

LA DISCUSSIONE PIU' RECENTE
SULLA TEORIA ANSELMIANA DELLA SODDISFAZIONE:
ATTUALE « STATUS QUAESTIONIS »

Che, in particolare negli anni piu recenti, sia in atto un processo di profondo rinnovamento nell'ambito della riflessione teologica sulla redenzione operata da Cristo, o, piu globalmente, sulla soteriologia cristiana, crediamo sia affermazione il cui fondamento può essere constatato senza eccessive difficoltà ⁽¹⁾: tenuto conto anche, piu in generale, dell'ampio processo di revisione cui è sottoposto tutto il discorso cristologico *receptus*.

Le componenti del rinnovamento in questione sono molteplici e di diversa natura: un piu approfondito contatto con le prospettive bibliche, le problematiche di derivazione genericamente post-illuminista (autoemancipazione/redenzione dell'uomo, salvezza mondana e/o sopramondana...), la sempre piu chiara percezione delle inadeguatezze della trattazione tradizionale...

A quest'ultimo proposito, non si deve dimenticare che la lettura della redenzione operata da Cristo fatta dal manuale era praticamente dominata dalla categoria di 'soddisfazione': categoria che trova la sua origine ultimamente nella riflessione anselmiana. Era quindi in qualche modo prevedibile che il rinnovamento del discorso soteriologico comportasse una rinnovata attenzione alle prospettive elaborate da sant'Anselmo: per chiarirne il reale significato, per valutarne la capacità di esprimere correttamente gli elementi fondamentali della salvezza cristiana, per verificarne la continuità rispetto alle affermazioni bibliche, per approfondirne l'eventuale piu o meno stretto legame con modi di vedere propri del tempo, e oggi non piu riproponibili...

Di fatto è notazione ripetuta che una novità di questi ultimi anni è costituita dal fatto che la teoria anselmiana è stata fatta recentemente oggetto, in particolare in ambito cattolico, di attenzione prevalentemente critica: nel senso che da diversi punti di vista se ne sono sottolineati i limiti, le parzialità, le insufficienze... ⁽²⁾.

(1) Per dare solo qualche punto di riferimento principalissimo: H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972; AA. VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975 (ed. or. Freib. im Br. 1973); D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg 1976; E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980 (ed. or. Bloemendaal 1977).

(2) Ci limitiamo a citare due interventi puntualizzanti brevemente la si-

Il panorama a questo proposito è effettivamente, come vedremo, parecchio differenziato: si va dalla 'stroncatura' tutto sommato radicale fino alla 'difesa' più netta e decisa. Dopo una ricognizione abbastanza attenta ci è sembrato che esistesse ormai lo spazio per un intervento volto a fare il punto sulla situazione attuale in questo ambito, indicando gli elementi fondamentali del modo odierno di porsi della questione: in altre parole, non un nuovo studio sulla soteriologia di Anselmo di Canterbury, ma una presentazione-disamina critica delle diverse valutazioni date di recente della sua teoria della soddisfazione, per mettere in evidenza le principali problematiche emergenti (3).

La via più semplice per introdurci al nostro discorso ci è sembrata quella di prendere innanzitutto brevemente in esame la produzione cristologica più recente, per verificare il modo con il quale ivi viene presentata la teoria anselmiana (I); stante, come vedremo, la profonda diversità di giudizi esistente in questo campo, ci impegneremo a esaminare direttamente la letteratura per così dire 'specializzata' (cioè gli interventi espressamente dedicati a ricostruire e a valutare la soteriologia di Anselmo), cui la stessa produzione cristologica rimanda per fondare le sue valutazioni, al fine di delineare con la maggior ampiezza e precisione possibili l'attuale *status quaestionis* (II); concluderemo poi con nostre osservazioni (III).

Ci è sembrato opportuno sia distinguere tra produzione cristologica in genere e letteratura 'specializzata', sia introdurci a questa attraverso quella, pur riconoscendo che la distinzione resta per un certo verso non così agevole, più che altro per esigenze di chiarezza, cioè per evitare di mettere sullo stesso piano valutazioni scaturenti da una analisi in proprio della visione anselmiana, e valutazioni che magari *expressis verbis* a quella analisi rimandano, limitandosi a riproporne le conclusioni: distinguendo si ha immediatamente un'idea più precisa di quali sono gli interventi che hanno realmente rappresentato dei punti di svolta nella discussione, e si può così più limpidamente precisare l'evolversi della problematica e i suoi esatti contorni.

I. VALUTAZIONI DELLA TEORIA ANSELMIANA NELLA PRODUZIONE CRISTOLOGICA PIÙ RECENTE

Limitando la nostra attenzione alle pubblicazioni più recenti (tenuto conto del fatto che la messa in questione del modo 'tradizionale' di presentare il discorso anselmiano è una realtà di questi ultimi anni) (4),

tuazione: D. WIEDERKEHR, *o.c.*, pp. 68-70 (cfr. in part. p. 68: « Diese Soteriologie [quella di Anselmo: n.d.r.] ist in den letzten Jahren immer schärfer kritisiert worden »); C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della Croce*, in SC 105 (1977), pp. 396-397 (p. 396: « A questa teoria recentemente sono state però mosse da più parti critiche piuttosto severe »).

(3) I due interventi che abbiamo appena citato alla nota prec. sono troppo brevi per assolvere a un compito come quello delineato: in ogni caso, come cercheremo di chiarire, secondo noi non riproducono con esattezza le linee di forza reali della discussione in atto.

(4) Cfr. *sopra*, n. 2.

si deve dire che gli autori che si sono impegnati con una certa acribia sul tema che abbiamo in esame, rifacendosi esplicitamente alla discussione in atto sull'argomento, sono, a nostra conoscenza, praticamente soltanto due: W. Kasper nel suo *Gesù il Cristo* ⁽⁵⁾ e H. Küng in *Essere cristiani* ⁽⁶⁾.

Per quanto riguarda il resto della produzione cristologica, le pagine che per es. Duquoc dedica alla teoria della soddisfazione hanno di mira una precisazione della nozione di soddisfazione come tale, in particolare com'era intesa nel discorso cristologico *receptus*, più che non una rinnovata esegesi di Anselmo ⁽⁷⁾, e le brevi annotazioni di E. Schillebeeckx a questo proposito hanno a tema più la dottrina occidentale della redenzione in generale, che non la visione anselmiana ⁽⁸⁾; in ogni caso, entrambi questi autori ignorano la letteratura più recente uscita sull'argomento ⁽⁹⁾.

Non ci risulta che altri si sia occupato approfonditamente della tematica che abbiamo in esame ⁽¹⁰⁾.

1. W. Kasper

Richiamata nelle sue linee fondamentali la ricostruzione tradizionale della teoria anselmiana (*ordo universi* offeso dal peccato, incapacità dell'uomo di offrire adeguata soddisfazione, necessità di un uomo-Dio), e precisato che essa divenne classica solo dopo le « correzioni e attenuazioni » apportate da Tommaso, che trasformano « la dimostrazione che Dio *doveva* comportarsi in tal modo in una pura convenienza e tenendo in maggior conto, dunque, la libertà dell'amore di Dio » ⁽¹¹⁾, Kasper afferma, rimandando esplicitamente a un recente studio di G. Greshake sull'argomento ⁽¹²⁾, che questa teoria, per essere compresa correttamente, deve essere collocata sullo sfondo dell'ordinamento giu-

(5) Brescia 1975 (ed. or. Mainz 1974).

(6) Milano 1976 (ed. or. München 1974). Per sé *Essere cristiani* è ben di più di un'opera di cristologia; noi qui la prendiamo in considerazione solo per quell'aspetto che è a tema della nostra attenzione.

(7) Cfr. CH. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1972, (ed. or. Paris 1968-1972), pp. 526-530 (v. anche p. 513).

(8) Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976 (ed. or. Bloemendaal 1974), pp. 602-604; è senz'altro significativo che nell'altra opera di SCHILLEBEECKX, espressamente dedicata alla soteriologia (*Cristo, la storia...*, cit.) non ci sia nessun riferimento approfondito ad Anselmo.

(9) I rimandi della n. 23 di p. 602 in *Gesù, la storia di un vivente*, sono, come si potrà arguire da quanto andremo dicendo, parecchio lacunosi.

(10) Normalmente non si va al di là di accenni, talvolta « di maniera »: cfr., per tutti, AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. 5, Brescia 1971 (ed. or. Einsiedeln 1970), pp. 854-855 (dovute a J. Alfaro); vol. 6, Brescia 1971 (ed. or. Einsiedeln 1969), pp. 266-267 (dovute a H.U. von Balthasar); p. 486, n. 36 (dovuta ad A. Grillmeier). Qualcosa di più in un'opera però ormai non più così recente: W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974 (ed. or. Gütersloh 1964), pp. 34-36; 377-379.

(11) W. KASPER, o.c., p. 307.

(12) Cfr. p. 308, n. 51: trattasi di G. GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in Th. Quart. 153 (1973), pp. 323-345.

ridico-sociale vigente tra i Germani e nel primo Medioevo, secondo il quale la prestazione al signore feudale di quanto a lui dovuto e il riconoscimento dell'*honor* del *dominus* da parte dei vassalli sono il fondamento dell'ordine sociale, la garanzia di una convivenza civile che sia *secundum jus*, cioè rispettosa dei diritti di ciascuno: un attentato a quell'*honor* non è un affare privato tra signore e suddito, ma è una messa in questione della base su cui si fondano i diritti di tutti.

È in questo contesto, dice il teologo tubinghese, che Anselmo distingue tra onore di Dio « in quanto a lui si riferisce » e onore di Dio « in quanto si riferisce alla creatura stessa »: quando si sottolinea la necessità che l'uomo riconosca l'*honor Dei*, e ripari ogni offesa a esso arrecata, in gioco non c'è tanto « un Dio geloso del proprio onore e nemmeno... un astratto ordinamento giuridico che esigerebbe una compensazione »⁽¹³⁾, quanto la scaturigine ultima dell'ordine del mondo, le fondamenta stesse della libertà e dell'esistenza di tutto il creato.

È per fedeltà a quella *iustitia*, a quel disegno di amore che ha presieduto alla creazione e che regola i rapporti tra Creatore e creatura garantendone la reciproca autonomia, che Dio non può rimettere il peccato dell'uomo *sola misericordia*: solo col pieno rispetto da parte di tutti dei diritti di ciascuno, e *in primis* del Signore, è assicurato l'ordine e il benessere di tutto l'universo.

Gesù Cristo, assumendo su di sé il 'peso' della « soddisfazione » resa necessaria dal peccato, ridà spazio alla *iustitia Dei*, che è la fonte della vita e della consistenza dell'uomo; e così ristabilisce l'*ordo* del creato, la piena alleanza tra Creatore e creatura.

« Osservata in questa prospettiva, la teoria anselmiana della soddisfazione risulta pienamente conforme al mondo concettuale e rappresentativo della bibbia »⁽¹⁴⁾.

E con il superamento della società feudale e l'affermarsi dell'individualismo moderno, osserva Kasper, che la visione di Anselmo è diventata sempre più incomprensibile: di qui le critiche, in particolare da parte della teologia liberale, e recentemente anche in opere di autori cattolici⁽¹⁵⁾.

Si tratta di comprendere correttamente le intenzioni profonde della riflessione anselmiana, collocandola sullo sfondo del proprio tempo, e di tradurle in termini comprensibili oggi.

2. H. Küng

Nel contesto di una presentazione dell'andamento prevalentemente 'giuridico' della considerazione dedicata dall'occidente latino alla te-

(13) o.c., p. 308.

(14) o.c., p. 309.

(15) Cfr. p. 310, n. 56; il rimando, per quanto riguarda i cattolici, è a J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969 (ed. or., München 1968), e a H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970 [qui erroneamente citato con il titolo: *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu*]. In risposta alle loro critiche si cita l'intervento di R. HAUBST, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, in Tr. Th. Zeit 80(1971), pp. 88-109.

matica della redenzione Küng richiama, nell'ampia sezione più propriamente cristologica della sua vasta opera, che Anselmo è il primo a dare organicità a prospettive prima presenti in maniera sparsa e asistematica: la sua riflessione, procedendo con metodo rigorosamente razionale e facendo uso di schemi provenienti dal mondo del diritto, in accordo con la mentalità propria del suo tempo, si propone di comprendere le ragioni (il *cur?*) dell'incarnazione e soprattutto della morte di croce, « presentandole non solo come rispondenti alla ragione, ma anche come necessarie » (16).

Di qui il procedimento razionalmente stringente che, a partire dalla lesione inflitta all'*ordo universi* dal peccato dell'uomo, argomenta alla necessità di una congrua riparazione che l'umanità deve offrire, stante la impossibilità di parte di Dio di procedere *sola misericordia*: essendo l'uomo che ha sbagliato, ma Dio che è stato offeso, Dio che è l'origine ultima e il tutore dell'ordine del creato, soltanto un uomo-Dio può riparare secondo giustizia i guasti causati dal peccato, offrendo, con la sua morte innocente, adeguata 'soddisfazione'. Si comprende così il 'perché' della morte in croce del Figlio di Dio incarnato.

A questo punto appaiono evidenti, secondo Küng, i limiti di fondo della visione elaborata dall'arcivescovo di Canterbury: il noto studioso svizzero, appoggiando esplicitamente la sua analisi su un recente studio del teologo cattolico H. Kessler, studio qualificato come completo ed esaustivo (17), afferma che « la forzatura razionale, il restringimento sulla morte di croce e l'exasperazione giuridico-culturale propri della teoria anselmiana » costringono quest'ultima « in uno schematismo giuridicamente impersonale di equivalenze meccaniche: colpa ed espiazione, prestazione e contraccambio, danno e risarcimento », per cui in essa « non risaltano... né l'incomprensibilità di Dio né la sua libertà (interamente legata al vigente ordine del mondo) » (18).

« In questa dottrina della redenzione non dominano, come nel Nuovo Testamento, la grazia, la misericordia e l'amore; domina, come nel diritto romano, una giustizia di stampo spiccatamente umano (*iustitia commutativa*); domina una logica del diritto, in nome della quale la morte di croce viene isolata sia dal messaggio e dalla vita di Gesù sia anche dalla sua resurrezione »; « più che riflettere il Nuovo Testamento

(16) H. KÜNG, *o.c.*, p. 476.

(17) Cfr. *o.c.*, p. 758, n. 3: KÜNG scrive: « Cfr. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, con bibl.: un lavoro che sintetizza e sviluppa le ricerche finora condotte nell'ambito della storia dei dogmi. Il pregio maggiore di questo studio così importante per l'intera problematica soteriologica sta nell'accurata esposizione e nella critica ponderata della teoria della soddisfazione di Anselmo (pp. 83-165) e della sua rielaborazione in Tommaso d'Aquino (pp. 167-226) ». E aggiunge subito: « A complemento, cfr. G. GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit. Zur neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: Th. Q. 153 (1973), pp. 323-345; id. *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in: *Erlösung und Emanzipation*, a cura di L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973, pp. 69-101 » (ibid.). Poco sotto richiama che le posizioni di Kessler hanno un riscontro nella « critica eccezionalmente limpida già in J. RATZINGER, *Einführung*, pp. 187-189; 231-233 » (p. 758, n. 6).

(18) *o.c.*, p. 477.

mento, la teoria della soddisfazione enunciata da Anselmo rispecchia nella sua struttura specifica il medioevo e il suo concetto giuridico-razionale dell'ordine»⁽¹⁹⁾.

Risulta allora abbastanza evidente, sempre secondo il nostro Autore, «come il sistema giuridico di Anselmo travisi il messaggio biblico»⁽²⁰⁾, ed emerge incompressibilmente il «contrasto tra la concezione di Anselmo e il Nuovo Testamento»⁽²¹⁾; del resto, annota ancora Küng, già Tommaso d'Aquino aveva sentito il bisogno di correggere la troppo angusta prospettiva anselmiana, «questo fosco processo di redenzione», per usare ancora una volta le espressioni letterali del teologo svizzero⁽²²⁾.

* * *

Anche solo da quanto detto sin qui risalta inequivocabilmente l'esistenza, nell'ambito della produzione cristologica più recente, di profonde divergenze di opinione a proposito della valutazione della teoria anselmiana: e divergenze che riguardano non tanto questo o quell'aspetto, quanto i «perni» fondamentali dai quali è costituita l'elaborazione dell'arcivescovo di Canterbury⁽²³⁾.

Ciò che ci interessa ora sottolineare è che, come abbiamo richiamato, sia Kasper che Küng rimandano esplicitamente a studi appositi dedicati alla riflessione di s. Anselmo, dove le loro rispettive posizioni trovano il loro fondamento e una adeguata documentazione; è quindi a questa letteratura che ci si deve rivolgere, se si vuole avere un'idea circostanziata dell'attuale *status quaestionis*.

II. LA DISCUSSIONE PIÙ RECENTE SULLA DOTTRINA ANSELMIANA NELLA LETTERATURA 'SPECIALIZZATA'

In questo ambito un *terminus a quo* abbastanza preciso può essere costituito dallo studio di F. Hammer espressamente dedicato a chiarire «Intenzione, senso e limiti della dottrina della redenzione di Anselmo di Canterbury», pubblicato nel 1967, la cui *Prima Parte* si propone di

(19) o.c., pp. 478-479 (cfr. p. 500: «Abbiamo visto che la dottrina della redenzione maturata nell'Occidente latino era infirmata da una considerazione razionalistica, giuridica e moralistica del rapporto Dio-uomo e da una troppo isolata teologia della croce»). Per questo tipo di critiche Küng menziona anche *Lehrbuch der Dogmengeschichte* di A. von Harnack (cfr. p. 759, n. 9).

(20) o.c., p. 477.

(21) o.c., p. 758, n. 6.

(22) o.c., p. 479.

(23) Per quanto riguarda altre opere di cristologia, si tenga presente che mentre per es. Schillebeeckx dà un giudizio positivo della teoria anselmiana (*Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976, pp. 602-604), Duquoc, pur valutando positivamente l'introduzione della categoria di soddisfazione, ne mette in luce anche i limiti: in particolare per quanto riguarda l'«isolamento» della croce dalla concreta vicenda storica di Cristo (*Cristologia*, Brescia 1972, p. 513). La medesima cosa era evidenziata già da Pannenberg (o.c., pp. 377-378).

dare un « Prospetto delle direttrici principali della più recente interpretazione di Anselmo » prendendo le mosse fin dal secolo scorso ⁽²⁴⁾, per cui può darci un'idea dell'evolversi dello *status quaestionis* fino al 1967, anno della pubblicazione ⁽²⁵⁾; per parte nostra integreremo le considerazioni ivi svolte con la presentazione di altri due interventi di non molto precedenti e spesso citati nella successiva letteratura anselmiana: le pagine che H. U. von Balthasar dedica, nella sua opera *Gloria*, all'arcivescovo di Canterbury e alla sua soteriologia ⁽²⁶⁾, edite nel 1962 ma non prese in esame da Hammer ⁽²⁷⁾, e le riflessioni di J. Plagnieux che, pur essendo state stampate nel 1969, risalgono in realtà al 1965 ⁽²⁸⁾.

