiana, non solo esprime la possibilità *logica* dell’Incarnazione, ma la sua necessità²³, per cui l’Incarnazione del Figlio di Dio non è solo possibile come ipotesi perché

¹⁸ C. MARABELLI, “Anselmo d’Aosta. *Imago* e ragione teologica nel *De beatitudine perennis vitae*”, in ID., *Medievali & Medievisti*, 49. Il riferimento esplicito alle due citazioni anselmiane è dato dall’*Epistola de Incarnatione Verbi, prior recensio*: S. I, 282, 25-26.

¹⁹ È una questione sollevata da Bosone nel capitolo IV del I libro in cui esordisce affermando: «Omnia haec pulchra et quasi picturae suscipienda sunt» (*Cur Deus homo*, I, 4: S. II, 51, 16). «Picturae» è da intendersi qui come realtà non solida, infatti Bosone poco oltre afferma: «Nemo enim pingit in aqua vel in aëre, quia nulla ibi manent picturae vestigia» (*Cur Deus homo*, I, 4: S. II, 51, 20-21).

²⁰ Il riferimento biblico posto qui da Anselmo è *Rm* 5, 12-19, quello patristico è: LEONE MAGNO, *Sermo*, 25, 5 (*PL* 54, 211-212); TERTULLIANO, *De carne Christi*, 17 (*PL* 2, 827-828); AMBROGIO, *Expositio in Lucam*, 2, 28 (*PL* 15, 1643); AGOSTINO, *Sermo*, 232, 2, 2 (*PL* 38, 1108), cf. Schmitt II, 51.

²¹ Per un approfondimento di questa duplice valenza rinvio a R. NARDIN, “Metafisica e rivelazione in Sant’Anselmo”, in *PATH* 5/2 (2006) 341-363.

²² Per una valutazione complessiva sulla *ratio* anselmiana, cf. S. VANNI ROVIGHI, “*Ratio* in sant’Anselmo d’Aosta”, in *Sapientiae procerum amore*. Mélanges Médiévistes offert à Dom Jean-Pierre Müller o.s.b., Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1974, 65-79, ripubblicato in S. VANNI ROVIGHI, *Studi di Filosofia Medievale*, I, Da S. Agostino al XII secolo, Vita e Pensiero, Milano 1978, 22-36.

²³ «[...] la fécondité logique de tels axiomes ne doit pas seulement ‘prouver’ leur possibilité, c’est-à-dire leur non-contradiction, mais bien leur réalité et leur nécessité» (R. ROQUES, “La méthode de saint Anselme dans le *Cur Deus homo*”, in *Aquinas* 5 [1962] 3-57, qui 52). A proposito del rapporto tra fede e ragione, relativamente a S. Anselmo, Giovanni Paolo II ha affermato: «L’armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l’aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta» (Lettera Enciclica *Fides et Ratio*

rispetta le esigenze logiche della *ratio*, ma è necessaria perché si possa realizzare la salvezza dell'uomo²⁴. La ragione, comunque, non aggiunge nulla alla fede, non la dimostra, ma la analizza e la mostra. Roques ha trovato un suggestivo gioco linguistico per esprimere l'azione dell'intelligenza sulla fede nel *Cur Deus homo* in quanto «l'intelligence ne démontre pas la foi, mais seulement la démonte»²⁵. Così Yves Cattin parla di un processo di «monstration» e non di «démonstration»²⁶. La ragione, allora, non è il fondamento della teologia di Anselmo, ma la sua esposizione. L'argomentazione di Anselmo consiste nell'analisi della fede per trovare, attraverso delle categorie teologiche, l'unità organica della fede stessa nel suo contenuto. Non la *ratio* ma la *fides* fonda l'*intellectus fidei*.

2.2. Il *Cur Deus homo* nel conflitto delle interpretazioni

La sottile logica che regola l'intera impalcatura del trattato, nonché lo sforzo sistematico e la poderosa sintesi perseguite da Anselmo nel *Cur Deus homo*, hanno suscitato e suscitano ammirazione e consenso. D'altra parte, molto spesso, quest'opera è stata oggetto di critiche radicali, in quanto tentativo fuorviante di lettura del mistero dell'Incarnazione e di riduttiva comprensione della portata teologica della redenzione. Non è esagerato, comunque, ritenere che il *Cur Deus homo*, compreso o frainteso, sia una delle opere che maggiormente hanno influenzato la storia della teologia del secondo millennio²⁷. Restringendo la nostra analisi al Novecento, dobbiamo notare «un panorama [...] parecchio differenziato: si va dalla 'stroncatura' tutto sommato radicale fino alla 'difesa' più netta e decisa»²⁸. Nel paragrafo che segue cercheremo di analizzare l'articolazione dell'emeneutica del *Cur Deus homo* nell'ultimo secolo.