Per quanto riguarda la produzione successiva al 1967, una volta menzionata la posizione dello studioso protestante H. Dombois ⁽²⁹⁾, dei punti di riferimento sufficientemente delineati li abbiamo già visti emergere dalla nostra breve indagine sulla produzione cristologica più recente: trattasi da un lato dell'ampio intervento del teologo cattolico H. Kessler dedicato a *Il significato teologico della morte di Gesù*, cui vengono di solito accostate alcune espressioni di J. Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo*, e in risposta a entrambi la presa di posizione di R. Haubst; dall'altro dell'articolo di G. Greshake pubblicato su *Theologische Quartalschrift* ⁽³⁰⁾.

Sono questi gli autori che vengono normalmente citati nella bibliografia sulla soteriologia anselmiana ⁽³¹⁾; rimangono solo da aggiungere,

(24) F. HAMMER, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Wien 1967, pp. 13-37. Lo annotiamo qui una volta per tutte: per quanto riguarda i rimandi a opere non tradotte in italiano, la versione delle citazioni è nostra.

(25) Di fatto l'intervento di Hammer è spesso citato nella letteratura successiva come a suo modo riassuntivo delle ricerche precedenti: cfr., per es. R. HAUBST, *art. cit.*, p. 88, n. 3 e p. 91, n. 18; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Brescia 1978, p. 133, n. 34.

(26) H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica* (ed. it., vol. 2), Milano 1978, pp. 189-234 (ed. or. Einsiedeln 1962).

(27) Forse perché non fanno parte della letteratura « specializzata » vera e propria, espressamente dedicata alla teoria anselmiana della redenzione; d'altra parte, noi le consideriamo perché spesso citate in seguito precisamente in questo ambito: cfr. per es., come vedremo, H. KESSLER, *o.c.*, passim; G. GRESHAKE, *art. cit.*, passim.

(28) J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris 1969. Il *Vorwort* è appunto datato 1965 (v. *o.c.*, p. 13); si tenga inoltre presente, tra l'altro, da un lato che la bibliografia su Anselmo ivi citata ignora studi successivi al 1965 (come, per es., quello di Hammer da noi menzionato), dall'altro che di uno studio sulla soteriologia di s. Tommaso, uscito nel 1965, si dice che è giunto a conoscenza dell'Autore dopo che questi aveva già concluso il suo lavoro (cfr. *o.c.*, pp. 102-103).

(29) H. DOMBOIS, *Juristische Bemerkungen zur Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury*, in *Neue Zeit. für Syst. Th. und Ph.* (1967), pp. 339-355. Lo studio, pur essendo uscito nel medesimo anno, è da considerarsi di fatto successivo all'opera di Hammer, se si tiene conto che questa porta l'*Imprimatur* datato 1966 (*o.c.*, p. 4).

(30) Per tutto questo cfr. *sopra*, nn. 12, 15 e 17.

(31) In particolare l'accostamento Ratzinger-Kessler (con la successiva risposta di R. Haubst) è parecchio diffuso: cfr., oltre allo stesso Haubst (*art. cit.*), i già citati Kasper (v. *sopra*, n. 15) e Küng (v. *sopra*, n. 17); AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, p. 112, n. 52; C. PORRO, *art. cit.*, nn. 100-102. E

per quel che ci risulta, le recenti considerazioni svolte da Flick e Alsze-ghy nel loro studio su *Il mistero della croce* ⁽³²⁾.

Questa è, a nostra conoscenza, tutta la letteratura 'specializzata' uscita in questi anni sulla teoria elaborata da s. Anselmo ⁽³³⁾; volendo qui procedere con una certa completezza, presenteremo in primo luogo tutti gli interventi in ordine cronologico, seguendo così da vicino l'evol-versi della problematica, per poi fare le nostre puntualizzazioni ten-identi a precisare il modo attuale di porsi della questione.

1. La situazione fino a F. Hammer

a) Gloria di H. U. von Balthasar

L'attenzione che Balthasar dedica alla dottrina della redenzione di Anselmo è, tutto sommato, 'laterale': il suo scopo è quello di rico-struire la fisionomia globale della riflessione anselmiana, nel contesto, com'è noto, di una delineazione dei tratti fondamentali di alcune forme di pensare teologico (nel nostro caso, i cosiddetti 'Stili ecclesiastici') che nel corso della storia in diversi modi e da diversi punti di vista hanno colto e riespresso con incisiva genialità aspetti della inesauribile

questo che ci ha convinto a trattare qui delle espressioni dedicate da Ratzinger alla visione anselmiana, anche se evidentemente (v. il titolo stesso dell'opera) non si tratta di letteratura « specializzata ».

(32) *O.c.* (v. sopra, n. 25), pp. 133-147 (in part. pp. 133-137). Riteniamo opportuno inserirla in questa sezione dedicata alla letteratura « specializzata », tenuto conto del fatto che si tratta di un'opera espressamente dedicata a elabo-rare una visione « sistematica » de « il mistero della croce », a partire da una ri-lettura approfondita delle elaborazioni « tradizionali » su questo tema.

(33) Tenuto conto del fatto che a volte le bibliografie menzionano anche altre opere, precisiamo che lo studio di R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München 1969, riguarda per sé la famosa controversia tra scotisti e to-misti sulla necessità dell'incarnazione, e tocca solo tangenzialmente il nostro tema (cfr. *ibid.*, pp. 54 s., 74 s.): ma soprattutto l'Autore, come si è visto, ha avuto modo di intervenire in seguito direttamente sull'argomento che ci interessa, ed è questo intervento che noi esamineremo; il contributo di J. MC INTYRE al volu-me in collaborazione *Sola ratione*, Stuttgart 1970 (J. MC INTYRE, *Cur deus-homo: The axis of the argument, o.c.*, pp. 111-118) riguarda fondamentalmente il me-todo teologico in generale di Anselmo, e comunque non è se non una breve riproposizione delle idee già ampiamente espresse in J. MC INTYRE, *St. Anselm and his critics. A re-interpretation of the Cur Deus homo*, Edinburg 1954 e in *ib.*, *Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology*, in *Spici-legium Beccense* (I), Bec-Paris 1959, pp. 95-101, e come tali già recensite da Ham-mer (cfr. *o.c.*, Bibliografia, p. 10): anche il contributo di G. SÖHNEN (*Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, in *Sola ratione*, pp. 71-77) non è se non la ristampa di riflessioni edite già nel 1962 (v. *ibid.*, p. 71); l'articolo di J. P. BURNS, *The concept of satisfaction in medieval redemption theories*, in *Theol. Studies* 36 (1975), pp. 285-304 ha fini pu-ramente e semplicemente riespositivi dei concetti fondamentali della tradizio-nale dottrina della soddisfazione, senza evocare in nessun modo la letteratura e la discussione recente sull'argomento. Non trattano della soteriologia di Ansel-mo, ma unicamente del suo metodo teologico/filosofico i recenti M. Corbin, *Néces-sité et liberté*, in AA.VV., *Humanisme et foi chrétienne*, Paris 1976, pp. 599-632; H. DE LUBAC, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979 (per quanto riguarda S. Anselmo, trattasi della ripresa di uno studio comparso in *Archives de Philosophie* 39 (1976), pp. 201-225; 407-425).

ricchezza della 'gloria' divina (conformemente al programma balthasariano di tratteggiare le giustificazioni di fondo e le principali 'emergenze' storiche di una 'estetica teologica').

La tesi del noto teologo svizzero, il quale dichiara esplicitamente la sua dipendenza dalla precedente interpretazione barthiana ⁽³⁴⁾, è che al centro dell'attenzione dell'arcivescovo di Canterbury c'è la considerazione della suprema libertà di Dio ⁽³⁵⁾ come la sorgente più profonda della 'proporzionalità' intrinseca del suo agire, della 'razionalità' del suo libero e armonioso autoespandersi ⁽³⁶⁾; libertà cui fa da 'correlato' la libertà dell'uomo, la quale nasce e si realizza nell'accoglimento della rivelazione di Dio, nell'adesione alla sua volontà ⁽³⁷⁾, e proprio perché questo accoglimento e questa adesione siano veramente liberi, personali, l'uomo non deve limitarsi a un atteggiamento passivo, ma deve impegnarsi positivamente ad approfondire l'intima coerenza, la 'logica' intrinseca della libera automanifestazione divina ⁽³⁸⁾.

È su queste basi, secondo Balthasar, che si sviluppa tutta la costruzione anselmiana: in particolare per quanto riguarda la riflessione sulla redenzione, sulla liberazione della umanità dal peccato ⁽³⁹⁾.

Innanzitutto, l'intervento di Dio per salvare l'uomo non obbedisce a nessuna costrizione esteriore, o ad astratte esigenze di giustizia, bensì è coerente con la natura 'ordinata' della libertà divina: nella misura in cui il libero amore misericordioso di Dio è la sorgente della salvezza e della libertà dell'uomo, non può tollerare che quest'ultimo rimanga schiavo del peccato, e interviene a liberarlo ⁽⁴⁰⁾. Ma anche

(34) H. U. VO BALTHASAR, *o.c.*, (v. sopra, n. 26), p. 211, n. 170.

(35) « Anselmo considera l'altissima rettitudine (*rectitudo*) della creazione e della rivelazione salvifica divina; egli percepisce la sua verità dall'armonia, dalla perfezione delle proporzioni, dal suo dovere-essere-così (*necessitas*) che dipende da suprema libertà e che rivela suprema libertà — e questa visione gli rivela assoluta bellezza: bellezza di Dio nella sua libera forma mondana » (*o.c.*, p. 191).

(36) « Nel libero agire di Dio non esistono gradi di necessità. Come la sua creazione trasse origini da assoluta, incoercibile libertà, e si sviluppò quindi in un ordine dotato di legge, così la sua autorivelazione nella storia della salvezza e in Gesù Cristo si sviluppa a un tempo in una invincibile libertà e in una ordinata necessità. Il Dio che si fa vedere (quantunque velatamente), si rivela di una logica assolutamente insuperabile » (*o.c.*, p. 205).

(37) « Questa volontà [la volontà di Dio: n.d.r.] è per definizione identica con l'assoluta libertà, che Dio è, quale che sia il modo in cui si concretizza per la creatura, e l'obbedienza ad essa costituisce perciò l'unica maniera in cui la creatura riesce a conquistare la sua libertà » (*o.c.*, p. 217).

(38) « Questo sforzo d'intelligenza è il tratto caratteristicamente anselmiano entro la comune esigenza cristiana dell'*intelligere fidei*. Anselmo, che accentua assai più di Agostino la libertà creaturale, sente questo sforzo come debito di riconoscenza verso la parola della rivelazione. ...La messa tra parentesi della fede basata sull'autorità, della mera accettazione di fatti asseriti dalla Bibbia, ha soprattutto il senso di mettere in questione l'adagiarsi comodo e tranquillo del mistico nelle faticose di cui l'uomo non avrebbe bisogno di rendersi conto, di superare il positivismo e il nominalismo teologico. Se è realmente il Logos a farsi uomo, soltanto in questa sua suprema apparizione può insieme apparire tutto il senso dell'essere, e comprendere per lo meno a grandi linee questa realtà è proprio della dignità del cristiano » (*o.c.*, pp. 198-199).

(39) Il capitolo centrale, dove si tratta più diffusamente della dottrina della redenzione, è intitolato « Lo splendore della libertà » (*o.c.*, p. 214).

(40) « Ora si illumina anche il concetto centrale del *debere*. Dio è assoluta-

il fatto che questo intervento di Dio non possa risolversi in « un affare intratrinitario, con esclusione dell'uomo, che è invece al centro della questione » (41) fa in Anselmo ultimamente riferimento, secondo l'interpretazione del teologo svizzero, alla centralità dei rapporti tra la libertà di Dio e quella dell'uomo: la redenzione dovrà essere operata in modo che coinvolga l'uomo in prima persona, liberando la sua libertà in vista di un rinnovato rapporto d'amore con Dio (42).

Si inserisce qui la ragione profonda di un uomo-Dio nella visione anselmiana: « l'accento cade sul patto fra Dio e l'uomo e sull'impegno di Dio a ratificarlo in modo che l'uomo resti un partner valido. Questa è l'impresa della grazia, "che Dio avviò per nostro amore e non per amore suo, non avendo egli bisogno di cosa alcuna. Poiché Dio sapeva bene ciò che l'uomo avrebbe avviato non appena l'avesse creato; e così, nella sua bontà, creandolo si è tuttavia ugualmente impegnato di sua propria volontà (*sponte se quasi obligavit*) a condurre altresì a termine il bene da lui avviato". Per questo non se ne poteva uscire in modo più giusto che con l'intervento di un Dio uomo come redentore; l'uomo doveva diventare libero per il patto con Dio, dunque libero per la libertà assoluta » (43).

Siamo ben al di là di ogni giuridismo (44): in questo senso, in definitiva, secondo Balthasar « *il Cur Deus homo* demitizza la dottrina della redenzione e fonda tutto nella spontanea libertà della morte del Redentore, ivi compresa l'emancipazione della libertà in catene dell'uomo » (45).

mente libero, non deve nulla a nessuno... La libertà divina non è costretta dalla minima necessità quando Dio liberamente (*sponte*) si risolve a salvare l'uomo perduto. E tutta l'obbedienza del Figlio incarnato dipende integralmente dalla spontaneità del suo amore, sviluppa soltanto le intrinseche necessità di questo amore libero... Ed appunto questa spontaneità, assoluta perché divina, nel sacrificio del Figlio ne costituisce il valore supremo che infinitamente compensa tutta la colpa del mondo » (o.c., p. 222).

(41) o.c., p. 226.

(42) « Se Dio perdonasse l'uomo perché questi, nell'impotenza che gli deriva dal peccato, non può espiare la sua colpa, "Dio lo dispenserebbe da qualcosa da cui non è in suo potere dispensare; ma attribuire a Dio una misericordia di tale genere sarebbe ironia" e, inoltre, l'uomo nel cielo sarebbe eternamente colui che non è stato capace di pagare, e dunque colui che è manchevole (*egens*) e perciò « infelice »... Il momento della « giustizia » non risiede perciò, nella sua interpretazione cristiana, astrattamente tanto nel fatto che bisogna espiare la colpa e compiere una penitenza di valore infinito per una colpa infinita, quanto piuttosto nel fatto che ogni cosa è a posto (procede *juste*) solo allorché l'uomo, dal cui lato sta la colpa, è in grado di pagare da sé: il che più profondamente vuol dire che "si alza e si ricompone da sé". » (o.c., pp. 225-226).

(43) o.c., p. 226. Balthasar sottolinea che « Aver visto questa necessità della conquista, propria della libertà creata, è una delle grandi acquisizioni di Anselmo e domina tutta la sua dottrina della libertà » (o.c., p. 216).

(44) « ...la dottrina della redenzione di Anselmo, la sua cosiddetta dottrina della soddisfazione, non avrà in sé nulla di 'giuridico'. Al contrario, Anselmo intende respingere ogni rappresentazione di un Dio di giustizia "che si diletta del sangue di un innocente o che ne abbia bisogno, né voglia perdonare al colpevole se prima l'innocente non è stato ucciso". » (o.c., p. 225).

(45) o.c., p. 214.

b) J. Plagnieux

La posizione conclusiva del Plagnieux a proposito delle linee di fondo della soteriologia anselmiana, e in particolare del concetto di giustizia attorno al quale essa ruota, è la seguente: « Ci si incontra in Anselmo.. con troppi elementi autenticamente agostiniani... per poter imputare ad Anselmo una concezione decisamente povera, secondo la quale la giustizia del Padre così come lui la intende dovrebbe essere fatta risalire a non so quale sistema tirannico medioevale di tipo piccolo borghese e dovrebbe essere spiegata pressapoco come una giustizia da strozzino. D'altra parte non si può negare la 'colorazione' specificamente anselmiana di questa giustizia, nella quale si parla meno della iustitia-humilitas di Cristo che di quella propria della divinità: sicuramente non una gretta e spietata giustizia legalistica, però la giustizia di una marcata, eminente e inflessibile santità » (46).

È precisamente alla chiara delineazione dell'andamento per così dire 'teologico' della argomentazione soteriologica di Anselmo che il nostro Autore dedica particolare attenzione nel suo breve intervento: per precisare innanzitutto di che si tratta, e per chiarirne poi, a suo parere la innegabile tonalità storico-salvifica.

Per Plagnieux la struttura della soteriologia anselmiana appare con chiarezza se si fa riferimento alla funzione in essa svolta dalla riparazione del peccato, commesso dall'uomo contro Dio (47): è proprio riflettendo sui due poli del discorso, che sono appunto Dio da una parte e la sua creatura dall'altra, che Anselmo giunge a precisare, come presupposto della redenzione, il discorso cristologico, cioè la 'necessità' (48) di un uomo-Dio, nel senso che solo un essere contemporaneamente partecipe sia della 'divinità' (colpita dal peccato) che della 'umanità' (autrice del peccato) può efficacemente operare per riparare l'offesa fatta dall'uomo a Dio (49).

La cosa più significativa, annota ancora Plagnieux, è che le tesi sulle quali poggia l'argomentazione «vengono derivate solo dai corrispondenti attributi divini universalmente riconosciuti e approfonditi senza compromessi, quindi secondo un metodo più *teologico* che storico-salvifico. Di qui anche l'intonazione fortemente teocentrica dell'argomentare anselmiano, che, nell'insistenza sulla validità universale e no-

(46) J. PLAGNIEUX, *o.c.*, p. 80.

(47) « Essenzialmente più decisivo e caratteristico specialmente per la soteriologia anselmiana è il problema di fino a che punto il diritto divino, gravemente leso dal peccato, determina l'incarnazione. Questo è più che solo un tema; è il nucleo attorno a cui tutto ruota, la pietra di paragone, di fronte alla quale l'argomentare anselmiano si lascia riconoscere meglio » (*o.c.*, p. 70). « Più decisivo », afferma Plagnieux, rispetto alla questione dei diritti del demonio: definitivamente chiarita da Anselmo, concorda il nostro Autore, anche se secondo lui non è chiaro se in accordo o contro Agostino (*o.c.*, pp. 75-76).

(48) Il riferimento per Plagnieux qui è al modo di argomentare anselmiano, basato sulle *rationes necessariae*: « argomentazioni nutrite dalla fede, rivolte alla fede, ma purtuttavia, in sé, fondate in maniera strettamente filosofica; e in nessun modo però ragioni di convenienza, ma vere prove, che si impongono imperativamente alla ragione, con consequenzialità assolutamente logica » (*o.c.*, p. 73).

(49) Cfr. *o.c.*, p. 76.

nostante le sue reminiscenze 'cristiane' viene a essere — o sembra — più vicino al modo di pensare metafisico che a quello biblico » ⁽⁵⁰⁾.

A riprova di questo, ma per chiarire che in Anselmo più che di alternativa tra teologia ed economia, tra metafisica e Bibbia... è più giusto parlare di elementi « che si intrecciano in maniera geniale » ⁽⁵¹⁾, il nostro Autore analizza concretamente l'attributo della misericordia divina, attributo nodale, e mostra che in esso la « tensione dell'elemento teocentrico verso quello 'cristiano' » ⁽⁵²⁾ è obbiettiva: la disponibilità al perdono da parte di Dio, caratteristica appunto della sua misericordia, si accompagna, nella prospettiva anselmiana, a una tale ripugnanza per il peccato che, una volta esclusa come riparazione adeguata dell'azione peccaminosa la pura e semplice punizione-distruzione del peccatore, perché questo rappresenterebbe un fallimento radicale dell'originario piano creatore di Dio, si apre la strada alla considerazione di una riparazione offerta dall'uomo-Dio come unica via di uscita veramente coerente con la sconfinata misericordia di Dio; che d'altra parte non può essere in nessun modo confusa con l'acquiescenza al peccato ⁽⁵³⁾.

« Questo doppio sentimento di inflessibile purezza di fronte al male e di incrollabile fiducia nella vittoria del bene sgorga dall'unico e medesimo ottimismo che lascia solo a Dio l'ultima parola, ma appunto, il Dio dell'amore. La soteriologia 'cristiana' offre così l'unica soluzione, egualmente degna sia di Dio che dell'uomo, all'aporia provocata dal peccato originale » ⁽⁵⁴⁾.

E nella medesima prospettiva di un amore misericordioso di Dio che non esclude ma implica un rigoroso rifiuto del peccato, che deve essere letta non solo l'incarnazione, la costituzione di un uomo-Dio, ma anche la morte di croce, così come la presenta Anselmo: anche qui in primo piano non c'è, sempre secondo Plagnieux, uno « stretto e rigido giuridismo », ma « l'infinito amore del Figlio verso il Padre, un amore che si manifesta nel pieno abbandono alla sua volontà e culmina nella morte obbediente del nuovo Adamo » ⁽⁵⁵⁾.

Se si tiene conto che nella costruzione anselmiana anche l'applicazione a tutta l'umanità della redenzione operata da Cristo viene fatta risalire ultimamente alla volontà divina, nel senso che, essendo il sacrificio del Figlio del tutto gratuito, non dovuto, il Padre lo 'retribuisce'

(50) o.c., p. 77.

(51) o.c., *ibid.* Plagnieux fa notare che questo "geniale intreccio" non si verifica solo nella cristologia, ma vale anche, più globalmente, per la anselmiana « dottrina della provvidenza, e della conseguente fedeltà, *indefectibilis fidelitas*, in forza della quale Dio stesso è tenuto nei propri confronti a non scostarsi mai e poi mai — questo Anselmo l'ha elevato ad assioma — dal suo proposito stabilito una volta per tutte, diciamo dalla sua volontà di salvezza: accanto a tutto lo spazio accordato alla realtà della trascendenza qui l'accento « cristiano » e l'eco della Bibbia non può non essere udito, forse esattamente nel fatto che anche la fortissima sottolineatura della trascendenza lascia trasparire l'interesse di Dio per l'uomo e in certo qual modo lo fa crescere fino alla reciprocità di un onore comune » (o.c., p. 77).

(52) o.c., *ibid.*

(53) o.c., cfr. pp. 77-78.

(54) o.c., p. 78.

(55) o.c., p. 79.

accordando la salvezza a tutti gli uomini ⁽⁵⁶⁾, si comprende allora la conclusione di Plagnieux da noi ricordata, conclusione che per quanto riguarda la soteriologia anselmiana parla da un lato di una nozione di giustizia da non fraintendere legalisticamente, dall'altro di un argomento di tipo 'teologico', cioè più centrato sulla divinità e sui suoi attributi: ma divinità e attributi la cui considerazione è capace di condurre a ricostruire per così dire 'a priori' (nel senso di comprendere in profondità) « con ammirevole consequenzialità e pazienza tutta la trama della rivelazione cristiana » ⁽⁵⁷⁾.

c) F. Hammer

Partendo dalla constatazione che un numero sempre maggiore di teologi ritiene insufficiente una soteriologia che abbia il suo perno nella nozione di 'soddisfazione vicaria' ⁽⁵⁸⁾, la parte iniziale dell'opera vuole offrire « una breve visione d'insieme degli itinerari per un certo verso tortuosi della interpretazione moderna di Anselmo » ⁽⁵⁹⁾; ora, dal momento che, secondo il nostro Autore, determinante per il giudizio che si dà sulla riflessione anselmiana è la valutazione del metodo in essa seguito, è su questo che Egli concentra in modo particolare l'attenzione.

Per via di vertici significativi Hammer mostra che nel sec. XIX la tendenza più diffusa è quella di difendere Anselmo, in particolare dall'accusa di razionalismo ⁽⁶⁰⁾; è qui che si mette l'accento, anche se il suo procedimento *sola ratione* fa chiaramente problema ⁽⁶¹⁾.

Nel sec. XX, accanto a una continuazione della difesa tutto sommato

(56) « Rimane ancora da considerare, come l'opera di liberazione di Cristo viene ora applicata a tutta l'umanità. Questo secondo Anselmo avviene in considerazione del diritto di Cristo a un contraccambio (*retributio*) da parte di Dio, come riconoscimento per l'espiazione non dovuta da lui sopportata. È giusto (*iustum et necessarium*) che il Padre dia il suo assenso alla salvezza realizzata dal Figlio e lasciata in eredità all'umanità ». (o.c., p. 79).

(57) o.c., p. 76.

(58) « Può oggi essere presupposto come convinzione comune di un buon numero di teologi cattolici responsabili che la soteriologia corrente, culminante nel concetto della soddisfazione vicaria di Cristo non esaurisce tutti gli aspetti dell'avvenimento della redenzione attestati nella Scrittura e nella Tradizione » (o.c., Vorwort, p. 8).

(59) O.c., *ibid.* Il titolo di questa *Prima Parte* è: « Prospetto delle direttrici principali della più recente interpretazione di Anselmo ».

(60) Gli autori qui esaminati sono J. A. MÖHLER, il teologo protestante di Bonn F.R. HASSE, e J. KLEUTGEN; Hammer fa notare che spesso la lettura/difesa di Anselmo è « predeterminata » da finalità contingenti: per Möhler si tratta per es. di difendere il significato globale di tutta la riflessione scolastica (cfr. o.c., p. 13), per Kleutgen di polemizzare con il razionalismo in particolare di Günther, che si richiama ad Anselmo (o.c., p. 18).

(61) « La visione d'insieme fin qui elaborata dell'interpretazione anselmiana del XIX secolo, visione ridotta e in nessun modo esaustiva, mostra però già quella che è la problematica della ricerca su Anselmo in genere: l'esplicito procedere di Anselmo 'sola ratione' anche nel trattare della Trinità e dell'Incarnazione da un lato deve essere sentito come urtante, dall'altro si evita di criticare francamente la speculazione di Anselmo. Così vengono omessi o mitigati molti aspetti che dovrebbero essere senz'altro considerati da una interpretazione di Anselmo oggettiva ed equa » (o.c., p. 18).

'acritica' dell'Arcivescovo di Canterbury ⁽⁶²⁾, è possibile indicare l'affermarsi di una distinzione tra una interpretazione 'filosofica' di Anselmo, che vede in lui prevalentemente il filosofo che procede nelle proprie argomentazioni con metodo razionalmente stringente ⁽⁶³⁾, e una interpretazione 'teologica', legata soprattutto al nome di K. Barth, che descrive invece Anselmo come un autentico teologo, impegnato a rendersi e a rendere ragione delle verità fondamentali della propria fede ⁽⁶⁴⁾; dal canto suo la ricerca più recente, sempre secondo Hammer, procede su questa alternativa, o talvolta ne cerca una sintesi ⁽⁶⁵⁾.

Il giudizio del nostro Autore è che entrambi i poli della alternativa sono malposti: l'« errore fondamentale » ⁽⁶⁶⁾ della interpretazione 'filosofica' è che retroproietta su Anselmo, con indiscutibile anacronismo, la chiara distinzione tra filosofia e teologia, con i rispettivi metodi, che è un fatto solo successivo all'opera dell'Arcivescovo di Canterbury, e così si impedisce una corretta comprensione dell'intima tensione tipica del pensare anselmiano ⁽⁶⁷⁾, mentre dell'interpretazione 'teologica' si deve dire che, per esempio, « chi confronti la rigida dottrina su Dio di Anselmo o la teoria della soddisfazione costruita su schemi di pensiero giuridici, con la ricchezza dei dati biblici (dai quali dapprima e innanzitutto il teologo dovrebbe attingere) » ⁽⁶⁸⁾, non potrà non ricavarne l'impressione di un notevole impoverimento, dovuto al fatto più globale che il metodo dell'Arcivescovo di Canterbury non è caratterizzato solo da una *fides quaerens intellectum* ⁽⁶⁹⁾.

Passando allora, nella Seconda Parte della sua opera, a esporre la propria tesi a proposito del metodo anselmiano, Hammer, facendo ampio riferimento alle ricerche più recenti sul tema, documenta che il nodo del problema si trova in quella che Egli chiama la 'doppia valenza' (*Doppelwirkung*) del discorso di Anselmo, cioè nella convinzione di quest'ultimo di potere con il medesimo metodo del *sola ratione persuadere* sia convincere con argomenti razionali stringenti il non-credente che contribuire all'*intellectus fidei*, all'approfondimento delle verità della propria fede da parte del credente ⁽⁷⁰⁾: questo implica necessa-

(62) Qui Hammer si riferisce soprattutto a M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I Bd, Freiburg im B. 1909 (cfr. o.c., pp. 19-22).

(63) o.c., pp. 23-29: i nomi citati sono numerosi.

(64) o.c., pp. 29-31.

(65) o.c., pp. 34-37.

(66) « Grundfehler dieser Anselmdeutung »: o.c., p. 24.

(67) o.c., pp. 24-29.

(68) o.c., p. 31.

(69) o.c., pp. 32-34: Hammer si sofferma a chiarire come l'interpretazione barthiana di Anselmo trovi la sua spiegazione, più che nei testi anselmiani, in alcune delle più tipiche concezioni del teologo protestante a proposito dei rapporti ragione-fede: « Barth ha interpretato Anselmo troppo a partire dal suo proprio punto di vista. Alcune espressioni di Barth evidenziano già questo, e la critica è in ciò concorde » (o.c., p. 34).

(70) « Con il medesimo metodo del 'sola ratione persuadere' devono essere raggiunte due diverse finalità: da un lato la convinzione del non-credente, apologeticamente caratterizzata ed elaborata con poco sfoggio, ma con argomentazioni decisive, dall'altro la contemplazione disinteressata, che nella fede si diletta alla ricchezza del patrimonio della rivelazione. Noi chiameremmo questo dato di fatto la *doppia valenza* (*Doppelwirkung*) del procedimento anselmiano...

riamente « la riconduzione del complessivo patrimonio di fede in discussione ad alcuni pochi logici principi, forse perfino a un solo assioma » ⁽⁷¹⁾, il che non può non impoverire la ricchezza del dato globale di fede, in particolare per quanto riguarda, nel caso dell'Arcivescovo di Canterbury, l'idea di Dio (tende a essere visto staticamente come *summum bonum*, come *id quo majus cogitari nequit*) e la conseguente concezione dei rapporti tra Dio e l'uomo ⁽⁷²⁾.

È quanto appare con la massima chiarezza nel *Cur Deus homo* e nella teoria della soddisfazione ivi contenuta: Hammer perviene così ad affrontare finalmente « il tema principale » di tutta la sua ricerca, « la teoria della redenzione di Anselmo, da lui sviluppata nella sua opera principale *Cur Deus homo* » ⁽⁷³⁾.

Dal punto di vista del metodo, precisa ancora una volta innanzitutto il nostro Autore in questa Terza Parte, quella conclusiva, della sua opera, è possibile notare qui, all'interno di quella 'doppia valenza' della quale si è parlato, una preminenza della finalità apologetica ⁽⁷⁴⁾: questo impone tutto sommato un andamento pressoché obbligato all'argomentazione anselmiana, nel senso che la concezione di Dio come perfezione infinita (concezione 'ottimistica' la chiama Hammer), che è la concezione accessibile anche al non-credente, da un lato impone di respingere la possibilità di una remissione del peccato dell'uomo *sola misericordia* (sarebbe inconsequente con la infinita giustizia divina), dall'altro esige che il piano di Dio iniziato con la creazione giunga a

Questa doppia valenza della speculazione di Anselmo viene nella letteratura talvolta menzionata, ma a stento vengono da essa derivate conclusioni di più vasta portata. A noi invece sembra che precisamente questo doppio carattere sia di grande importanza per la valutazione da dare di Anselmo » (o.c., pp. 68-69).

(71) o.c., p. 69.

(72) « Ma che cosa si deve pensare di una simile idea di Dio? Si dovrà dire che è largamente lontana dal recuperare la ricchezza dell'immagine biblica di Dio. Innanzitutto questa idea di Dio di Anselmo non fa presagire nulla di un rapporto personale di Dio col mondo e con l'uomo, della possibilità o realtà di una amorosa *autodonazione* di Dio nella creazione e nella redenzione, di una gratuita iniziativa di Dio nei confronti della sua creatura. Si trovano qui a nostro parere le radici della unilaterale teoria della redenzione di Anselmo, la quale vede l'azione redentrice di Cristo solo dal basso come necessaria azione di espiazione della creatura di fronte alla maestà di Dio offesa, invece di considerarla prima ancora come 'reazione' del Dio che si sente 'implicato' nella caduta dell'uomo. Ma un simile uscire-da-sé di Dio non si confà per nulla al *summum bonum* staticamente inteso, che riposa in sé stesso nella infinita beatitudine, così come Anselmo, secondo la sua esplicita indicazione del c. 1 (I 13,5 s), lo vuole rappresentare nel Monologio; e ancora meno consegue con necessità logica da una simile idea di Dio. Con l'accettazione di una simile autodonazione si cadrebbe se mai troppo facilmente nel pericolo di considerare Dio come uno che manca di qualcosa » (o.c., pp. 73-74). Qui per sé Hammer si riferisce soltanto al *Monologio*; per quanto riguarda le altre opere di Anselmo, cfr., per utte, l'espressione di p. 111 citata sotto, alla nota 75.

(73) o.c., p. 95.

(74) « ...l'infidelis e con lui l'aspetto apologetico stanno nel *Cur Deus homo* in primo piano. Il quasi equilibrio tra le due finalità nel *Monologio* e nel *Proslogio* è qui spostato a favore del non-credente. Anche la *delectatio* nel *Cur Deus homo* è cercata e trovata là dove, con logica consequenzialità e con argomentazioni strettamente concatenate viene dimostrata all'infidelis la necessità dell'incarnazione » (o.c., p. 101)

compimento senza essere 'deviato' da influssi esteriori, per cui delle due possibilità rimaste una volta esclusa la riparazione del peccato *sola misericordia*, e cioè *aut poena aut satisfactio*, la seconda è in realtà l'unica agibile, perché la prima escluderebbe l'uomo dalla beatitudine eterna, per la quale invece dalla infinita bontà di Dio è stato creato ⁽⁷⁵⁾.

Hammer prende le mosse da qui per chiarire in definitiva quelle che sono a suo parere le insufficienze 'contenutistiche' della teoria anselmiana della soddisfazione ⁽⁷⁶⁾: facendo esplicito riferimento alla letteratura più recente sul tema ⁽⁷⁷⁾, Egli precisa innanzitutto che « la fondamentale importanza attribuita al principio 'aut poena aut satisfactio' non rimane senza conseguenze sul contenuto della dottrina della soddisfazione di Anselmo. In primo luogo tutto l'avvenimento della redenzione viene mediante questo assioma unilateralmente riferito alla *giustizia* di Dio, in esplicita opposizione alla *misericordia* di Dio » ⁽⁷⁸⁾, e sottolinea poi subito dopo che « la seconda conseguenza dal punto di vista contenutistico dell'assioma 'aut poena aut satisfactio' sulla struttura della teoria della soddisfazione di Anselmo è il restringimento dell'avvenimento della redenzione al fatto di rendere possibile e di produrre la *esteriore* prestazione della soddisfazione esigita. In questa prospettiva la redenzione consiste essenzialmente nella prestazione della *satisfactio*, che rimane esteriore sia all'offensore che all'offeso, in risarcimento di quel bene, altrettanto esteriore a entrambi i partner, che è l'ordo universi, la gloria Dei externa » ⁽⁷⁹⁾.

È quanto il nostro Autore si sofferma brevemente a evidenziare, offrendo più che altro degli spunti: sul primo versante Egli annota che il primato accordato alla giustizia, in contrasto con la misericordia, capovolge il discorso biblico che assegna la priorità alla misericordiosa iniziativa di Dio ⁽⁸⁰⁾ e comporta una indebita riduzione delle prospet-

(75) Per tutto questo cfr. *o.c.*, pp. 113-132; per quanto riguarda in particolare la centralità della concezione « ottimistica » di Dio, si veda l'espressione di p. 111 a proposito dei « Presupposti effettivi di Anselmo nel *Cur Deus homo* »: « Il più importante presupposto *inespresso*, di grande importanza per la riuscita dell'argomentazione, è certamente il concetto di Dio come *summum bonum* nel quale non è pensabile neppure il più piccolo inconveniens, elaborato nel Monologo e nel Proslogio; tutta l'argomentazione si fonda sull'accordo stretto tra Anselmo e Bosone prima dell'inizio della dimostrazione, sulla base di questa idea di Dio ».

(76) È il capitolo finale di questa *Terza Parte*: « Annotazioni critiche sul contenuto della teoria anselmiana della soddisfazione » (*o.c.*, pp. 132 ss.).

(77) Cfr. *o.c.*, p. 132, n. 127.

(78) *o.c.*, p. 133.

(79) *o.c.*, p. 134.