2.2.1. Un'ermeneutica riduttiva

Alcuni teologi, analizzando l'opera in questione dal punto di vista del contenuto – ma leggendola attraverso categorie culturali, sociali e giuridiche 'medievali' – sono giunti alla conclusione che il *Cur*

[14.09.1998], 42: *EV* 17/1259).

²⁴ Si tratta della *necessitas non cogens o necessitas sequens* di cui Anselmo parla in *Cur Deus homo* II, 17.

²⁵ R. ROQUES, "La méthode de saint Anselme", 53.

²⁶ Cf. Y. CATTIN, *La preuve de Dieu*. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury, Vrin, Paris 1986, 207, espressione ripresa anche da I. BIFFI, "Preghiera e teologia nelle «orazioni meditative» di sant'Anselmo", in 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, Jaca Book, Milano 1997, 31-64, qui 43.

²⁷ «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*, 21-23, qui 21).

²⁸ M. SERENTHÄ, "La discussione più recente sulla teoria anselmiana", in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 344-393, qui 345. Si tratta di un'articolata e attenta analisi delle interpretazioni degli ultimi decenni della *satisfactio* anselmiana.

Deus homo esprime semplicemente un'elaborazione di postulati derivanti dalla società feudale (onore da restituire) e dal mondo del diritto (debito da pagare)²⁹, così che la cristologia anselmiana diventa «un fosco processo di redenzione»³⁰.

Altri autori, soffermandosi sull'orizzonte metodologico dell'opera, affermano che il *Cur Deus homo* sarebbe segnato da un forte razionalismo *ante litteram*, in cui si vorrebbe ridurre la “religione nei limiti della sola ragione” come afferma il noto programma kantiano, perché Anselmo userebbe soltanto la *ratio* (*sola ratione*) e non la *fides* nell'indagine teologica della Rivelazione³¹.

In quest'ottica negativa si riscontra anche nell'interpretazione del *Cur Deus homo* nei contributi di Felix Hammer e Hans Kessler, i quali segnano un passaggio determinate che ha influenzato le successive letture negative³².

La posizione di Hammer si colloca essenzialmente nella prospettiva metodologica del *Cur Deus homo* in cui le argomentazioni di *sola ratione* vorrebbero ottenere due obiettivi: da un lato, convincere il non credente con una riflessione logica stringente, dall'altro contribuire all'approfondimento della verità di

²⁹ Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*. Teologia della Parola di Dio e cristologia (Paris 1974), Paoline, Alba 1977, 415.

³⁰ H. KÜNG, *Essere cristiani* (München 1974), Oscar Mondadori, Milano 1976, 1980², 479. Una buona indagine dello *status quaestionis* del *Cur Deus homo* colto nella prospettiva della redenzione, è presente in: 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. Cf. anche la recensione di questo lavoro: R. NARDIN, *Lateranum* 70/3 (2004) 585-588.

³¹ Una lettura esclusivamente razionale attribuita ad Anselmo, è evidenziata soprattutto nel XIX secolo, come ha mostrato la prima parte dello studio F. HAMMER, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Herder, Wien 1967. Rileviamo, inoltre, che 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 (più precisamente in questo studio gli scritti di Anselmo sono colti sotto la dimensione filosofico-morale).

³² Michel Corbin nota come il primo tra «les théologiens d'aujourd'hui» che esprime un giudizio negativo sul *Cur Deus homo*, influenzandone l'interpretazione successiva, è Victor Aulén (cf. M. CORBIN, “La nouveauté de l'Incarnation” in M. CORBIN - A. GALONNIER [edd.], *Anselme de Cantorbéry. Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi Dieu-homme*, Cerf, Paris 1988, 15-163, qui 17) di cui il riferimento esplicitamente citato è: V. AULÉN, *Le triomphe du Christ*, Aubier, Paris 1970 (in realtà l'autore non è Victor ma Gustaf [Gustave] Aulén, come lo stesso Corbin riporta nella bibliografia, p. 490). Occorre rilevare che questo testo di Aulén è la nuova edizione della traduzione dallo svedese al francese del precedente volume dello stesso autore (cf. G. AULÉN, *Christus Victor. La notion chrétienne de la rédemption*, Aubier, Paris 1949, precedentemente pubblicato in inglese [*Christus Victor, an Historical Study of Three main Types of the Idea of Atonement*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1931, 1950², 1975³] e successivamente in tedesco [*Die Problematik des heutigen Gottesbildes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964]. Andando ancora a ritroso, questo libro trova la prima formulazione in: G. AULÉN, “Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens”, in *Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 [1930] 501-538) in cui, per il teologo luterano, Anselmo costituisce il punto di svolta: da una riflessione teologico-soteriologica *discendente* - del primo millennio - per la quale tutta la redenzione è opera esclusiva di Dio (da Dio all'uomo attraverso Cristo, il quale vince il male e libera l'uomo dal peccato, dalla morte e dal diavolo), ad una *ascendente* in cui accanto all'opera salvifica di Dio si pone l'azione *soddisfatoria* dell'umanità di Gesù (dall'uomo a Dio attraverso Gesù il quale offrendosi in sacrificio al Padre soddisfa la giustizia divina) del secondo millennio (cf. G. AULÉN, *Christus Victor*, 127-129). È questa prima edizione del testo di Aulén che ha influenzato la comprensione di Anselmo da parte di Bouyer (cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 416-417). Notiamo che vi sono altre opere nella prima metà del XX secolo in cui si critica duramente la dottrina del *Cur Deus homo* (cf. per esempio H. RASHDALL, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, McMillan, London 1919, 355), ma il primo studio specifico sulla soteriologia (e cristologia) anselmiana contemporaneo che segna l'inizio del dibattito sul *Cur Deus homo*, stimolato dall'interesse per Anselmo dopo la pubblicazione dell'edizione critica di Schmitt, e che sembra aver condizionato la successiva lettura del *Cur Deus homo*, è quello, già citato, di Hammer.

fede da parte del credente³³. Per Hammer nel *Cur Deus homo* l'obiettivo primario è, comunque, quello apologetico verso il non credente e non l'approfondimento della fede da parte del credente³⁴. La conclusione a cui giunge Hammer passa dal piano del metodo a quello del contenuto del *Cur Deus homo*, del quale 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 Dio³⁵. 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 debito³⁶. Infine, si ha una sorta di estrinsecismo del peccato in quanto sembra non tocchi Dio o l'uomo ma l'*ordo universi*³⁷: 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)³⁸.

Anche Kessler - il quale propone la *traditionsgeschichtliche* relativa all'interpretazione dell'evento della morte di Gesù in croce - segna un momento importante nell'ermeneutica recente del *Cur Deus homo*³⁹. Egli, infatti, accoglie nell'ambito della teologia cattolica - in cui si esprimevano valutazioni positive per l'opera di Anselmo⁴⁰ - sia le articolate istanze critiche avanzate alla teoria della redenzione anselmiana dalla teologia liberale di Adolf von Harnack⁴¹, sia le conclusioni a cui era giunto lo studio relativo alla metodologia del *Cur Deus homo* di Hammer⁴². Nella prospettiva di Harnack, ripresa da Kessler, in Anselmo la redenzione viene interpretata attraverso categorie giuridiche⁴³, con conseguente

³³ Cf. F. HAMMER, *Genugtuung und Heil*, 68-69.

³⁴ Cf. *ibidem*, 101.

³⁵ Cf. *ibidem*, 133.

³⁶ Cf. *ibidem*, 136-137.

³⁷ Cf. *ibidem*, 139-140.

³⁸ Cf. *ibidem*, 142-145.

³⁹ Cf. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Patmos, Düsseldorf 1970, 1971² (citiamo dalla prima edizione). L'interpretazione dell'autore relativa ad 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* [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* [Düsseldorf 1992], ed. it. a cura di G. CANOBBIO - A. MAFFEIS, Queriniana, Brescia 1995, I, 283-517, su Anselmo 420-423, qui 422).

⁴⁰ Si pensi per esempio a M. GRABMANN, "Anselmo d'Aosta, padre della scolastica", in ID., *Storia del metodo scolastico*, I (Freiburg im B. 1909), La Nuova Italia, Firenze 1980, 309-404. Questo studio classico si occupa essenzialmente del metodo anselmiano e sul *Cur Deus homo* ha valutazioni positive (cf. pp. 339; 386; 392).

⁴¹ Si tratta del famoso "Manuale di storia del dogma" (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*) pubblicato in 3 volumi negli anni 1886-1889. Per le critiche di Harnack ad Anselmo cf. della quarta edizione di *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen 1909) il volume secondo alle pagine 403-404.

⁴² Cf. il già citato F. HAMMER, *Genugtuung und Heil*.

⁴³ Pochi anni prima del lavoro di Kessler, il "teologo del diritto" protestante H. Dombois, aveva sottolineato come la terminologia giuridica del *Cur Deus homo* è eterogenea e a volte contraddittoria. Quindi - questa la conclusione di Dombois - la dottrina anselmiana della *satisfactio*, risulta poco adatta alla riflessione teologica a causa di una mancante

lettura del rapporto Dio-uomo in un'ottica in cui la dimensione interpersonale è ridotta agli aspetti giuridico-esteriori del dare-avere; inoltre, sempre nella prospettiva liberale ripresa da Kessler, vi è un'assolutizzazione della morte di Cristo che viene isolata dall'Incarnazione, dalla storia concreta di Gesù e dalla Resurrezione⁴⁴. Per l'importante teologo cattolico la dottrina della redenzione presente nel *Cur Deus homo* è quella secondo cui per Anselmo, erede di Agostino, esiste la possibilità per l'uomo di risalire dall'*ordo* dell'universo all'*ordo* stesso di Dio, ossia a comprendere (*sola ratione*) l'agire divino nella creazione, in quanto essa è una sua manifestazione. In questo modo, però, prosegue il teologo tedesco, è la *ratio* dell'uomo che determina la realtà di Dio e, pertanto, Dio non risulta più libero⁴⁵. Kessler, inoltre, dipende esplicitamente dallo studio critico di Hammer per il quale l'obiettivo di Anselmo nel *Cur Deus homo* è provare al non credente la necessità dell'Incarnazione, attraverso un percorso razionale che parta da quei contenuti della fede che costituiscono i punti comuni ammessi anche dal non credente. In questo modo, però, Anselmo rende ancora più segnatamente razionale-umana la comprensione del mistero di Dio⁴⁶.