(80) « Ma dalla accentuazione della giustizia divina nella dottrina anselmiana della redenzione deriva un importante spostamento di accenti e una 'riduzione' nei confronti della comprensione della redenzione da parte della Scrittura e della tradizione... Anselmo capovolge il rapporto amore-giustizia testimoniato dalla Scrittura nel suo contrario: mentre la Scrittura vede la redenzione primariamente come libera iniziativa discendente di Dio, che per prima rende possibile l'opera umana di espiazione in Cristo, Anselmo pone l'accento sulla indispensabilità della soddisfazione da parte dell'uomo, la quale per prima costringe Dio all'incarnazione, di là dalla incapacità dell'uomo a rendere una simile prestazione ». (*o.c.*, pp. 136-137).

tive bibliche sulla stessa giustizia divina ⁽⁸¹⁾, sul secondo versante accenna alle numerose implicazioni in gioco: estrinsecismo della visione anselmiana del peccato, che diventa realtà riguardante non tanto Dio e l'uomo in prima persona, quanto l'ordo universi ⁽⁸²⁾, 'esteriorizzazione' dell'azione redentiva di Cristo, il quale è più colui che con la sua morte offre alla giustizia del Padre un gesto dovuto, che non colui che fa l'esperienza del morire sulla base di una radicale solidarietà con gli uomini peccatori ⁽⁸³⁾ e, conseguentemente, insufficienza della teoria anselmiana a spiegare in profondità il valore salvifico della stessa morte di Cristo ⁽⁸⁴⁾.

La conclusione di Hammer è che la soteriologia cattolica dovrà valorizzare tutto quello che di valido Anselmo ha detto, evitando però indebite assolutizzazioni; « anche la moderna critica della soteriologia ispirata ad Anselmo è concorde nell'affermare che lo 'schema soddisfacente' dice cose valide; solo si richiama sempre di nuovo l'attenzione sul fatto che con questo non si è colto tutto, e neppure il nucleo centrale del mistero della redenzione » ⁽⁸⁵⁾.

* * *

Nella misura in cui l'intervento di Hammer può essere considerato a suo modo rappresentativo ⁽⁸⁶⁾, crediamo si possa effettivamente concordare con il *Prefatore* quando, in riferimento a quest'opera, afferma

(81) « Ma anche lo stesso concetto di giustizia divina subisce nel Cur Deus homo un restringimento alla iustitia vindicativa » (o.c., p. 137); « Dal momento che ci si limita a una deduzione puramente razionale, anche il concetto di giustizia divina elaborato nel Cur Deus homo attraverso il trasferimento in Dio del procedimento giuridico umano non può essere paragonato alla ricchezza che la Scrittura concentra per esempio nel concetto paolino di δικαιοσύνη θεοῦ... La Scrittura, e in particolare Paolo, con il concetto di 'giustizia di Dio' vuole indicare l'opera della salvezza; giustizia di Dio perciò non è altro, di fatto, che la bontà, la grazia, la misericordia, l'amore di Dio. In questa prospettiva non può neppure nascere il pensiero di un possibile conflitto in Dio tra iustitia e misericordia » (o.c., p. 138).

(82) o.c., pp. 139-140.

(83) « Cristo non è colui che con l'assunzione della carne di peccato volontariamente si è posto sotto la legge di quest'ultima, che ha al culmine la morte. La sua morte è piuttosto espressione della divina (!) onnipotenza; dal momento che Egli non ha peccato, non muore 'ex debito' come gli altri uomini... A partire da questa impostazione basata sulla stretta giustizia Anselmo doveva essere costretto a evitare di prender in considerazione ogni solidarietà comunque intesa di Cristo con la carne di peccato. Con il riconoscimento di una simile solidarietà, e quindi dell'assoggettamento di Cristo alla morte, la dialettica anselmiana della giustizia perde la sua forza argomentativa cogente » (o.c., p. 141); e così, prosegue Hammer, anche la considerazione dei misteri della vita di Cristo, espressione della sua partecipazione alla nostra carne di peccato, non ha spazio nella riflessione anselmiana (o.c., pp. 142-144).

(84) « ... Il totale dono di Cristo nella morte è importante nella riflessione anselmiana solo sotto l'aspetto della prestazione esteriore della soddisfazione; ne deriva, anche nei confronti della morte salvifica del Signore, quella « riduzione » e quella esteriorizzazione che sono caratteristiche della teoria della soddisfazione di Anselmo » (o.c., p. 145).

(85) o.c., p. 147.

(86) Cfr. sopra, n. 25.

che sono ormai superati i tempi in cui la riflessione teologica generalmente dava una valutazione pressoché unilateralmente positiva della teoria anselmiana: « Interpretazione non è equivalente a difesa dell'Autore, come spesso si pensava nei tempi passati. Si credeva di dover usare riguardo al Santo e al Dottore della Chiesa, al quale non si poteva attribuire alcun difetto. Questi tempi sono fortunatamente finiti. L'Autore di questo libro prende spassionatamente posizione su tutti i problemi; si avvicina ai testi con occhio critico » (87).

La discussione sulle affermazioni dell'Arcivescovo di Canterbury si fa cioè, in particolare in ambito cattolico, più 'aperta': nel senso che se da un lato conosce giudizi decisamente positivi (cfr., per stare agli interventi da noi esaminati, Balthasar, e anche Plagnieux), conosce pure, oltre al riconoscimento delle acquisizioni legate alla riflessione anselmiana, l'impegno esplicito a indicarne i limiti, le parzialità, le insufficienze (Hammer, appunto).

Trattasi evidentemente per molti aspetti di una situazione soltanto iniziale: non si dimentichi che il discorso di Hammer si colloca di fatto, come si è visto, prevalentemente a livello metodologico (88), ma soprattutto che Egli, pur prendendo le mosse, per la sua « breve visione di insieme degli itinerari per un certo verso tortuosi della interpretazione moderna di Anselmo » (89), fin dal sec. XIX, non menziona in nessun modo le critiche radicali rivolte alla teoria anselmiana da alcuni dei maggiori esponenti della teologia liberale. Vedremo che sarà precisamente questa una delle direzioni sulle quali particolarmente in ambito cattolico si procederà: facendo tra l'altro esplicito riferimento alle posizioni dei teologi liberali più critici.

2. *L'evolversi della discussione fino alla presa di posizione di R. Haubst*

a) *H. Dombois*

L'intervento del noto teologo protestante del diritto si muove in una prospettiva del tutto caratteristica (90): dal momento che nella teoria della soddisfazione di Anselmo « noi troviamo quel problematico collegamento tra argomentazione teologica e applicazione di concetti giuridici: pur essendo questa introdotta a servizio di quella, la logica interno del modo di procedere giuridico si fa tuttavia sentire perché i

(87) *Geleitwort*, a firma di P. Franciscus Salesius Schmitt (noto editore dell'*Opera Omnia* di S. Anselmo), o.c., p. 7.

(88) Non che manchino, come si è rilevato, le osservazioni riferite ai contenuti dell'argomentare anselmiano: ma sono evidentemente soltanto abbozzate (cfr. in part. le pp. 132-149), nei confronti invece dell'ampio spazio dato al discorso metodologico.

(89) Cfr. *sopra*, n. 59.

(90) Queste Osservazioni giuridiche sulla dottrina della soddisfazione di Anselmo di Canterbury (cfr. *sopra*, n. 29) sono praticamente la terza parte di un saggio, unitariamente concepito dal punto di vista della prospettiva che lo muove: per quanto riguarda le parti precedenti, trattasi di *Juristische Bemerkungen zur Rechtfertigungslehre (R f l) I*, in *Neue Zeit. fur Syst. Th. und Ph.* 8 (1966), pp. 169-183; *Juristische Bemerkungen zum Gleichnis von den bösen Weingärtnern* (Mk 12, 1-12), *ibid.*, pp. 361-373.

concetti giuridici, anche inserendoli in ambito teologico, non possono essere così facilmente sradicati dal significato loro proprio » ⁽⁹¹⁾, Dombois si applica a esaminare i concetti principali messi in opera nella riflessione anselmiana, nella loro valenza strettamente giuridica, per vedere se da questo punto di vista hanno una loro coerenza e una loro logicità, che contribuisce a dare compattezza all'argomentazione teologica, o se invece la loro 'eterogeneità', misurata appunto in base alla logica interna del discorso giuridico, è tale da dover porre numerosi interrogativi sulla capacità della teoria elaborata dall'Arcivescovo di Canterbury di contribuire veramente a un autentico 'intellectus fidei'.

La ricerca del nostro Autore finisce per orientarsi chiaramente in questa seconda direzione: ne riproduciamo i passaggi principalissimi ⁽⁹²⁾.

Innanzitutto Dombois fa notare che, dal momento che il concetto di soddisfazione, pur avendo dato il nome alla teoria anselmiana, non ne è il punto di partenza, perché è solo il mezzo introdotto per ristabilire il legame tra Dio e l'uomo turbato dal peccato, è precisamente il modo con il quale Anselmo intende questo legame che va prima di ogni altra cosa analizzato nella sua 'fattispecie' giuridica ⁽⁹³⁾; ora, da questo punto di vista, per un verso si deve dire che per sé qui ci si muove in un ambito che suppone dei soggetti giuridici liberi e autonomi, capaci di instaurare un reciproco legame 'contrattuale' su una determinata materia, dove non è per sé escluso che il contratto non venga rispettato da parte di uno dei due contraenti, senza per ciò stesso che questi perda del tutto la sua libertà e la sua indipendenza (nel caso, sarà prevista una pena adeguata), per un altro verso è invece evidente che la logica del discorso anselmiano suppone un rapporto giuridico totalizzante, tale per cui colui che rompe il rapporto in questione perde ogni possibilità di fornire in seguito o in altro modo la prestazione omessa ⁽⁹⁴⁾.

(91) *art. cit.*, p. 339.

(92) Ci sia consentito annotare che trattasi di un lavoro non facile, perché vengono messe in opera prospettive strettamente giuridiche nella loro connotazione direttamente specialistica: cercheremo di mettere in luce quelli che ci sono sembrati i nodi fondamentali del discorso.

(93) « La teoria ha tradizionalmente preso il suo nome dal concetto che per primo Anselmo ha introdotto nel dibattito, il concetto di *soddisfazione*: tuttavia sarebbe sbagliato prendere le mosse da questo concetto-vertice. La *soddisfazione* è per Anselmo il *mezzo* per la soluzione del problema; *presupposto* e *intendimento finale* non sono indicati da questo concetto. Il presupposto è un determinato rapporto tra Dio e l'uomo, inteso pure in senso giuridico; il fine è la restaurazione di questo rapporto giuridico presupposto come leso; innanzitutto bisogna allora esaminare il rapporto dal quale Anselmo prende l'avvio per la sua argomentazione » (*art. cit.*, p. 339).

(94) « Ora ci si chiede ulteriormente quale tipo di rapporto giuridico viene in questo modo supposto come leso... Chiaramente si tratta di un rapporto nel quale prestazioni possono essere dovute e anche condotte a compimento, ma possono anche essere omesse; d'altro canto lo stesso rapporto viene concepito come così totalizzante, che l'oggetto della prestazione contrattuale, una volta omesso, a causa di questa obbligazione totalizzante non può mai più in seguito essere prestato. Qui c'è una contraddizione difficile da rimuovere. Se si sta all'impostazione anselmiana, un libero rapporto contrattuale riguardante prestazioni *limitate* è escluso a priori;

Trattasi già qui, come si vede, di due prospettive inconciliabili dal punto di vista giuridico: Dombois sottolinea esplicitamente che « ... precisamente il tentativo di definire il rapporto di colpevolezza dell'uomo nella forma corrispondente alla fattispecie religiosa del problema urta — anche in senso teologico! — contro la logica giuridica » ⁽⁹⁵⁾.

Il noto studioso protestante passa allora a saggiare la possibilità di procedere in un'altra direzione, che eviti le aporie appena evidenziate: precisato che « il rapporto giuridico del quale si è alla ricerca deve essere tale che in esso l'uomo è di fronte a Dio veramente e totalmente obbligato, ma contemporaneamente resta soggetto autonomo di diritti » ⁽⁹⁶⁾, Egli afferma che questo tipo di rapporto può essere concepito se invece che a rapporti naturali, basati sulla natura in sé dei contraenti, si pensa a rapporti di tipo storico, come quelli del liberto o del figlio maggiorenne (*emanziptert*), già biblici, o quelli feudali, propri del diritto medioevale.

In questo contesto entra in campo il concetto di merito (è il merito di Cristo infatti che, nella visione anselmiana, 'emancipa' l'uomo, lo libera dalla 'schiavitù' del peccato e della morte); volendo anche qui saggiarne la valenza giuridica, Dombois afferma che dal punto di vista del giure un'azione *meritoria* cui sia *dovuta* ricompensa è una *contra-dictio in terminis*, perché o trattasi di una azione supererogatoria, ma allora la ricompensa non può essere esigita, o si è nell'ambito dei rapporti contrattuali di diritto privato, per esempio di impiego o di lavoro, dove viene pattuita mediante contratto la prestazione e la relativa ricompensa, e allora questa può sì essere esigita, ma qui « il fondamento giuridico della retribuzione non è il merito, ma il contratto » ⁽⁹⁷⁾, e il concetto di merito è in questo contesto del tutto fuori posto ⁽⁹⁸⁾.

d'altra parte un libero rapporto contrattuale, che contempli il completo soggio-gamento di una delle due parti contraenti, è in se stesso una contraddizione giuridica. La capacità di stipulare liberi rapporti giuridici esclude concettualmente la sottrazione completa della libertà di fare e di volere altro, oltre a ciò che è strettamente nel contratto; altrimenti si tratterebbe di un contratto iugulato, nullo. on soltanto una giurisprudenza civile-umana, bensì la stessa logica giuridica, o semplicemente i presupposti concettuali del libero contratto escludono una simile interpretazione; un partner libero dovrebbe sempre conservare un resto virtuale di irrinunciabile libertà di comportamento » (*art. cit.*, p. 342).

(95) *art. cit.*, p. 343.

(96) *art. cit.*, *ibid.*

(97) *art. cit.*, p. 346.

(98) « Anselmo inserisce nel suo procedimento il concetto di merito nel seguente modo: la morte di Cristo dà luogo a un merito, che Dio a causa della sua giustizia deve retribuire; il Figlio non ne ha bisogno; ma se Dio è tenuto alla retribuzione (re-tributio), allora deve applicare il merito a coloro ai quali, in quanto parentes et fratres del Figlio, ciò tocca più da vicino. La comunità può dunque appellarsi al merito di Cristo. Qui confluiscono insieme tutti gli errori che l'interpretazione giuridica può scoprire: il meritum, benché sia prestato senza previo accordo avente fondamento giuridico, è travisato come prestazione cui è dovuta ricompensa; la libertà di ricompensare il merito è mutata in una obbligazione fondata su un dovere di giustizia; in questo modo si dà fondamento alla possibilità di reclamare ricompensa, una specie di surplus, possibilità realizzantesi per così dire gratuitamente e alla quale i 'familiari' di Cristo si possono appellare; mentre la comunità viene indicata come i parenti di Cristo, viene misconosciuto che in gioco

Resta da esaminare la problematica di come il merito di Cristo si applica all'umanità peccatrice: qui si colloca correttamente il concetto di soddisfazione, perché « il merito di Cristo non è già in sé soddisfazione, dal momento che Egli, essendo senza peccato, non ha offeso Dio. Il suo merito... diventa soddisfazione quando viene applicato all'uomo » (99). Ora, volendo procedere ancora una volta dal punto di vista strettamente giuridico, a parte la difficoltà di riportare l'idea di soddisfazione con quella di pena, perché mentre la prima suppone un'azione attiva, la seconda allude a un subire passivo (100), per cui la morte di Cristo in positiva e personale obbedienza al Padre tende a svuotarsi in un puramente formale ed esteriore *reddere debitum* (101), si deve dire che se in gioco c'è la riparazione *dovuta* di un danno commesso colpevolmente e quindi penalmente perseguibile, nel linguaggio del giure si parla piuttosto di risarcimento o di indennizzo; il concetto di soddisfazione è in questo contesto del tutto inadatto, perché riguarda piuttosto rapporti personali o diritti sovrani, dove non è possibile 'quantificare' (102).

In conclusione, l'opinione di Dombois, come abbiamo anticipato, è che la teoria anselmiana è costruita e procede sulla base di concetti che, se esaminati dal punto di vista strettamente giuridico, si rivelano tra di loro eterogenei o addirittura contraddittori: il che non può non mettere in causa anche la sua attitudine a contribuire a una comprensione più profonda della 'coerenza' intrinseca del dato di fede (103).

c'è precisamente la riconciliazione degli uomini con Dio: ciò che deve ancora accadere, viene contemporaneamente presupposto come già accaduto... Da qui diventa chiaro perché l'idea di giustizia immanente copra e oscuri precisamente il senso *giuridico* del rapporto » (*art. cit.*, p. 349).

(99) *art. cit.*, p. 351.

(100) Cfr., su questo argomento, le pp. 339-341.

(101) È quanto il nostro Autore sottolinea alle pp. 350-351, al termine del discorso sul 'merito di Cristo'.

(102) « In contesto giuridico si può correttamente parlare di soddisfazione soprattutto nell'ambito di offese tra privati o riguardanti diritti sovrani (crimen *laesae majestatis*): se per esempio viene lesa l'immunità diplomatica, lo stato responsabile offre al suo partner secondo il diritto internazionale la dovuta soddisfazione, come fece la Cina sullo scorcio del secolo quando, dopo la rivolta dei Boxer, inviò un principe alla corte imperiale tedesca. Qualcosa di simile si dà anche nel caso di offese tra privati (scuse, ammende onorevoli)... Invece nei rapporti riguardanti il diritto delle obbligazioni si parla esclusivamente di risarcimento di danni o se mai, nel caso di azioni non permesse, di risarcimento morale; ma in nessun caso alla base della soddisfazione o penitenza c'è il concetto giuridico di adempimento (mancata prestazione dovuta). Soddisfazione e adempimento si escludono anzi concettualmente: il concetto giuridico di soddisfazione ha carattere esclusivamente personale, ideale e — legittimo anche in ambito giuridico — soggettivo... Dal punto di vista della storia del diritto il concetto di soddisfazione sta in un orizzonte del tutto diverso da quello del diritto pubblico e i rapporti personali si sono già almeno in linea di principio separati dai rapporti, caratterizzati da prestazioni reali, del diritto delle obbligazioni » (*art. cit.*, pp. 351-352).