In questa linea *negativa* – oltre ai già citati Harnack, Hammer, Dombois, Ott, Rashdall, Kessler, Bouyer, Küng e Aulén - si trovano anche, per citare alcuni, Bruno Forte, Maurizio Gronchi, Christian Duquoc, Gerald O'Collins, nonché alcuni manuali⁴⁷. In questi autori si riprendono, anche se non sempre esplicitamente, le argomentazioni di Hammer e Kessler⁴⁸.

Forte vi individua un ordine della giustizia proposto in modo «da farne quasi un assoluto a cui anche la stessa libertà divina sembra piegarsi»⁴⁹, inoltre sembra che «giustizia è fatta quando la colpa è vendicata

coerenza terminologica interna nel *Cur Deus homo* (cf. H. DOMBOIS, "Juristische Bemerkungen zur Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury", in *Neue Zeitschrift für systematische theologie und religionsphilosophie* 9 [1967] 339-355). Un'interpretazione negativa della soteriologia del *Cur Deus homo* colta da una prospettiva giuridica, è presente anche in: H. OTT, "Anselms Verhöhnungslehre", in *Theologische Zeitschrift* 13 (1957) 183-199, soprattutto pp. 187-191.

⁴⁴ Cf. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung*, 131-135; 157-158.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, 117-126. Questa diventa la risposta critica all'interpretazione positiva di H.U. von Balthasar, che vedremo.

⁴⁶ Cf. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung*, 140-148.

⁴⁷ Cf. F. OCÁRIZ - L.F. MATEO SECO - J.A. RIESTRAS, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia* (Pamplona 1991), Apollinare Studi, Roma 2000, in cui si afferma che «è solo con sant'Anselmo che il termine soddisfazione acquista l'importanza e l'orientamento marcatamente giuridico che presenterà nel Medio Evo» per cui «una concezione troppo giuridica della soddisfazione e un'idea dell'onore divino offeso che sembra presa dal mondo feudale, compromette la validità della teoria anselmiana della redenzione» (p. 285). Inoltre, continua lo stesso manuale in una nota, pur ammettendo che in alcuni autori si è ridimensionata la dimensione giuridico-feudale della *satisfactio* anselmiana, «tuttavia bisogna ammettere che il tentativo stesso di provare *rationibus necessariis* l'Incarnazione, ha bisogno di una profonda revisione» (p. 285, nota 92).

⁴⁸ L'interpretazione giuridica del *Cur Deus homo* ha esercitato il proprio influsso non solo sugli studi propriamente teologici, ma anche sulle opere che descrivono il contesto religioso-culturale dell'epoca in cui visse Anselmo (cf. per esempio M. CRISTIANI, *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, 113-114).

⁴⁹ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio nella storia. Saggio di una cristologia come storia*, Paoline, Roma 1981, 277. Così Gronchi, per il quale nel *Cur Deus homo* «l'immagine di Cristo mediatore si colora di tinte molto tenui rispetto a quelle bibliche, e molto forti rispetto a quelle giuridiche» (M. GRONCHI, "Problemi e prospettive della soteriologia oggi", in P. CODA [ed.], *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pul -

mediante la pena» e infine il ‘merito’ «invece che come relazione dialogale di amore e di libertà con Dio [...] come rapporto di dare-avere, che non si concilia con il primato assoluto dell’iniziativa gratuita dell’amore divino»⁵⁰. Similmente, Duquoc afferma che «S. Anselmo, nel *Cur Deus homo*, stabilisce la logica intradivina partendo da una categoria pensata giuridicamente: la soddisfazione. Inoltre l’avvenimento della morte di Gesù è predisposto in modo tale che i farisei, Pilato, il popolo fanno le comparse»⁵¹ per cui la salvezza diventa un atto intradivino astratto dalla storia dell’umanità la quale è semplicemente spettatrice. O’Collins sottolinea, invece, come l’attenzione all’obbedienza e alla morte di Gesù determina che il *Cur Deus homo* «si occupa della redenzione ignorando completamente la risurrezione di Cristo»⁵² tralasciando, inoltre, il dono dello Spirito Santo e il ministero pubblico di Gesù, il tutto in una globale visione non biblica della giustizia e del peccato⁵³.