(103) Secondo Dombois la teoria anselmiana si colloca, dal punto di vista della storia del diritto, in una situazione « nella quale la separazione tra diritto pubblico e diritto privato si profila, ma non è ancora pienamente compiuta... Vista così la teoria della soddisfazione appare come una elaborazione mista in una chiara situazione di passaggio; le difficoltà immanenti in essa contenute da un lato, il prosieguo della storia del diritto dall'altro, prosieguo segnato dall'aumentare

b) « *Introduzione al cristianesimo* » di J. Ratzinger

Trattasi, in fondo, soltanto di alcune brevi pagine, dedicate dal noto teologo tedesco alla riflessione anselmiana nel contesto globale della sua *Introduzione al cristianesimo*: ma vi si riscontrano delle valutazioni abbastanza impegnative e definitive ⁽¹⁰⁴⁾.

Una volta richiamata la 'struttura' fondamentale della teoria della soddisfazione ⁽¹⁰⁵⁾, Ratzinger, avendo già precisato che non bisogna grossolanamente identificare la visione di Anselmo con le versioni semplificatrici che ne sono state date successivamente ⁽¹⁰⁶⁾, sottolinea anche che essa contiene sicuramente degli elementi biblici ⁽¹⁰⁷⁾: « ma pur concedendo tutto questo, non si può d'altra parte negare che il sistema giuridico divino-umano e perfettamente logico, escogitato da Anselmo, alteri le prospettive, finendo magari con la sua ferrea logica per mettere in una luce sinistra l'immagine di Dio » ⁽¹⁰⁸⁾.

Questo perché al centro del discorso dell'Arcivescovo di Canterbury finisce per esserci, almeno nella sua versione più corrente, la giustizia di Dio ⁽¹⁰⁹⁾, *et quidem* una giustizia intesa sul modello giuridico della giustizia commutativa ⁽¹¹⁰⁾: « col risultato che la 'infinita espiazione' su cui Dio sembra reggersi, si presenta in una luce doppiamente sinistra. Da molti libri di devozione, s'infiltra così nella coscienza pro-

della separazione tra diritto pubblico e privato, spinsero a che essa venisse in seguito ulteriormente elaborata e disciolta in nuove teorie » (*art. cit.*, pp. 354-355).

(104) Sulle ragioni per cui ne trattiamo all'interno della letteratura 'specializzata', cfr. *sopra*, n. 31; Ratzinger si era già espresso con una certa chiarezza nella voce *Sühne* del *Lex. Th. K.* vol. IX (1964), col 1157, parlando di una « Anselms im ganzen einseitig konstruierter Satisfaktionstheorie ». Ci sia consentito richiamare l'attenzione sul fatto che, a nostro parere, per quanto riguarda l'edizione italiana di *Introduzione al cristianesimo*, esiste un problema di correttezza della traduzione: in genere (si veda, per es., la pressoché sistematica, almeno nelle pagine da noi più attentamente esaminate, resa dell'aggettivo « culturale » con « culturale ») (pp. 229; 231; 232); gli « argomenti obbligati » che dovrebbero piuttosto essere, se mai, « argomenti obbliganti » (p. 183); « adorazione » che diventa « adozione » (p. 229): trattasi davvero, in tutti questi casi, di semplici errori di stampa?, e in particolare per quanto riguarda una esatta comprensione delle valutazioni di Ratzinger nei confronti della teoria anselmiana. Per limitarci a un solo esempio su quest'ultimo punto: se si sta all'originale tedesco (*ed. cit.*, p. 231: da confrontare con il « Wenn man sie aber gar in der Vergrößerung betrachtet... » di p. 187), nell'espressione « la coscienza cristiana è in genere ancora largamente improntata ad una grossolana ed irrozita idea della teologia d'espiazione risalente ad Anselmo di Canterbury » (*ed. it.*, p. 227), l'accento, contrariamente a quello che sembra il senso più ovvio (cfr. per es. l'uso che ne fa C. Porro nel suo articolo citato all'inizio del nostro lavoro: *art. cit.*, p. 397), è piuttosto sul fatto che è Anselmo a essere 'grossolanizzato e irrozito' dalle versioni successive, più che non sul fatto che sia la sua riflessione a 'grossolanizzare e irrozire' le prospettive bibliche.

(105) Cfr. *o.c.*, p. 183: Ratzinger sottolinea l'elemento dell'infinità della offesa recata a Dio come un perno fondamentale dell'argomentazione tesa ad arrivare alla necessità di un uomo-Dio.

(106) *o.c.*, p. 183; la notazione è ripetuta: cfr. pp. 227 s.

(107) « Non si può certo negare che in questa teoria siano contenuti decisivi spunti biblici ed umani » (*o.c.*, p. 184).

(108) *o.c.*, p. 185.

(109) *o.c.*, p. 228.

(110) *o.c.*, pp. 227-228.

prio l'idea che la fede cristiana nella croce immagini un Dio, la cui spietata giustizia abbia preteso un sacrificio umano, l'immolazione del suo stesso Figlio » ⁽¹¹¹⁾.

Nella Bibbia invece al centro c'è l'amore di Dio per gli uomini, che in particolare nella Pasqua di Cristo dona all'umanità la salvezza; e anche quelle espressioni che parlano di un sacrificio di Cristo offerto al Padre (quella che Ratzinger chiama la 'linea ascendente', contrapposta alla 'linea discendente' del gratuito amore di Dio per l'uomo), se correttamente intese alla luce anche del loro retroterra vetero-testamentario, lungi dallo smentire, confermano le prospettive accennate ⁽¹¹²⁾.

« Agli occhi di chi osserva attentamente, nella teologia della croce sviluppata dalla Scrittura, si esprime un'autentica rivoluzione rispetto alle idee di espiazione e di redenzione riscontrabili nelle religioni non cristiane della storia; non si può per altro negare che, nella coscienza cristiana dei tempi successivi, tale rivoluzione si sia di nuovo largamente neutralizzata, e sia stata ben di rado riconosciuta in tutta la sua portata » ⁽¹¹³⁾; concretamente, secondo il nostro Autore, uno degli elementi non certo secondari di questa 'neutralizzazione' è precisamente il fatto che « in questo campo la coscienza cristiana è in genere ancora largamente improntata ad una grossolana ed irrozita idea della teologia d'espiazione risalente ad Anselmo di Canterbury » ⁽¹¹⁴⁾.

c) H. Kessler

L'opera di Kessler, senz'altro di ampio respiro, è praticamente tutta dedicata, a partire dalla necessità di intendere in maniera corretta « il significato teologico della morte di Gesù » superando decisamente visioni unilaterali, ad approfondire l'interpretazione che di questo avvenimento è stata data nei momenti cruciali della tradizione cristiana (nel caso, Bibbia, Padri, Anselmo, Tommaso) in vista, appunto, di una sua 'lettura' più globale e completa; noi, data la prospettiva del nostro lavoro, concentreremo la nostra attenzione sulle pagine dedicate alla visione anselmiana, a proposito della quale il nostro Autore si introduce sottolineando esplicitamente « la posizione chiave della teoria della soddisfazione di Anselmo nella storia della teologia » ⁽¹¹⁵⁾.

Kessler richiama innanzitutto ampiamente gli elementi fondamentali del discorso anselmiano: l'intenzione che muove Anselmo (provare la necessità dell'incarnazione e della morte di croce sia in vista della *delectatio* del credente che in vista di convincere con argomenti razionalmente stringenti il non-credente), i passaggi nodali della sua teoria (l'infinità dell'offesa arrecata all'onore di Dio dal peccato dell'uomo e l'impossibilità del perdono *sola misericordia*, la necessità di una adeguata soddisfazione, che può essere costituita solo dalla morte non-dovuta di un uomo-Dio, il dovere da parte del Padre di ricompensare il

(111) o.c., p. 228.

(112) Per tutto questo, cfr. o.c., pp. 228-232.

(113) o.c., p. 228.

(114) o.c., p. 227: cfr. sopra, n. 104.

(115) o.c. (v. sopra, n. 15 e n. 17), pp. 83-85.

merito del Figlio applicando la salvezza agli uomini), la conseguente interpretazione della morte di Cristo in essa contenuta ⁽¹¹⁶⁾.

La « posizione chiave della teoria della soddisfazione » è collegata al fatto che trattasi precisamente di una 'teoria', cioè di uno sforzo di elaborazione 'sistematica' dei dati in questione: questo è nuovo rispetto ai secoli precedenti Anselmo ⁽¹¹⁷⁾, e deve essere esplicitamente tenuto presente, perché per esempio il fatto che un determinato 'luogo teologico' entri o no nella teoria, il modo con il quale vi entra, la funzione che vi riveste... sono tutti elementi non certo secondari ai fini di un giudizio riguardante non genericamente tutta la produzione dell'Arcivescovo di Canterbury, ma specificamente la sua interpretazione della morte di croce ⁽¹¹⁸⁾.

Passando appunto a una valutazione organica della teoria anselmiana, il nostro Autore concentra la sua attenzione su tre elementi strettamente concatenati tra loro: l'orizzonte di pensiero di Anselmo, su questo sfondo il suo programma, in vista di un esame dei punti nodali, della 'struttura' della sua dottrina della soddisfazione ⁽¹¹⁹⁾.

« L'orizzonte di conoscenza all'interno del quale Anselmo elabora la sua teoria è definito dal pensiero di un ordo universi divino e dalla accessibilità di quest'ultimo da parte della ragione umana » ⁽¹²⁰⁾; questa ha cioè la possibilità di risalire dall'ordine del creato fino a Dio e alla 'logica' del suo agire, perché l'ordo universi non è se non manifestazione della rectitudo divina, che presiede a tutta la creazione, e che in Dio non è adeguatamente distinguibile dalla sua stessa essenza ⁽¹²¹⁾.

In Anselmo però, annota Kessler, e in particolare nel *Cur Deus homo*, questa categoria dell'ordo universi, che è caratteristica di tutta un'epoca del pensiero occidentale almeno da s. Agostino su su fino a Tommaso, assume una coloritura tutta particolare, che tende a subordinare la libertà di Dio a ciò che la ragione umana può conoscere: « dal momento che l'ordine è saldamente stabilito ed è riconosciuto dalla ragione, e dal momento che non ci può essere nessun altro ordine al di

(116) Cfr., per tutto questo, o.c., pp. 85-116.

(117) Kessler si sofferma esplicitamente su questa novità: cfr. le già citate pp. 83-85.

(118) Il nostro teologo tedesco afferma ripetutamente e in diversi contesti di non voler prendere posizione sulla globalità della riflessione anselmiana e sulle ricchezze in essa contenute, ma solo su quanto di esse è entrato nella teoria della soddisfazione e sullo spostamento di prospettive che questo ha eventualmente comportato.

(119) È la seconda parte del discorso kessleriano: « Analisi critica della teoria anselmiana » (o.c., pp. 117-165).

(120) o.c., p. 117.

(121) « Qui si mostra anche, nella gnoseologia di Anselmo, il luogo teoretico dal quale egli può con il suo metodo prendere le mosse: se nella mens è presente quell'unica rectitudo che insieme e preliminarmente definisce l'essenza delle cose, allora la mens per via di connaturalità conosce anche il 'debere' delle cose dal punto di vista eidetico-teleologico-etico... Ma in Dio e nel suo agire ogni debere diventa necesse, perché Dio è fedele alla sua essenza ed è sempre a essa identico; si apre allora la possibilità non soltanto di cogliere sola mente (a priori) l'intima necessità delle cose, ma anche di dedurre sola ratione l'agire di Dio nell'ordo, a partire dai suoi fondamenti necessari » (o.c., p. 122).

fuori di quello che la ragione umana conosce e che corrisponde all'essenza di Dio, alla fin fine è la ragione umana a stabilire la misura di ciò che può o non può esserci in Dio » ⁽¹²²⁾.

Non solo: dato lo stretto collegamento tra ordo, rectitudo e iustitia Dei ⁽¹²³⁾, Anselmo fa uso in questo contesto di categorie giuridiche, anch'esse riferite per sé ai rapporti di giustizia interumani, che di fatto contribuiscono a irrigidire ulteriormente le prospettive ⁽¹²⁴⁾, nel senso che quel rapporto 'ordinato' tra Dio e la sua creatura, che per sé poteva essere inteso ancora in senso personale, tende a svuotarsi in un esteriore rapporto giuridico ⁽¹²⁵⁾.

È vero che in primo piano non c'è più il Dio irato, per esempio di Tertulliano, bensì l'ordo iustitiae: ma precisamente questo comporta una 'spersonalizzazione' del discorso, richiama un quadro interpretativo segnato prevalentemente dal *do ut des*, dalla stretta giustizia commutativa ⁽¹²⁶⁾.

(122) *o.c.*, p. 125. Il teologo tedesco precisa che Anselmo conosce sicuramente, in accordo con tutta la tradizione precedente, in particolare agostiniana, la incommensurabilità di Dio e i limiti della ragione umana; ma tutto questo non entra in concreto nella sua teoria della soddisfazione perché la minerebbe alle basi nella sua esigenza di stringente consequenzialità logica, che invece è precisamente ciò che la caratterizza (cfr. in part. *o.c.*, pp. 122-126). In questo modo, « dal momento che questo punto di vista non è mantenuto con consequenzialità nel *Cur Deus homo*, là il fatto che la ragione umana partecipi originariamente alla rectitudo divina si trasforma nel fatto che essa fissa a Dio la via da seguire... Essa lega Dio all'immutabile ordo, alla fin fine da essa determinato, quell'ordo che originariamente doveva essere effusione dell'essenza divina, e quindi da Dio determinato; così Dio non è più libero di fare qualcosa di veramente nuovo, sorprendente, qualcosa che superi i confini dell'ordo universi stabilito » (*o.c.*, p. 126). Questa l'opinione di Kessler, in esplicita opposizione a interpretazioni sul tipo per es. di quella di Balthasar (cfr. *o.c.*, p. 125, n. 52; p. 128, n. 64; p. 131, n. 79).

(123) Kessler sottolinea che l'Arcivescovo di Canterbury « interpreta iustitia come una species della rectitudo; ...la iustitia Dei non è altro che la sua recta ordinatio di tutte le cose » (*o.c.*, p. 130).

(124) « Il concetto di iustitia offre ad Anselmo la possibilità di introdurre categorie giuridiche in soteriologia; egli vi vede una via per sviluppare questa ultima in maniera conseguente, col loro aiuto. Colpisce innanzitutto il fatto che egli nel *Cur Deus homo* intenda giustizia nel senso di iustitia commutativa » (*o.c.*, p. 131).

(125) « Se a partire dai testi dell'inizio del secondo libro del *Cur Deus homo* citati precedentemente era ancora possibile interpretare la sottomissione della volontà dell'uomo da Dio richiesta, come amore disinteressato, pienamente personale, ora al contrario la tendenza dell'apparato concettuale giuridico si fa sentire, al punto che il rapporto Dio-uomo viene compreso come un rapporto giuridico, e quindi esteriore-cosale » (*o.c.*, p. 132). Qui Kessler rimanda esplicitamente alla valutazione data da Harnack: « Non mancano nel *Cur Deus homo* formulazioni che, se non si pone attenzione, danno l'impressione che Dio si comporti come un uomo privato offeso » (*ibid.*, n. 84).

(126) « In questo modo la prospettiva di Anselmo si distingue da quella di Tertulliano del deus offensus et iratus: non l'ira di Dio deve essere placata e riconciliata, non il suo sentimento di giustizia e di onore cerca soddisfazione nel senso di soddisfacimento, ma la realtà stessa, la 'ratio iustitiae' esige necessariamente una soddisfazione oggettiva nel senso di compensazione equivalente. E tuttavia, che cosa diventa l'incomprendibilità di Dio, non appena questi viene visto nella prospettiva dell'ordo compreso a partire dalla giustizia commutativa! Come si cosifica e si esteriorizza il suo rapporto con l'uomo,

La cosa appare particolarmente evidente a proposito delle coordinate generali specifiche della teoria 'satisfattoria' ⁽¹²⁷⁾: citando Dombois, Kessler sottolinea che i concetti giuridici hanno una loro logica obbiettiva, che non può essere facilmente evitata ⁽¹²⁸⁾.

Se questo è effettivamente il globale orizzonte di pensiero della riflessione dell'Arcivescovo di Canterbury, passando a valutare più specificamente il suo programma il nostro Autore, rimandando esplicitamente in particolare alle ricerche di Hammer sul tema ⁽¹²⁹⁾, afferma che la volontà di provare razionalmente la necessità dell'incarnazione e della morte di croce finisce per dar luogo a un metodo di indagine teologica dove l'esigenza di convincere il non-credente fa aggio sul resto e fa sì che in primo piano non ci sia l'approfondimento del dato di fede supposto come previo e indeducibile, ma la sua messa tra parentesi ⁽¹³⁰⁾ per procedere con consequenzialità logicamente stringente a partire da quei dati minimali sui quali anche l'infidelis può convenire ⁽¹³¹⁾; il che alla fine comporta una subordinazione dell'agire del tutto gratuito di Dio a schemi razionali umani ⁽¹³²⁾, con un ulteriore 'restringimento' dell'orizzonte di pensiero che sta sullo sfondo.

A questo punto sono chiare le difficoltà secondo Kessler intrinseche

come perle ogni caratteristica personale » (o.c., p. 133). Da questo punto di vista, secondo Kessler è decisamente secondario se dietro il discorso anselmiano c'è il diritto romano o piuttosto quello germanico, come Harnack suppone (*ibid.*, n. 87; al nome di Harnack Kessler accosta quello di A. Noffke (*ibid.*), autore nel 1940 di una monografia tendente a dimostrare la profonda differenza tra il concetto di onore dominante in ambito romano e quello dominante in ambito germanico; a proposito delle posizioni del Noffke il nostro Autore aveva precedentemente sottolineato la pesante influenza dell'ideologia ariano-nazista nel fare di Anselmo il prototipo di una riflessione teologica tipicamente 'germanica': cfr. o.c., p. 96, n. 36).

(127) « Satisfactio — così Anselmo chiama quello che in certa misura è l'« unum argumentum » del Cur deus homo... Il fatto che Dio debba ordinare tutto l'universo ora significa: Egli deve esigere il contraccambio (retributio)... La ratio ordinis, che è una ratio iustitiae, vale in maniera assoluta: niente può sottrarsi, nessun uomo può sfuggirvi... L'ordo contrassegnato dalla iustitia commutativa diventa così una legge senza pietà, nella quale senza il 'soddisfattore' reso possibile da Dio, una salvezza appare impossibile » (o.c., p. 134).

(128) Cfr. o.c., p. 136: il rimando è precisamente all'articolo da noi esaminato.

(129) Cfr. soprattutto o.c., p. 142, nn. 36 e 37; p. 143, n. 31; p. 149, n. 59.

(130) Cfr. in part. o.c., pp. 140-141: contro l'interpretazione 'positiva' data da Balthasar della 'epochè' anselmiana (*ibid.*, n. 17).