2.2.2. La rivalutazione del *Cur Deus homo*

La rivalutazione dell’opera di Anselmo, motivata non da acritico ossequio ad un Dottore della Chiesa⁵⁴, ma attraverso un’attenta ermeneutica dei testi anselmiani, si ha dapprima con Karl Barth e, successivamente, in modo particolare, con Hans Urs von Balthasar⁵⁵.

Il contributo di Barth è centrato essenzialmente sul *Proslogion* del quale analizza non solo il capitolo secondo (l’esistenza di Dio) come i tradizionali commentatori all’opera anselmiana, ma anche i capitoli terzo e quarto (l’essenza di Dio), rilevando quindi l’unità del pensiero di Anselmo e la sua valenza teologica⁵⁶. 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 in prevalenza letti in chiave filosofica. Relativamente al *Cur Deus homo*,

Mursia, Roma 1997, 109-152, qui 128).

⁵⁰ B. FORTE, *Gesù di Nazaret*, 277.

⁵¹ CH. DUQUOC, *Cristologia* (Paris 1968), Queriniana, Brescia 1972, 513.

⁵² G. O’COLLINS, *Gesù Risorto*. Un’indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo (New York 1987), Queriniana, Brescia 1989, 29.

⁵³ Cf. ID., *Cristologia*. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo (Oxford 1995), Queriniana, Brescia 1997, 199-200.

⁵⁴ Come sembra essere il contributo di Grabmann già citato (cf. M. GRABMANN, “Anselmo d’Aosta”).

⁵⁵ L’interesse per Anselmo vede un crescendo costante a partire dagli anni ’60, probabilmente stimolato dall’edizione critica di tutta l’opera anselmiana curata da Dom Schmitt pubblicata nel 1961.

⁵⁶ 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 (è a quest’ultima edizione che faremo riferimento nelle citazioni). Si veda la recensione R. NARDIN, in *Lateranum* 70/1 (2004) 231-232. Cf. anche K. BARTH, “Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1931) 350-358.

Barth, coerente con la propria lettura teologica⁵⁷, 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»⁵⁸, anche se non è presente un appello esplicito alla loro *auctoritas*⁵⁹.

Un altro autore che ha posto in rilievo positivo il *Cur Deus homo* e che ha contribuito a rileggere Anselmo in chiave propriamente teologica è Hans Urs von Balthasar per il quale «la dottrina della soddisfazione, non avrà in sé nulla di giuridico»⁶⁰, perché l'intervento di Dio non risponde ad astratte esigenze di giustizia, ma dipende totalmente dall'amore libero (*sponte*), per l'uomo⁶¹.

In questa prospettiva *positiva*, pur con valutazioni e conclusioni diversificate, anche critiche, oltre ai già citati Barth e Balthasar si trovano: Marcello Bordoni, Piero Coda, Giovanni Iammarrone, Angelo Amato, Giovanni Moiola, Franco Giulio Brambilla, Maurizio Flick - Zoltan Alszeghy, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Gisbert Greshake, Rudolf Haubst, Gerhard Gäde, Elmar Salmann, Edward Schillebeeckx, John McIntyre, Jean Plagnieux, Jean-Robert Pouchet, Michel Corbin, Paul Gilbert, Bernard Sesbouïé, Jean Galot, Carlos Ignacio Gonzáles⁶².

Proponiamo, sinteticamente, l'orizzonte globale delle valutazioni positive.

Questi autori sottolineano che dal punto di vista della forma, il *Cur Deus homo* sembra esprimere, attraverso una terminologia giuridica⁶³ e un linguaggio estremamente logico, un rapporto oggettivo e impersonale tra Creatore e creatura. Gli stessi teologi, però, ribadiscono che, in realtà, 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'umanità⁶⁴. La cristologia del *Cur Deus homo* evidenzia, allora, un Figlio che ama infinitamente il Padre e si abbandona alla sua volontà,

⁵⁷ L'orizzonte teologico di Barth è il rifiuto della teologia naturale quale approccio razionale al mistero di Dio, in quanto risulta in opposizione ai grandi principi della Riforma della *sola fides e sola gratia*.

⁵⁸ K. BARTH, *Anselmo d'Aosta*, 91.

⁵⁹ Ciò che Barth non rileva è, invece, l'atteggiamento fondamentale di Anselmo quale obbedienza all'*auctoritas* papale. «Il suo [di Barth] errore principale sta però nell'aver completamente disconosciuto l'autentico *Sitz im Leben* di questo [di Anselmo] pensiero: esso è ancorato all'obbedienza verso l'*Apostolicus*, il successore di Pietro» (C. VIOLA, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 112). Ancora si avverte la lettura *reformata* con cui Barth 'vede' Anselmo.