(131) « Forse corrispondeva alla primitiva intenzione anche di Anselmo l'impegno di chiarire il contenuto della fede dall'interno (aposterioristicamente) come non-contraddittorio, come pieno di senso; ma la sua intenzione di fondare dall'esterno (aprioricamente) come necessario il contenuto della fede supposto come non ancora creduto, comporta che egli abbandoni per così dire l'ambito interno della fede. Egli deve scendere sul piano di un consenso minimale con il non-credente: e questo passo segna ora tutto il suo programma e contemporaneamente corrompe anche la sua primitiva intenzione » (o.c., pp. 144-145).

(132) « Il fatto che Anselmo voglia racchiudere in una formula e serrare in una teoria l'indeducibile agire di Dio, non può più significare: l'uomo non poteva essere salvato in altro modo che attraverso il fattivo compromettersi di Dio, e: noi possiamo comprendere a posteriori ciò che è avvenuto; ma deve significare: Dio non poteva fare altrimenti, egli doveva agire così come questa teoria gli prescrive » (o.c., p. 145; cfr. anche pp. 146-148).

alla 'struttura', a quelli che sono i punti nodali della teoria della soddisfazione, visto il contesto globale nel quale si inserisce e il programma sulla base del quale è stata elaborata: il peccato, centrale nella visione anselmiana, diventa una realtà oggettivistico-esteriore ⁽¹³³⁾; la morte in in croce di Cristo è talmente 'assolutizzata' che l'incarnazione, la sua concreta vicenda storica, la sua resurrezione non hanno alcuna importanza » ⁽¹³⁴⁾; dal punto di vista più strettamente 'cristologico' « si deve dire, se si osserva con più attenzione questo Cristo di Anselmo, che si tratta non di un uomo vivo, storico, ma di uno scolorito abstractum 'homo', che viene innalzato a valore infinito con l'aggiunta del Deus. Anselmo riflette su Cristo e su Dio in maniera così razionale ed esteriore, che molti elementi non possono non risolversi in irreali schematismi » ⁽¹³⁵⁾.

Si deve cioè parlare, secondo Kessler, per quanto riguarda la teoria anselmiana, di una esteriorizzazione e spersonalizzazione del concetto di onore di Dio, di uno svuotamento della nozione di obbedienza a Dio come rapporto personale, di subordinazione della divina volontà di salvezza alla previa prestazione di adeguata riparazione del peccato da parte dell'uomo su basi di stretta giustizia, di preminenza della iustitia Dei nei confronti della sua misericordia, di una dovunque imperante logica giuridica, di incapacità di rendere la assolutamente gratuita iniziativa d'amore di Dio nei confronti dell'umanità, gratuità mai pienamente traducibile in schemi umani... ⁽¹³⁶⁾: come si vede, « tutta una serie di contraddizioni e di assurdità » ⁽¹³⁷⁾.

È quanto la riflessione successiva ad Anselmo, in particolare quella tomista, ripenserà, pur restando profondamente segnata dalle prospettive elaborate dall'Arcivescovo di Canterbury ⁽¹³⁸⁾; ripensamento reso oggi ancora più necessario da una riscoperta delle linee di fondo del discorso neotestamentario, discorso secondo il quale, soprattutto in Paolo, nella morte di croce « appare chiaramente la forza dell'amore di Dio. Dio non esige, Dio non manda altri, viene Lui stesso e dona. Egli riconcilia e rappacifica l'uomo con sé (Dio), Egli lo sottrae alla maledizione

(133) « Peccato è senza dubbio colpa, ma la colpa è un esteriore oggettivistico stare-nella-colpa; nell'intimo Dio e l'uomo rimangono intoccati. L'ordine esterno è turbato; peccato è un comportamento sbagliato che può essere rettificato, nel quale peraltro si può ancora cadere. Comprendere il peccato come una contraddizione volontaria e ultima e come una contrapposizione effettiva tra uomo e Dio, comprenderlo come una forza che nella storia dell'umanità fa valere la sua contraddittorietà devastatrice — questo le categorie della teoria della soddisfazione di Anselmo semplicemente non lo permettono » (o.c., p. 156).

(134) Kessler, citando Harnack, afferma: « La morte di Cristo è del tutto separata e isolata dall'operato della sua vita. Non c'era bisogno che questo uomo-Dio avesse predicato e ... radunato discepoli: doveva solo morire » (o.c., p. 158).

(135) o.c., p. 160: così scrive Kessler, rifacendosi ancora una volta alle posizioni di Harnack (cfr. *ibid.*, nn. 22 e 24).

(136) Cfr. in part. o.c., pp. 160-165.

(137) o.c., p. 161.

(138) Kessler ferma la sua attenzione soprattutto sulla lettura della morte di Cristo fatta da Tommaso nella Summa: facendo vedere come su punti non certo secondari rappresenti una notevole correzione di rotta nei confronti della visione anselmiana (o.c., pp. 167-226).

del dover dare, lo esonera da ogni autogiustificazione, lo rende libero; giustificato, rinnovato completamente da Dio nell'amore di Cristo, l'uomo ha di nuovo consistenza » ⁽¹³⁹⁾.

d) *La replica di R. Haubst*

È precisamente nei confronti di valutazioni come quelle di Ratzinger e di Kessler che il teologo tedesco R. Haubst, il quale già in precedenza si era occupato del *Cur Deus homo* anselmiano dal punto di vista della discussione sul fine dell'incarnazione ⁽¹⁴⁰⁾, si sente in dovere di intervenire ⁽¹⁴¹⁾: ritiene infatti che le posizioni dei due teologi citati, pur nelle loro differenziazioni, rappresentino, con la loro critica decisa, una novità in ambito cattolico, e introducano in esso opinioni diffuse nell'ambito della teologia protestante liberale ⁽¹⁴²⁾.

Egli raggruppa le obiezioni di Kessler e Ratzinger e la sua risposta attorno ad alcuni punti essenziali: la adeguata riparazione del peccato esigita da Dio e l'infinità del peccato dell'uomo da un lato, l'applicazione in soteriologia di categorie giuridiche e del procedimento *a priori*, e l'eccessivo spazio dato alla giustizia di Dio dall'altro; con alla fine la discussione su « come si rapporta la dottrina della soddisfazione di Anselmo con l'immagine di Dio e l'interpretazione della morte di Gesù nel Nuovo Testamento? » ⁽¹⁴³⁾.

Innanzitutto Haubst respinge decisamente l'affermazione di Ratzinger che nella visione anselmiana la richiesta di adeguata riparazione del peccato è in qualche modo collegata con la collera di Dio: questa è, se mai, la posizione di Lutero, che però non ha nessun titolo per

(139) o.c., p. 326.

(140) Cfr. *sopra*, n. 33.

(141) *art. cit.* (cfr. *sopra*): trattasi di una relazione tenuta al Congresso Internazionale di Bad Wimpfen su Anselmo nel 1970 (cfr. *art. cit.*, p. 88), Congresso del quale sono stati pubblicati gli Atti in un volume apposito (H. KOHLENBERGER (hrsg), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury. Akten der ersten Internationalen Anselm-Tagung Bad Wimpfen 13. September bis 16. September 1970*, Frankfurt M. 1975), che però noi non abbiamo potuto consultare.

(142) « La taglientissima razionalità con la quale Anselmo espone la sua comprensione del mistero della redenzione, provocò già nel Medioevo anche reazioni. Recentemente vi si sono aggiunte forti obiezioni contro il reale o presunto contenuto del « *Cur Deus homo* »; all'interno della teologia liberale protestante, al più tardi a partire da Alfred Ritschl si eleva una decisa protesta contro il leitmotiv della giustizia vendicativa di Dio manifestantesi nelle sofferenze mortali di Gesù, che da Lutero viene retroproiettato su Anselmo. Negli ultimi anni hanno causato sorpresa anche alcuni teologi cattolici con una critica finora non abituale, riguardante il complesso della teoria della soddisfazione di Anselmo. Penso qui ad alcune espressioni di Josef Ratzinger sulla « teoria della soddisfazione di Anselmo elaborata in complesso in maniera unilaterale »; ma soprattutto alla dissertazione, presentata a Münster e apparsa un paio di mesi fa, di Hans KESSLER, *Il significato teologico della morte di Gesù*. » (*art. cit.* pp. 88-89: la frase citata di Ratzinger è tolta dalla voce *Sühne*, da lui compilata per il *Lex. Th. K.* (cfr. *sopra*, nota 104); in nota (*art. cit.*, p. 89, n. 7) Haubst fa notare che Ratzinger ha sviluppato più compiutamente il suo giudizio in *Introduzione al cristianesimo*). Poco dopo il nostro Autore afferma esplicitamente che, per quanto riguarda Kessler, « il riassunto finale del suo abbozzo di interpretazione in positivo del significato della morte di Gesù rimane molto vicino a ciò che anche Ritschl sostiene... » (*art. cit.*, p. 90).

(143) *art. cit.*, p. 103.

richiamarsi ad Anselmo, il quale sottolinea invece, in pieno accordo con il N.T., la libertà e la spontaneità della donazione di Cristo, e non il suo essere sotto il segno della esigente ira di Dio ⁽¹⁴⁴⁾.

Questo perché anche l'infinità del peccato commesso dall'uomo, tanto sottolineata nelle ricostruzioni di Ratzinger e di Kessler, se si guarda attentamente il contesto dell'argomentazione anselmiana, non rimanda immediatamente al fatto che la giustizia di Dio esiga da ogni singolo uomo una riparazione di valore infinito, che solo un uomo-Dio sarebbe capace di fornire (questo sí farebbe diventare Dio un tiranno spietato, che avanza richieste impossibili a esaudirsi), ma « fa riferimento solo alla infinità (e assoluta santità) di Dio stesso, contro la quale l'uomo non avrebbe dovuto a nessun costo peccare » ⁽¹⁴⁵⁾; la sottolineatura anselmiana della assoluta incapacità dell'uomo a salvarsi, data la infinità del peccato, è cioè perché vi faccia da contrappunto « la sovrabbondanza dell'offerta divina di salvezza in Gesù Cristo » ⁽¹⁴⁶⁾.

Per quanto riguarda l'applicazione di categorie giuridiche e del metodo *a priori*, il nostro Autore riconosce che trattasi di categorie oggi non certo così usuali, che Anselmo le ha sopravvalutate, che la morte di Cristo avrebbe dovuto essere vista in più stretto collegamento con la sua resurrezione...; ritiene però da un lato che l'Arcivescovo di Canterbury non ha mai inteso mettere sullo stesso piano Dio e l'uomo come partner uguali di un medesimo rapporto giuridico o racchiudere il libero agire di Dio in uno schematismo di equivalenze ⁽¹⁴⁷⁾, dall'altro che il procedimento *a priori* basato sulle *rationes necessariae*, se si tiene conto del patto stipulato all'inizio del *Cur Deus homo* tra Anselmo e il suo interlocutore, in concreto è profondamente « in accordo con Agostino e Tommaso, i quali non avevano altra intenzione che il chiarimento della convinzione: 'non c'era una via più conveniente' per la redenzione » ⁽¹⁴⁸⁾.

La questione dello spazio dato alla giustizia di Dio nella teoria anselmiana può secondo Haubst essere correttamente risolta solo se la si colloca nel contesto dell'interrogativo fondamentale e decisivo riguardante il rapporto tra la visione di Anselmo e l'immagine di Dio nel N.T.: qui il teologo tedesco ritiene di dover prendere decisamente le distanze da posizioni in particolare come quelle di Kessler, che sup-

(144) « Di una simile giustizia penale stravolta in 'oscura ira', con la quale Dio avrebbe espiato (= vendicato) in Gesù i peccati dell'umanità, Anselmo non sa nulla, come del resto il Nuovo Testamento... In opposizione a una espiazione di punizione compiuta da Dio in Cristo viene da Anselmo sottolineata in maniera particolarmente chiara la piena libertà di Cristo con l'affermazione della divina volontà di salvezza: 'oblatus est quia ipse voluit'. 'Di sua propria volontà' (*sponte*) Egli offrì 'al Padre ciò che aveva perso senza alcuna costrizione, e pagò (*solvit*) per i peccatori!' », afferma Haubst, citando appunto dal *Cur Deus homo* (*art. cit.*, p. 92).

(145) *art. cit.*, p. 97.

(146) *art. cit.*, *ibid.*: Haubst sottolinea la profonda concordanza con le affermazioni neotestamentarie, in particolare paoline, delle prospettive dell'Arcivescovo di Canterbury.

(147) Cfr. *art. cit.*, pp. 99-100.

(148) *art. cit.* p. 101: in nota Haubst rimanda al cap. XII del *De Trinitate* di Agostino e alla *Summa* di Tommaso.

pongono una unilaterale sottolineatura della bontà e dell'amore di Dio, senza tener conto anche della sua santità, ben presente agli autori sia del V. che del N.T., e conseguentemente delle esigenze che essa avanza nei confronti dell'umanità peccatrice ⁽¹⁴⁹⁾.

Se si vuole valutare senza pregiudiziali l'elaborazione anselmiana, è una sintesi che si deve cercare, non una indebita assolutizzazione dell'uno o dell'altro aspetto: « raggiungere una sintesi di questo tipo era la grande aspirazione di Anselmo nel 'Cur Deus homo' » ⁽¹⁵⁰⁾.

* * *

Senza voler per ora prendere posizione sul merito delle tesi sin qui esaminate, crediamo si possa a questo punto dire che abbiamo potuto verificare nei suoi termini precisi la pertinenza di quelle ricostruzioni della discussione su s. Anselmo che rimarkano come peculiarità degli anni più recenti l'esistenza, in ambito cattolico, di valutazioni fortemente critiche nei confronti della visuale anselmiana ⁽¹⁵¹⁾: c'è addirittura chi, a proposito della controversia in particolare Kessler-Haubst, ha parlato di una riapertura delle discussioni per un certo verso radicali del XIX sec. riguardanti la soteriologia ⁽¹⁵²⁾.

Effettivamente, posizioni soprattutto come quelle kessleriane sono parecchio distanti dai modi per così dire 'tradizionali' di ricostruire la teoria di Anselmo ⁽¹⁵³⁾: come avevamo anticipato ⁽¹⁵⁴⁾, non ci si perita di fare riferimento ai giudizi dei teologi liberali più critici ⁽¹⁵⁵⁾.

La cosa è del resto esplicitamente richiamata dallo stesso Haubst,

(149) « Il pregiudizio più profondo — dal punto di vista dogmatico — nei confronti di ogni interpretazione della morte di Gesù come riparazione, ha in Kessler le sue radici nell'idea di Dio, cioè nella identificazione esclusiva di Dio con un bene o un amore che non conosce punizione né tantomeno esige qualcosa, e quindi neppure giudica. Per questo ci si deve meravigliare che Kessler parli ancora di peccato e di colpa: tanto nella sua visione la giustizia di Dio si dissolve in una rappresentazione — sia ingenua o neoplatonica, è in ogni caso parziale — di un Dio tutto amore o di un impersonale *bonum diffusivum sui*, che automaticamente irradia il bene. L'impossibile sogno che Dio possa o debba essere sempre solo 'amorevole', viene com'è noto radicalmente demitologizzato dal V. e N. Testamento con l'annuncio della santità di Dio » (*art. cit.*, p. 108).

(150) *art. cit.*, p. 109.

(151) Cfr. per es. *sopra*, nota 2.

(152) Cfr. B. WILLEMS, *Soteriologie Von der Reformation bis zur Gegenwart*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg - Basel - Wien 1972, pp. 84-85.

(153) Per quanto riguarda il discorso protestante, notiamo che le posizioni, e in particolare la prospettiva di ricerca di un Dombois non costituiscono una novità assoluta: il suo intervento viene spesso accostato a quello precedente di H. OTT, *Anselms Versöhnungslehre*, Th. Zeit. 13 (1957), 183-199 (cfr., per es., H. KESSLER, *o.c.*, pp. 135-136; l'intervento che esamineremo di Flick-Alszeny, *o.c.*, p. 134, n. 43).

(154) Cfr. *sopra*, p. 361.

(155) Cfr. i frequenti rimandi al pensiero per es. di A. von HARNACK, a opera di Kessler; se si pensa che Hammer nel suo « Prospetto delle direttrici principali della più recente interpretazione di Anselmo », pur prendendo le mosse dal secolo scorso non faceva neppure menzione dei rappresentanti più tipici della teologia liberale!

che dal suo punto di vista ne fa un elemento 'sintomatico' delle insufficienze della visione in particolare di H. Kessler ⁽¹⁵⁶⁾: vedremo che la notazione non resterà isolata ⁽¹⁵⁷⁾.

Ci restano da esporre le 'interpretazioni' della riflessione anselmiana proposte da Greshake e, più recentemente, da Flick-Alszeghy, a ciascuna delle quali faremo immediatamente seguire una nostra valutazione della loro plausibilità; poi raccoglieremo le nostre puntualizzazioni conclusive sul cammino percorso e sugli elementi acquisiti.

3. Gli interventi di Greshake e Flick-Alszeghy

a) G. Greshake

Greshake, nel suo intervento che avrà tanta risonanza ⁽¹⁵⁸⁾, si propone esplicitamente una « nuova interpretazione della dottrina della redenzione di Anselmo di Canterbury » ⁽¹⁵⁹⁾: novità che, come Egli stesso si premura di sottolineare, affonda le sue radici in una maggiore attenzione accordata al contesto socio-culturale che sta sullo sfondo della riflessione anselmiana ⁽¹⁶⁰⁾.

In questa prospettiva il nostro Autore, richiamata la centralità che ha il concetto di *honor Dei* nella teoria elaborata dall'Arcivescovo di Canterbury (il peccato dell'uomo sottrae a Dio precisamente l'onore a Lui dovuto), si impegna innanzitutto, proprio per poterlo comprendere correttamente, a chiarire il 'retroterra' dal quale deriva: ora, secondo Greshake tale 'retroterra' è costituito dall'ordinamento sociale e giuridico vigente tra i popoli germanici ⁽¹⁶¹⁾.

Il diritto costituzionale germanico è caratterizzato in particolare dallo sviluppo del diritto feudale, il cui elemento centrale è il giuramento di fedeltà tra il signore e il vassallo, giuramento con il quale da un lato il primo assicura al secondo il feudo e quindi un preciso

(156) Cfr. *sopra*, n. 142.

(157) G. GRESHAKE, nell'articolo che esamineremo, parla di dipendenza dalla teologia liberale delle critiche rivolte recentemente ad Anselmo anche da teologi cattolici (*art. cit.*, p. 323; cfr. anche p. 327).

(158) L'Autore stesso lo ha divulgato in diversi sedi e sotto diverse forme: cfr., a nostra conoscenza, G. GRESHAKE, *Erlöste Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in *Bibel und Kirche* 33 (1978), pp. 7-14; *Id.*, *Redemption and freedom*, in *Theology Digest* 25 (1977), pp. 61-65; AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, pp. 112-115.