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, "Anselmo", in *Gloria*, II, *Stili ecclesiastici* (Einsiedeln 1962), Jaca Book, Milano 1971, 191-234, qui 225. Balthasar propone alcune considerazioni sulla cristologia anselmiana in *Teodrammatica*, IV, *L'azione* (Einsiedeln 1980), Jaca Book, Milano 1986, 235-240, ma soprattutto nella sua monografia su Anselmo: *Gloria*, II, 191-234. Per un'analisi relativa alla riabilitazione di Anselmo operata da Balthasar, cf. G.W. 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. Rileviamo che Balthasar non solo ha *riabilitato* la cristologia anselmiana, ma ha mostrato sempre particolare interesse per la vita monastica, cf. G. MEIATTINI, "Nel cuore del mondo e della Chiesa. La teologia balthasariana della vita monastica", in *Communio* 162 (1998) 54-70, trovandosi così *in sintonia* con il monaco Anselmo.

⁶¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, "Anselmo", 222.

⁶² Per i *luoghi* nei quali tutti questi autori leggono la cristologia anselmiana rimando alla bibliografia finale in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, 319-396.

⁶³ Sottolineata in modo particolare da Iammarrone, Ratzinger, Kasper, Greshake, Haubst, Schillebeeckx, Galot.

⁶⁴ Evidenziata soprattutto da Bordoni, Coda, Amato, Gäde, McIntyre, Flick - Alszeghy, Salmann.

inoltre, lo stesso Cristo ama l'uomo fino a donare la propria vita sulla croce.

In questi autori, inoltre, si sottolinea come la teoria della soddisfazione anselmiana sia stata abitualmente male intesa, perché ci si ferma alla forma giuridica e non si evidenzia il messaggio teologico che quella forma veicola⁶⁵.

Infine, alcuni dei teologi citati, sottolineano come in Anselmo la sua esperienza spirituale sia importante in ordine alla comprensione della sua opera. Si tratta di un orizzonte contemplativo all'interno del quale è necessario leggere l'opera anselmiana⁶⁶.

2.2. 3. In sintesi

Da quanto esposto risulta chiaro che l'orizzonte ermeneutico dell'articolarsi delle interpretazioni del *Cur Deus homo* è caratterizzato da valutazioni contrastanti⁶⁷, in cui emergono due tendenze apparentemente non armonizzabili:

– Da un lato si riduce la portata teologica, a volte anche in modo rilevante, fino a vedervi solo una dimensione socio-culturale-giuridica, ossia collocando quest'opera in una prospettiva difficilmente integrabile con il Dio-Amore della Rivelazione cristiana.

– Dall'altro, invece, si sottolinea la piena legittimità teologica, in cui il libero amore di Dio per l'uomo rivela la peculiarità di fondo in cui leggere il *Cur Deus homo*, considerandolo, quindi, in un orizzonte soteriologico in armonia con l'eredità biblico-patristica.

Pertanto

«se nessun libro ha tanto influito sulla dottrina della redenzione in Occidente come il *Cur Deus homo* [...] di sant'Anselmo, nessun teologo della tradizione è oggi più segno di contraddizione al pari di lui. Possiamo parlare di un processo intentato nei suoi riguardi, dopo le critiche di V. Aulén, processo in cui accusatori e difensori alternano i loro argomenti»⁶⁸.

⁶⁵ Questa considerazione è presente soprattutto in Brambilla, Corbin, Gilbert, Sesboué, Gäde, Gonzáles, Flick - Alszeghy.

⁶⁶ Si tratta della prospettiva accennata da Coda e da Pouchet e recentemente rivalutata ma sulla quale dovranno orientarsi maggiormente gli studi nei prossimi anni.

⁶⁷ Il contrasto può essere presente, in modo velato, anche in uno stesso autore. Francesco Neri, per esempio, nella conclusione dell'analisi della prospettiva anselmiana, pur affermando che «non ci interessa qui intervenire sulla questione di merito della legittimità o della utilità di un simile procedimento. Non ci serve neppure ricordare che la meditazione anselmiana, peraltro splendida e affascinante, comunque presuppone un contesto monastico di fede anzitutto, ma poi anche di purificazione morale e di spinta alla contemplazione» (F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea, PUG, Roma 1999, 57) e quindi valutando positivamente il contesto anselmiano, tuttavia nel considerare il teologumeno per cui l'incarnazione riguarda solo la seconda persona della Trinità, parla di «contesto ideologico del *Cur Deus homo*» (F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 303).

⁶⁸ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, I, 371. Sulla notazione relativa a Aulén, Sesboué dipende esplicitamente da Corbin (si tratta del già citato M. CORBIN, «La nouveauté de l'Incarnation», 17-23).

2.3. Per una rilettura del *Cur Deus homo*

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 schematicamente⁶⁹:

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:

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 esigeva 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 leggersi 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

⁶⁹ Ho proposto più distesamente i tre livelli in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, 249-287.

morte in croce di Cristo, e prima ancora nell'incarnazione, 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 livelli⁷⁰.

3. La *Meditatio redemptionis humanae*

Prendiamo ora in esame, brevemente, la *Meditatio redemptionis humanae*. Si tratta di un'opera che Anselmo ha scritto durante il primo esilio di Lione (1099-1100)⁷¹, e quindi temporalmente vicina alla redazione finale del *Cur Deus homo* (1098)⁷². Dall'analisi dei passi paralleli, si nota come la *Meditatio redemptionis humanae* riprenda le tematiche del *Cur Deus homo* evidenziandone gli argomenti essenziali.

Ciò appare con chiarezza considerando le principali tematiche presenti nel *Cur Deus homo* ed omesse nella *Meditatio*, ossia:

- Le obiezioni e le discussioni con gli infedeli.
- 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 progenitori⁷³.

Questi temi non vengono presentati nella *Meditatio redemptionis humanae* perché sono secondari

⁷⁰ Per questo mi permetto di rinviare a R. NARDIN, "Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale? Una rilettura della *satisfactio* di Anselmo d'Aosta", in *Filosofia e teologia* 22/1 (2008) 89-111.

⁷¹ Cf. C. MARABELLI, "S. Anselmo in esilio a Lione", in I. BIFFI - C. MARABELLI (edd.), *Anselmo d'Aosta figura europea*. Atti del Convegno di studi, Aosta 1-2 marzo 1988, Jaca Book, Milano 1989, 225-246, qui 234, in cui si fa riferimento a quanto viene detto in *Vita Sancti Anselmi* di Eadmero. Il testo della *Meditatio redemptionis humanae* si trova in S. III, 84-91. Le citazioni del testo italiano sono tratte da: 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, (468-493) notato Maschio e seguito da n. della pagina citata; volume a cui si rimanda anche per una introduzione alla *Meditatio redemptionis humanae*, cf. pp. 462-467.

⁷² Per una cronologia delle opere di Anselmo d'Aosta, cf. I. BIFFI, *Cronologia della vita e delle opere di Anselmo*, in ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e meditazioni*, 497-510.

⁷³ Cf. F.S. SCHMITT, "La *meditatio redemptionis humanae* di S. Anselmo in relazione al *Cur Deus Homo*", in *Benedictina* 9 (1955) 197-213, qui 205.

quanto al contenuto, oppure, a livello metodologico, sono rilevanti nel *Cur Deus homo* il quale, quindi, non li omette⁷⁴. Da questo confronto, secondo Schmitt, si deduce che il dialogo con gli *infideles*, omesso dalla *Meditatio*, non risulta importante nel *Cur Deus homo*, confermando così l'ipotesi secondo la quale il *Cur Deus homo* avrebbe come primi destinatari i credenti⁷⁵.

Dall'analisi delle tematiche comuni alle due opere anselmiane, la *Meditatio* si presenta come una sintesi del *Cur Deus homo*, e il punto centrale per entrambe 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, anche se non ne costituiscono i destinatari principali, determina delle premesse comunemente accettate; nella *Meditatio*, invece, le verità di fede sono accolte come patrimonio di base perché si rivolge al credente sin dall'inizio, chiamandolo «Anima christiana»⁷⁶. Questo determina che dell'incarnazione e della redenzione di Cristo nel *Cur Deus homo* si prescinde (*Remoto Christo*), mentre nella *Meditatio* costituiscono un 'dato' presupposto.

Dal confronto delle tematiche comuni e da quelle presenti solo nella *Meditatio*, si può concludere che il *remoto Christo* del *Cur Deus homo* costituisca, come si è già rilevato, solo un'ipotesi di lavoro. Il dialogo con i non-credenti, allora, determina il punto di partenza delle argomentazioni del *Cur Deus homo*, non perché i destinatari siano effettivamente gli *infideles*, ma perché il *remoto Christo* permette di sviluppare le tematiche con *sola ratione*. Nella *Meditatio redemptionis humanae*, invece, l'apriori della fede diventa il luogo nel quale Anselmo riflette pregando e prega riflettendo, per cui può dire: «Ti prego, Signore, fammi gustare con l'amore ciò che gusto con la conoscenza. Che io provi nell'affetto ciò che provo nell'intelligenza»⁷⁷.

L'apriori della fede non solo costituisce il momento basilare sul quale si fonda l'argomentare di Anselmo, ma ne diviene l'orizzonte poliedrico del suo pensiero che riflette (*cogitando*), comprende (*intelligendo*) e ama (*amando*), nel masticare (*mande*), succhiare (*suge*) e inghiottire (*gluti*):

«Mangia con la riflessione, succhia con la comprensione, inghiotti nutrendo amore e gioia. Quando mastichi prova letizia, quando succhi intima gioia, ed esulta quando inghiotti»⁷⁸.

Una visione, quindi, ancora strutturata a tre livelli, similmente al *Cur Deus homo*.