(159) Cfr. il sottotitolo dell'articolo; cfr. anche *art. cit.*, p. 324 (« eine neue Interpretation... »; « eine Neuinterpretation... »). Detto che quella di Anselmo è una teoria molto discussa, Greshake afferma che « la critica è ancora sempre sotto l'influsso della teologia liberale del secolo scorso, rappresentata in particolare da Ritschl e Harnack » (*art. cit.*, p. 322; cfr. anche p. 327). Il nostro Autore afferma inoltre che la sua interpretazione fa riferimento anche alle ricerche precedenti: nell'elencarle, caratteristicamente non ricorda né Ratzinger né Kessler, e cita invece l'articolo di Haubst (p. 324, n. 4).

(160) « La dottrina della redenzione di Anselmo non può essere compresa senza porre attenzione al contesto sociologico nel quale è collocata... » (cfr. *art. cit.*, p. 330).

(161) « Il mondo concettuale e la base sociale a partire dalla quale Anselmo legge l'amore di Dio, la posizione dell'uomo, il peccato e la redenzione, è il diritto costituzionale germanico del suo tempo » (*ibid.*).

status nell'ordinamento feudale, dall'altro il vassallo promette al suo signore servizio e obbedienza; dal reciproco rispetto del patto stabilito dipendono l'ordine e la pace, e quindi la tutela del diritto e dello *status* di ciascuno. Non è, come nel diritto romano, l'ordinamento statale che viene prima e garantisce il diritto dei singoli, ma, al contrario, è il reciproco riconoscimento di questo diritto che fonda e garantisce l'ordine sociale ⁽¹⁶²⁾; « questo vale soprattutto per il re: la sua posizione, il suo *honor* è puramente e semplicemente costitutivo dello stato e del diritto. Egli non è individuo, persona singola, bensì garantisce, nella sua posizione riconosciuta, il comune ordine pubblico di pace: se il suo *honor* è leso, la situazione di pace è rotta, la coesione della compagine sociale minacciata... Per questo la riparazione dell'onore leso non è un affare puramente privato, ma ha conseguenze eminentemente pubblico-sociali » ⁽¹⁶³⁾.

Se si tiene presente questo sfondo, ecco che allora si comprende come, nella teoria anselmiana, la soddisfazione esigita da Dio per il peccato non abbia altro scopo che la ricostituzione dell'ordine della creazione, basato sulla reciproca libera fedeltà tra Dio e l'umanità: libertà e fedeltà radicalmente compromesse, per parte dell'uomo, con il peccato ⁽¹⁶⁴⁾.

« Ma poiché l'umanità peccatrice è incapace di offrire una simile satisfactio, Dio la rende possibile con l'invio del suo Figlio, che *come uomo*, in rappresentanza di tutta l'umanità, dà a Dio in assoluta libertà e spontaneità — nella sua morte come conseguenza ultima di una vita di radicale obbedienza e di amore incondizionato — l'onore dovuto: e ciò significa, stando alle spiegazioni sopra dette: nella sua persona la creazione è di nuovo ricostituita. Gesù dunque, secondo Anselmo, non è per nulla il capro espiatorio di Dio; in lui Dio non punisce un innocente per i peccatori; la sua morte di croce non è la conseguenza di un antagonismo tra i due attributi di Dio giustizia e misericordia... » ⁽¹⁶⁵⁾.

È chiaro allora, secondo Greshake, che la *iustitia Dei*, in Anselmo

(162) Greshake richiama che la discussione a questo proposito è antica (cfr. *art. cit.*, p. 330, n. 31); per parte sua Egli basa le sue affermazioni, in particolare per quanto riguarda la differenza tra la concezione romana e quella germanica del giure (*art. cit.*, p. 331, n. 39), sullo studio di A. Noffke citato alla n. 4 di p. 324.

(163) *art. cit.*, pp. 331-332; il nostro Autore, rifacendosi agli studi apposti in materia, fa notare che questa concezione giuridica si affermò con particolare coerenza e compattezza proprio tra i Normanni, dove Anselmo visse (*art. cit.*, p. 331, n. 34).

(164) « Se, secondo la concezione anselmiana, Dio esige soddisfazione per il suo onore leso, in gioco non c'è Dio stesso; Egli avanza la sua richiesta non sul modello di un uomo privato offeso, come vorrebbe Harnack, ma come Colui che vuole ricomporre il mondo e il suo ordine, mentre l'umanità lo riconosce di nuovo come Signore. Il fine della esigita soddisfazione non è dunque la riconciliazione di un Dio irato, ma la riconciliazione del mondo » (*art. cit.*, p. 334).

(165) *art. cit.*, pp. 338-339; quest'ultima affermazione è fatta in esplicita polemica con l'interpretazione di Harnack (cfr. p. 339, n. 77). Parlando della morte di Cristo « come conseguenza ultima di una vita di radicale obbedienza », in nota Greshake respinge ancora una volta esplicitamente l'opinione harnackiana, secondo la quale Anselmo isola la croce dal contesto di tutta la vicenda storica di Gesù (*art. cit.*, p. 338, n. 75).

non è altro che la inconcussa fedeltà divina al piano d'amore che presiede già alla creazione: in questo senso è profondamente vicina alla *sedakah* di cui parla la Scrittura ⁽¹⁶⁶⁾. Precisamente questa fedeltà, e non una giustizia implacabile, esclude la possibilità di una remissione del peccato *sola misericordia*; questa, tra l'altro, escluderebbe l'uomo da ogni collaborazione all'opera della redenzione, collaborazione che invece è esaltata dalla teoria della soddisfazione, che ha al suo centro « la croce come il sacrificio di riconciliazione dell'umanità, che l'uomo Gesù, in rappresentanza per tutti, offre al Padre » ⁽¹⁶⁷⁾.

È con il progressivo dissolversi della concezione tipicamente germanica del diritto feudale, e con l'affermarsi dovunque del diritto romano, che l'ordinamento statuale acquista una sua autonomia e una sua indipendenza rispetto alla volontà dei singoli, e conseguentemente il concetto di *honor* si 'privatizza', non avendo più la funzione di fondamento dell'ordine sociale ⁽¹⁶⁸⁾: « le conseguenze teologiche si possono cogliere presso Tommaso d'Aquino. In Tommaso Dio non è più primariamente concepito come colui che, attraverso il suo onore riconosciuto, fonda l'ordine del mondo, bensì come il sovrano assoluto, che nel caso della colpa dell'uomo può agire come un qualunque uomo privato. Dio può rimettere il peccato dell'uomo per pura misericordia (senza *satisfactio*!) » ⁽¹⁶⁹⁾.

* * *

Il 'nodo' dell'argomentazione di Greshake, come appare chiaramente anche dalle versioni abbreviate, dovute all'Autore stesso, della tesi da Lui sostenuta ⁽¹⁷⁰⁾, è da un lato la distinzione tra concezione romana e concezione germanica dell'ordinamento giuridico-sociale, dall'altro l'affermazione che è a quest'ultima che ci si deve rifare se si vuole comprendere correttamente l'elaborazione anselmiana: precisamente su questi elementi vorremmo avanzare qualche riflessione critica, volta a saggiarne la fondatezza.

Si deve innanzitutto dire che sul primo aspetto della questione (rapporto diritto romano-diritto germanico) non è facile farsi un'idea precisa: la letteratura sul tema è molto vasta, specialistica, e presenta un ventaglio di opinioni non facilmente riconducibile a unità.

(166) Cfr. in part. *art. cit.*, p. 340.

(167) *art. cit.*, p. 341. Greshake si sofferma sul significato di questa sottolineatura propria del discorso anselmiano in riferimento alle prospettive « di quelle rappresentazioni della redenzione, tipiche dell'età moderna, che sono caratterizzate dal problema della emancipazione, cioè della auto-liberazione dell'uomo » (*art. cit.*, p. 342); in questa linea il teologo tedesco sviluppa alcune brevi riflessioni su « La posizione e l'importanza di Anselmo dal punto di vista della storia della teologia » e su « il messaggio della redenzione oggi » (*art. cit.*, pp. 340-345).

(168) Greshake afferma essere stata determinante, a questo proposito, la Dieta di Roncaglia (1158), « alla quale furono fatti partecipare giuristi del diritto romano della scuola di Bologna »: con essa « il diritto romano si inoltra nell'ambito germanico » (*art. cit.*, p. 335).

(169) *art. cit.*, p. 335: Greshake cita *S. Th. III, Q. 46*.

(170) Cfr. *sopra*, n. 158.

Volendo stare ai dati stessi offerti da Greshake, è sua l'affermazione che « la discussione a riguardo degli influssi del diritto germanico sulla dottrina della soddisfazione di Anselmo è già di antica data » ⁽¹⁷¹⁾, e diretta, almeno inizialmente, a ricercare un legame tra l'assioma *aut satisfactio aut poena* e il diritto germanico ⁽¹⁷²⁾: richiamato che la tesi era sostenuta in particolare in due interventi di H. Cremer, il nostro Autore afferma che il collegamento ricercato « si dimostra, sulla base delle fonti, come non motivato e oggi non viene più sostenuto da nessuno, tanto più che oggi generalmente si parla molto di più di unità tra concezione tardo-antica e concezione germanica del diritto » ⁽¹⁷³⁾.

Ora, i due interventi in questione di Cremer vengono poi tranquillamente citati da Greshake a favore della sua tesi, che parla di fondamentale distinzione tra « römisches » e « germanisches verfassungsrecht », addirittura con rimandi letterali ⁽¹⁷⁴⁾: su quali basi?

Ancora: la citazione di Dombois fatta alla nota 39, nota centrale per l'assunto greshakiano ⁽¹⁷⁵⁾, sembra decisamente fuori luogo, perché mentre il noto teologo del diritto nella pagina citata da Greshake, dal carattere 'relazionale' e non ancora oggettivo del diritto (in questo senso, vicino alla concezione germanica) deduce correttamente che « è il diritto di persone concrete che viene leso e riparato, non il diritto in quanto tale [come sarebbe invece nella concezione romana secondo Greshake: n.d.r.]: per questo le persone lese possono anche disporre di questo diritto » ⁽¹⁷⁶⁾, e quindi rinunciare a esigere la soddisfazione eventualmente dovuta, proprio questo invece è ciò che, secondo Greshake, la concezione germanica non permette in nessun modo: il diritto in particolare del re non è un bene privato, ma è il fondamento dell'ordine sociale, per cui egli non può disporne come vuole.

Questo se mai si verifica, secondo il nostro Autore, quando la concezione romana, legata all'oggettività del diritto, soppianta quella germanica, più fondata sui reciproci rapporti di fedeltà: alla base della compagine sociale c'è il diritto in quanto tale, e non più l'*honor domini*, per cui quest'ultimo diventa una realtà 'privata', disponibile da parte del titolare (che quindi può rinunciare a esigere la soddisfazione eventualmente dovuta di fronte a una lesione dell'*honor* stesso) ⁽¹⁷⁷⁾. Confessiamo che in questo modo di ricostruire le cose ci sembra presente una inconseguenza logica non facilmente evitabile: l'affermarsi di una concezione del diritto come quella romana non significa precisamente, almeno in linea di principio, sottrazione dei rapporti sociali all'arbitrio dei singoli? Una concezione 'oggettiva', e non più prevalen-

(171) *art. cit.*, p. 330, n. 31.

(172) *ibid.*

(173) *ibid.*

(174) Cfr. *art. cit.*, p. 331, n. 36; p. 332, n. 39.

(175) Nell'articolo pubblicato da Greshake in *Bibel und Kirche* (cfr. *sopra*, n. 158) si cita esplicitamente la n. 39 come punto di riferimento per la distinzione tra diritto romano e diritto germanico (cfr. G. GRESHAKE, *art. cit.*, *Bibel und Kirche* 33 (1978), p. 14, n. 7).

(176) H. DOMBOIS, *art. cit.*, p. 341.

(177) Per tutto questo, cfr. *sopra*, pp. 375-376.

temente 'personale' del diritto, non significa appunto affermare l'esistenza di diritti/doveri obbiettivamente definibili, e che come tali devono essere dai singoli rispettati, senza poterne disporre a piacimento?

Qualunque sia la risposta che si dà a queste domande, resta comunque da notare che l'impostazione di Greshake implica che valga per la soteriologia tomista il rimprovero, che non varrebbe invece per la visione anselmiana, formulato dalla teologia liberale (in particolare da Harnack), secondo cui di fronte al peccato Dio, sia nel caso che plachi la sua collera solo dopo aver ricevuto adeguata soddisfazione, sia nel caso che decida di perdonare *sola misericordia*, è comunque concepito sul modello di un uomo privato offeso nel suo onore ⁽¹⁷⁸⁾: il che significa che la riflessione di Tommaso rappresenterebbe, se si sta alla presentazione di Greshake, un netto regresso rispetto all'elaborazione di Anselmo.

È forse anche per questa serie di difficoltà che nelle versioni successive della sua tesi il nostro Autore da un lato sembra tendere a rendere meno rigida la contrapposizione tra diritto romano e diritto germanico ⁽¹⁷⁹⁾, dall'altro, e soprattutto, non fa più alcun cenno alla interpretazione da Lui proposta della riflessione tomista? ⁽¹⁸⁰⁾.

Volendo ora passare a qualche considerazione sull'altro aspetto della questione che abbiamo chiamato 'nodale', e cioè il rapporto diritto germanico-teoria anselmiana, a nostro parere si deve dire che, anche ammessa come provata la differenza tra concezione germanica e concezione romana del diritto in particolare statutale nel senso sostenuto nell'articolo che stiamo esaminando, rimane l'interrogativo: su quali basi si può affermare che il retroterra della riflessione di Anselmo è il diritto germanico?

La domanda è del tutto giustificata: in base ai dati stessi forniti da Greshake, circa solo cinquant'anni dopo la stesura del *Cur Deus homo* « il diritto costituzionale romano si inoltra nell'ambito germanico » ⁽¹⁸¹⁾ e vi si afferma universalmente, il che suppone evidentemente che già ai tempi di Anselmo avesse, almeno nell'ambito culturale latino, una sua presenza e una sua diffusione, perlomeno come concezione giuridica. Su tutto questo il nostro Autore non si sofferma esplicitamente: sembra doversi dire che tutto il suo discorso è basato in fondo sul presupposto che, essendo Anselmo vissuto prevalentemente in ambiente nordico (Le Bec, Inghilterra), la sua riflessione è segnata da quel mondo di pensiero ⁽¹⁸²⁾.

(178) Cfr. la citazione di Harnack riportata a p. 326 con le affermazioni di Greshake, riferite alla prospettiva tomista, di p. 335.

(179) Cfr. l'intervento di Greshake su *Theology Digest* 25 (1977), p. 63: « In Teutonic law... And even in Roman law... ».

(180) Cfr. *Bibel und Kirche* e *Theology Digest*, art. cit.; anzi, nell'intervento nel volume in collaborazione *Redenzione ed emancipazione* (cfr. sopra, n. 158), Greshake stabilisce un legame diretto tra la prospettiva anselmiana e quella tomista, e cita in nota la ricostruzione che di quest'ultima fa H. Kessler, senza minimamente ricordare che la ricostruzione kessleriana suppone una valutazione profondamente diversa del discorso di Anselmo (o.c., p. 113, n. 56).

(181) art. cit. p. 335: cfr. sopra, n. 168.

(182) Cfr. in part. art. cit., p. 331, n. 34 (v. sopra, n. 163). Per la verità,

Ora, a parte la obiettiva problematicità di un simile modo di procedere, ci sono almeno due elementi da prendere in considerazione che, a nostro parere, costringono a porre interrogativi radicali sulla fondatezza del presupposto in questione: la personale formazione culturale di Anselmo, da un lato, e dall'altro la sua azione come Arcivescovo di Canterbury, in particolare nei confronti del potere regale.

Per quanto riguarda la formazione culturale di Anselmo, elemento non certo secondario per delineare il 'mondo concettuale' all'interno del quale si muove la sua riflessione e il retroterra che lo alimenta e dal quale attinge, si deve tener presente che l'abate Lanfranco, insegnante in quella scuola di Bec che attirò l'attenzione del giovane Anselmo, maestro e amico di quest'ultimo, che gli succederà nella carica di abate e sulla cattedra di Arcivescovo di Canterbury, precisamente a Bec insegnò teologia e diritto canonico; ora, Lanfranco si era formato nella tradizione giuridica delle scuole di Bologna e Pavia, centri della concezione indiscutibilmente romana del diritto⁽¹⁸³⁾. Tanto è vero che è per mezzo dell'Abate di Bec che, a quanto se ne sa, si introduce in Normandia la conoscenza e la diffusione dei documenti più caratteristicamente legati all'ambiente romano⁽¹⁸⁴⁾; ed è ancora lui, divenuto arcivescovo di Canterbury, a diffondere in Inghilterra le Decretali Pseudo-Isidoriane, tipico falso romano⁽¹⁸⁵⁾.

È a questa scuola che si formò Anselmo: e la sua riflessione ne restò profondamente segnata⁽¹⁸⁶⁾.

Per quanto riguarda l'azione di Anselmo come arcivescovo, e il

da alcune espressioni greshakiane sembrerebbe quasi insinuato che la concezione germanica sia semplicemente quella del tempo di Anselmo (cfr. per es. l'affermazione di *art. cit.*, p. 330, da noi riportata alla n. 161; l'osservazione vale in particolare per le versioni 'ridotte' pubblicate in *Theology Digest* e in *Bibel und Kirche*); dopo di che si capirebbe perché il nostro Autore non sente il bisogno di soffermarsi esplicitamente sul problema, ma non si capirebbe più nulla della Dieta di Roncaglia, della lotta per le investiture, ecc. (come richiederemo subito).

(183) Per tutto questo, cfr. per es. *Lex. Th. K.* voce *Lanfranc.*, vol. VI (1961), coll. 781 s.; *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13 (1950), pp. 689-690; *Enc. It.* vol. 20 (1933), p. 500; R. FOREVILLE, *La vita cristiana nella seconda metà del secolo XII*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, vol. IX/2 (ed. it.), Torino 1974, pp. 905-906; H. BÖHMER, *Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks*, Aalen 1972 (I ed. Leipzig 1902), pp. 133 ss.; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freib. im Br. 1909, Vol. I, in part. pp. 240 ss.; A. VON HOF, *Prolegomena ad Codicem Juris Canonici*, Mechliniae/Romae 1945, pp. 241; 336.