In definitiva possiamo sintetizzare il quadro della redenzione di Anselmo attraverso alcuni versetti della *Meditatio redemptionis humanae* che costituiscono anche la sintesi dell'argomentazione principale

⁷⁴ Cf. *ibidem*.

⁷⁵ Per quanto riguarda questa considerazione sui destinatari del capolavoro anselmiano, cf. R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, 104-107.

⁷⁶ Cf. S. III, 84, 3, espressione ripetuta in 88, 129.

⁷⁷ Maschio, 489-491. «Fac precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum» (*Meditatio redemptionis humanae*: S. III, 91, 196-197).

⁷⁸ Maschio, 469. «Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, granulare sugendo, iucundare glutiendo» (*Meditatio redemptionis humanae*: S. III, 84, 10-12).

del *Cur Deus homo*:

«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 [...]»⁷⁹.

«In tutto questo, non è umiliata la natura divina, ma è esaltata quella umana. Non è diminuita quella, ma questa viene misericordiosamente soccorsa. Non ha sopportato nulla, la natura umana in quell'uomo, a motivo della necessità, ma per sola libera volontà (*sola libera voluntate*). Non fu sopraffatta da alcuna violenza; ma, con spontanea benevolenza, per l'onore di Dio e l'utilità degli uomini, ha sofferto, in modo ammirevole e misericordioso, quello che la malevolenza le infliggeva. Né c'era alcun comando a costringere. Solo una potente sapienza a disporre (*disponente sapientia*).

Il Padre non comandò infatti a quell'uomo di morire con la costrizione. Fu lui a comprendere quello che sarebbe piaciuto al Padre e avrebbe giovato agli uomini: e spontaneamente (*sponte*) lo fece»⁸⁰.
[...]

«In tal modo quell'uomo ha redento tutti gli altri, poiché quello che spontaneamente (*sponte*) ha offerto a Dio, Egli lo intende dato per sciogliere il loro debito. [...]. Questo è avvenuto sulla croce: perciò è attraverso la croce che il nostro Cristo ci ha redento»⁸¹.

Conclusion

La prima osservazione da porre come sottolineatura finale è data dalla ricca valenza poliprospectiva presente nella riflessione anselmiana. Le tre opere prese in esame mostrano, da un lato, una rigorosa analisi logica nel procedere dell'argomentazione (*De incarnatione Verbi*), in cui la forza della *dialectica* non è semplicemente convenzionale o funzionale, ma costituiva dell'*intellectus fidei*, pur avendo nella *fides* l'elemento fondativo. Dall'altro lato, il procedere anselmiano diviene contemplativo e l'argomentazione si fonde sempre più con l'orazione, la riflessione si fa preghiera (*Meditatio redemptionis humanae*). Queste due prospettive sono compresenti nell'opera della maturità e ne rivelano la sintesi in un ulteriore livello (intermedio) che potremmo chiamare sapienziale (*Cur Deus homo*).

Il secondo rilievo è dato dalla considerazione che la triplice prospettiva metodologica è condizionata dai destinatari delle varie opere di Anselmo. Dai maestri di logica, ai discepoli e ai

⁷⁹ Maschio, 477. «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 [...]» (*Meditatio redemptionis humanae*: S. III, 87, 82-84).

⁸⁰ Maschio, 479. «In omnibus his non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata. Nec illa est imminuta, sed ista est misericorditer adiuta. Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate. Nec alicui violentiae succubuit; sed spontanea bonitate, ad honorem Dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata laudabiliter et misericorditer sustinuit; nec ulla cogente oboedientia, sed potenti disponente sapientia. Non enim illi homini Pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod Patri placitum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit» (*Meditatio redemptionis humanae*: S. III, 87, 102 - 88, 110).

⁸¹ Maschio, 481. «Sic homo ille redemit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo, computat pro debito quo dilli dedebant. [...] Quod quondam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit» (*Meditatio redemptionis humanae*: S. III, 88, 122-123; 125-126).

monaci, dai non credenti, ai fedeli e ai devoti, con tutti Anselmo d'Aosta, ognuno nel suo ambito, ha argomentato, riflettuto e pregato proponendo sempre un'angolazione comune su cui imbastire un cammino di ricerca verso la verità.

La terza osservazione è data dal contenuto di quanto Anselmo propone nelle tre opere prese brevemente in esame. Lo sguardo articolato con il quale Anselmo riflette sul mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e della redenzione dell'uomo, offre una teologia in cui si coniugano insieme, in Cristo, il dono assoluto di Dio all'uomo e l'offerta dell'uomo a Dio. Una rilettura della sua opera, attenta ai vari livelli metodologici che segnano il procedere anselmiano, permette di cogliere le diverse prospettive cristologiche che ne derivano e che hanno distinto il conflitto delle interpretazioni di cui è stata oggetto l'ermeneutica teologica del Dottore Magnifico lungo il Novecento.

Roberto Nardin
Abbazia di Monte Oliveto Maggiore
53041 Chiusure-Asciano (SI)