(184) H. MITTEIS, *Le strutture giuridiche e politiche dell'età feudale*, Brescia 1962 (ed. orig. Weimar 1940), pp. 262-263; P. RICHÉ, *Enseignement du Droit en Gaule du VI^e au XI^e siècle*, in AA.VV. *Ius Romanum Medii Aevi*, Mediolani 1965, Pars I, p. 21.

(185) H. MITTEIS, *o.c.*, pp. 113; 226; H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln 1964, (IV ed.), pp. 149.154; P. FOURNIER - G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris 1932, Tome II, pp. 227-230.

(186) C'è chi ha visto una dipendenza da Lanfranco anche della globale visione cristologica anselmiana: cfr. O. BALTZER, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas in 12 und 13 Jahrhundert*, Aalen 1972 (I ed. Leipzig 1898), pp. 3; 9; 11.

contesto nel quale si colloca, in termini generali si deve innanzitutto dire che se Greshake collega con la Dieta di Roncaglia (1158) l'ingresso del diritto romano in ambito germanico, già precedentemente, in particolare a partire da Gregorio VII (1073-1085) « la Chiesa non si limitò alla difesa ma passò a un attacco su tutto il fronte contro il diritto germanico della Chiesa di Stato » ⁽¹⁸⁷⁾, e Anselmo è un deciso sostenitore della riforma gregoriana ⁽¹⁸⁸⁾.

« Con l'esito della lotta per le investiture era spezzato il dominio della regia dignità sacrale sulla chiesa imperiale, l'influsso determinante del mondo dei laici e del diritto germanico sulla struttura della Chiesa: il pensiero giuridico romano, la concezione giuridica romano-ecclesiastica ebbero di nuovo il sopravvento » ⁽¹⁸⁹⁾; ora è noto che Anselmo, per parte sua, nella lotta fu dalla parte del papato romano. Precisamente il sistema giuridico-sociale sviluppatosi con particolare compattezza tra i Normanni ⁽¹⁹⁰⁾ trova cioè in Anselmo un fiero oppositore, disposto anche a sopportare l'esilio pur di non cedere: quell'esilio durante il quale portò a compimento la stesura del *Cur Deus homo*.

A questo punto è chiaro che le indicazioni da noi raccolte ⁽¹⁹¹⁾ vanno in un senso profondamente diverso da quello indicato da Greshake; la cosa sconcertante è che Egli di tutto questo ricorda solo la partecipazione di Anselmo alla lotta per le investiture, ma non per indagare o precisare l'eventuale retroterra giuridico di tutta la questione, bensì puramente e semplicemente come ulteriore conferma dell'interpretazione da Lui proposta della teoria anselmiana ⁽¹⁹²⁾.

Concludendo, il collegamento stabilito da Greshake tra riflessione anselmiana e concezione germanica del diritto deve ancora essere dimostrato: conseguentemente viene a mancare la base sulla quale il teologo tedesco fonda la sua interpretazione della teoria elaborata dall'Arcivescovo di Canterbury, interpretazione che in questo modo risulta, questo è il nostro parere, letteralmente 'infondata'.

b) M. Flick - Z. Alszegeh

Volendo limitarsi all'essenziale, ci pare che l'affermazione fonda-

(187) H. MITTEIS, *o.c.*, p. 230; cfr. FEINE, *o.c.*, pp. 3-4.

(188) H. E. FEINE, *o.c.*, p. 267; K. BIHLMAYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Brescia 1966 (vol. II: Il Medioevo), p. 275; F. KEMPF, *La comunità dei popoli occidentali e la Chiesa dal 900 al 1046*, in H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, Milano 1978 (vol. IV: Il primo Medioevo), p. 209; *Theologische Realenzyklopädie*, voce *Anselm von Cant.*, Band II (1978), p. 763.

(189) H. E. FEINE, *o.c.*, p. 269; cfr. pp. 3-4. Cfr. anche, per es., Th. Realenz., *ibid.*, pp. 761 s.

(190) Cfr. G. GRESHAKE, *art. cit.*, p. 331, n. 34, che cita Mitteis.

(191) Per limitarci solo a quelle fondamentali; si badi che, per le notazioni di tipo giuridico abbiamo fatto principalmente riferimento a quegli autori (in part. H. E. FEINE e H. MITTEIS), cui Greshake stesso soprattutto si riferisce (cfr. per es., la n. 39: per quanto riguarda la situazione « im germanischen Bereich » i due autori citati, oltre a Noffke e a Cremer, sono precisamente H. E. FEINE e H. MITTEIS: *art. cit.* p. 332).

(192) Cfr. *art. cit.*, p. 341; con riferimento all'interpretazione balthasariana di Anselmo: *ibid.*, nn. 83-84 (il riferimento a Balthasar è in Greshake frequente, e su punti 'nodali': cfr. *art. cit.*, nn. 12; 26; 28; 69; 74; 83; 84).

mentale che Flick e Alszeghy fanno nelle brevi pagine della loro opera dedicate alla soteriologia anselmiana ⁽¹⁹³⁾, sia che per comprendere correttamente Anselmo bisogna intendere esattamente la sua nozione di *iustitia*: ora, se la si legge in una prospettiva fondamentalmente giuridica, qualunque siano le precisazioni che si introducono, la valutazione finale, secondo i nostri Autori, non potrà che essere negativa ⁽¹⁹⁴⁾. « L'intuizione centrale di Anselmo » ⁽¹⁹⁵⁾ si muove invece sullo sfondo della distinzione, che ha dietro di sé una lunga tradizione culturale ⁽¹⁹⁶⁾, tra « *commodum*, per cui uno vuole il proprio interesse » e « *iustum*, per cui uno vuole ciò che è retto, solo perché è retto, cioè ha un valore in se stesso » ⁽¹⁹⁷⁾: Dio, sommamente giusto, non agisce per interesse proprio, ma per amore del bene in sé, un amore del tutto disinteressato e gratuito.

Ecco che allora sia il fatto che Dio non tolleri il tentativo, dovuto al peccato dell'uomo, di far fallire il suo piano salvifico, sia il fatto che Egli esiga una adeguata riparazione che restauri l'ordine oggettivo (come afferma precisamente la teoria anselmiana), si rivelano conseguenze di un'unica *dilectio iustitiae* che ha di mira solo il bene in sé e per sé considerato: « è un unico postulato della divina bontà, volere la salvezza umana, e volerla per una soddisfazione prestata dall'uomo; è un unico slancio contro il peccato che lo punisce e lo elimina. Come si vede, non si tratta di un conflitto tra egoismo e filantropia, tra misericordia e giustizia » ⁽¹⁹⁸⁾. Secondo Flick e Alszeghy questa unità, caratteristica di Anselmo, non sempre è stata vista o capita (e ciò spiegherebbe, sempre secondo i nostri Autori, le differenti valutazioni date della visione anselmiana) ⁽¹⁹⁹⁾: non sempre si è tenuto conto che « la 'giustizia', di cui si tratta, significa proprio la forma più perfetta dell'amore » ⁽²⁰⁰⁾.

* * *

Ci limitiamo praticamente a una sola osservazione, che riteniamo però fondamentale.

Se abbiamo inteso correttamente, sembra doversi dire che « la persuasione secondo cui vi è una forma della vita affettiva, il cui modello

(193) Si può dire trattarsi di o.c., pp. 133-147, dove si espone « La croce di Cristo nella tradizione medievale » centrando sulla riflessione di Anselmo: gli altri autori esaminati sono qualificati in base all'accordo o alla distanza da lui. Facendo riferimento all'opera di F. Hammer (cfr. o.c., p. 133, n. 34; v. sopra, n. 25), si afferma che la dottrina anselmiana è « giudicata assai problematica anche dalla teologia cattolica » (o.c., p. 133).

(194) Flick e Alszeghy, rimandando alle considerazioni giuridiche di H. Ott e di H. Dombois (per l'accostamento, cfr. sopra, n. 153), qualificano esplicitamente la via indicata da Greshake nel suo articolo su Theologische Quartalschrift come una via senza sbocchi (cfr. o.c. p. 134, nn. 42 e 43).

(195) o.c., p. 137.

(196) Flick e Alszeghy richiamano il concetto già stoico di giustizia, la riflessione dello Pseudo-Dionigi e di altri... (o.c., p. 136).

(197) o.c., p. 135.

(198) o.c., p. 136.

(199) Cfr. quanto affermato in o.c., p. 137.

(200) o.c., p. 135.

fondamentale non è la volontà di ottenere per una persona (*per se stesso o per un altro con cui ci si identifica*) beni convenienti ad essa » ⁽²⁰¹⁾, bensì la *dilectio* del bene in sé, oggettivamente considerato, è, secondo Flick-Alszeghy, il punto di riferimento sullo sfondo del quale Anselmo si muove e alla luce del quale deve essere compresa la sua teoria; solo così, cioè solo se si sottolinea l'aspetto per così dire 'oggettivo' dell'azione di Dio, si evita di fare di Lui un egoista o uno che agisce per capriccio ⁽²⁰²⁾, e si comprende la 'logica' della croce, che non è per nulla una logica di spietata giustizia.

Il punto è che nella esposizione del pensiero di Tommaso, che segue di poche pagine quella dedicata all'Arcivescovo di Canterbury ⁽²⁰³⁾, precisamente questo aspetto 'oggettivo', che sembra costituire per i nostri Autori il pregio del discorso di Anselmo, o comunque ciò che permette di darne una valutazione positiva, viene da loro stessi presentato come un elemento altamente problematico della teoria anselmiana, che appunto la riflessione tomista supera decisamente; in Tommaso infatti, secondo l'interpretazione dei due noti teologi gesuiti, « l'intervento di Cristo tende non solo a ristabilire l'ordine della giustizia lesa, ma soprattutto a cambiare l'uomo, provocando in lui la carità per la testimonianza della sua carità crocifissa. Per rilevare l'elemento nuovo che s. Tommaso aggiunge alla soteriologia precedente, dobbiamo anzitutto sottolineare che la concezione dell'amore manifestata in questi testi è molto differente da quella di Anselmo. Il Dio di Tommaso ultimamente non ama l'ordine, ma l'uomo, non il valore, ma il soggetto » ⁽²⁰⁴⁾: « il cambiamento sta soprattutto nella forte accentuazione dell'efficacia della carità, considerata come direttamente orientata alle persone » ⁽²⁰⁵⁾. Conseguentemente « cade tutta la dimostrazione anselmiana della necessità assoluta della croce » ⁽²⁰⁶⁾; e « la concezione rigidamente oggettiva anselmiana, che corre il pericolo di cosificare il peccato e la soddisfazione, viene trasposta a un livello personalistico » ⁽²⁰⁷⁾.

Ma esponendo la soteriologia di Anselmo centrata sulla *iustitia Dei*, Flick e Alszeghy non avevano scritto che « la 'giustizia', di cui si tratta, significa proprio la forma più perfetta dell'amore » ⁽²⁰⁸⁾? In che senso allora « s. Tommaso, che non conosce l'amore oggettivo' di Anselmo,, trasforma la teoria della soddisfazione vicaria in una nuova opinione » ⁽²⁰⁹⁾, che supera i limiti della concezione anselmiana?

(201) o.c., pp. 135-136 (sott. nostra).

(202) I nostri Autori annotano esplicitamente che altrimenti « dovremmo accettare il giudizio già citato dell'Harnack: ci troveremmo di fronte ad una concezione mitologica di Dio, concepito come un potente egoista » (o.c., p. 135).

(203) Cfr. in part. o.c., pp. 139-147.

(204) o.c., pp. 142-143.

(205) o.c., p. 141.

(206) o.c., p. 143: da questo punto di vista la ricerca anselmiana delle *rationes necessariae* tende ad assumere il volto di una indebita razionalizzazione del mistero.

(207) o.c., p. 141.

(208) Cfr. sopra, n. 200.

(209) o.c., p. 146.

Confessiamo di non riuscire a intravedere una risposta soddisfacente a queste domande: a meno di parlare di pregiudiziale volontà, da parte dei nostri Autori, di giudicare positivamente sia la riflessione anselmiana che quella tomista, anche a costo di rischiare di contraddirsi ⁽²¹⁰⁾.

È comunque interessante notare che quando Flick e Alszegehy, alla fine della loro indagine su « Il mistero della croce », tireranno le conclusioni finali, nella tesi appositamente dedicata a « comprendere il valore della croce » ⁽²¹¹⁾ non attingeranno nessun elemento né dalle prospettive di Anselmo né da quelle di Tommaso; anzi, dalla teoria del primo prenderanno esplicitamente le distanze ⁽²¹²⁾.

III. PUNTUALIZZAZIONI CONCLUSIVE

1. Volendo, nella linea di una puntualizzazione di quanto emerso, dare i contorni esatti dell'attuale *status quaestionis* per quanto riguarda la discussione sulla teoria anselmiana della soddisfazione, si deve innanzitutto dire che, come avevamo anticipato, « il panorama a questo proposito è effettivamente... parecchio differenziato: si va dalla 'stroncatura' tutto sommato radicale fino alla 'difesa' più netta e decisa » ⁽²¹³⁾; questa è una caratteristica tipica di questi anni più recenti.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare cammin facendo ⁽²¹⁴⁾, in consonanza con affermazioni esplicite di alcuni tra gli stessi protagonisti del dibattito ⁽²¹⁵⁾, che ciò rappresenta sicuramente una novità ri-

(210) Da quest'ultimo punto di vista è interessante l'atteggiamento tenuto da Flick e Alszegehy nei confronti dell'opera di Kessler (quella da noi esaminata): da un lato se ne afferma la fondamentale dipendenza nei confronti della teologia liberale (cfr. o.c., p. 121, n. 6), dall'altro invece la si cita con favore quando, parlando della riflessione tomista, si sottolinea come positivo il fatto che « recentemente... alcuni studi hanno cambiato l'immagine sfavorevole della soteriologia di S. Tommaso, mostrando come l'Aquinate sia arrivato ad intuizioni, che anche oggi possono essere stimolanti per una teologia della croce » (o.c. p. 140), e il rimando è tra l'altro appunto allo studio di Kessler (*ibid.*, n. 65). Senza menzionare minimamente non solo la precedentemente affermata dipendenza dalla teologia liberale, ma neppure il fatto che la valutazione positiva che Kessler dà di Tommaso è legata a una valutazione molto critica della riflessione anselmiana (cfr. quanto da noi stessi accertato a quest'ultimo proposito).

(211) Tesi XIII, p. 429.

(212) « La soteriologia per lungo tempo cercava l'intelligenza della croce, nella prospettiva della 'giustizia vendicativa'. In continuità con la nostra 'tesi' VI, noi non applichiamo nella soteriologia come una premessa già verificata, la teoria dell'efficacia del male fisico per cancellare il male morale. Quest'affermazione non esclude solamente l'idea diffusa nella teologia della Riforma, secondo cui Cristo sarebbe stato punito al nostro posto, ma prescinde anche dalla teoria di S. Anselmo, che attribuiva alla morte e alla sofferenza di Cristo l'efficacia di ristabilire l'ordine turbato dal peccato » (*ibid.*, sott. nostra; cfr. anche la tesi VI, citata, pp. 424-425).

(213) *Sopra*, p. 345.

(214) Cfr. per es. *sopra*, p. 373.

(215) Cfr., per quanto riguarda Haubst, le affermazioni riportate *sopra*, n. 142; per Greshake, cfr. *art. cit.*, p. 327.

spetto al passato anche non remoto ⁽²¹⁶⁾: in particolare in ambito cattolico.

È a questo punto chiaro donde deriva la profonda divergenza di valutazioni a livello di produzione più direttamente cristologica: esiste una notevole discrepanza di opinioni a livello di letteratura anselmiana 'specializzata'.

Ciò che qui deve essere rilevato è che, dopo l'intervento di Greshake, tende a farsi convinzione comune l'affermazione che « molto spesso le critiche avanzate non fanno giustizia alla teoria della 'soddisfazione vicaria' e finiscono col colpire una sua caricatura » ⁽²¹⁷⁾: questo basandosi appunto in particolare sulle acquisizioni del teologo tedesco ⁽²¹⁸⁾, che sarebbe colui che ha correttamente interpretato Anselmo non soltanto superandone la 'Vergrößerung' operata dai manuali ⁽²¹⁹⁾, ma inserendo positivamente la riflessione anselmiana nel contesto culturale del proprio tempo ⁽²²⁰⁾. In questo caso si dovrebbe parlare, per esprimere realmente lo *status quaestionis* più recente, di un assopirsi delle critiche: « una interpretazione accurata porta alla luce più attualità di quanto non lasciasse supporre la riduzione operata dai manuali di dogmatica » ⁽²²¹⁾.

Ora, come rileveremo ancora in seguito, crediamo che l'intervento greshakiano abbia effettivamente una sua fisionomia che lo contraddistingue rispetto agli interventi precedenti, e apra di fatto uno strada da percorrere con impegno: soprattutto per quanto riguarda un approfondimento del rapporto tra Anselmo e la più generale *Denkform* medioevale, all'interno della quale egli riflette e dalla quale attinge molti elementi, come premessa indispensabile per una valutazione della sua teoria che ne colga davvero le intenzioni di fondo ⁽²²²⁾.

(216) Cfr. le affermazioni di C. Porro e D. Wiederkehr riportate *sopra*, n. 2.

(217) C. PORRO, *art. cit.*, p. 397.

(218) Porro rimanda a WIEDERKEHR (*ibid.*), il quale si rifà soprattutto a Greshake (*o.c.*, pp. 68-69).

(219) È un tema questo che abbiamo incontrato parecchie volte: ci sembra si possa dire una costante di tutta la ricerca recente lo sforzo di rifarsi all'Anselmo per così dire 'originario', di là dalle versioni più o meno riduttive succedutesi nei secoli.

(220) Per quanto riguarda la diffusione del riferimento alla ricerca greshakiana cfr., per esempio, oltre ai già citati Porro e Wiederkehr e oltre, come si è visto, a W. KASPER (cfr. *sopra*, pp. 346-347): O. KNOCH, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, in Th.-Prakt. Quart. 124 (1976), p. 228, n. 17; L. HÖDL, voce *Anselm von Canterbury* in Th. Realenzyk., Band II, Berlin 1978, p. 1.775; AA. VV., *Mysterium Salutis*, Vol. 11, Brescia 1978, p. 386, n. 93; J. GALOT, *Gesù liberatore*, Firenze 1978, p. 226, n. 72.

(221) D. WIEDERKEHR, *o.c.*, p. 12.

(222) Da questo punto di vista, non ci sembra per nulla casuale il fatto che sia prevalentemente a Greshake che ci si rifà per una valutazione 'positiva' del pensiero di Anselmo, e non tanto o a interventi precedenti anche se particolarmente 'autorevoli' (come, per es., quello di Balthasar, che rimanda esplicitamente a Barth (cfr. *sopra*, n. 34): se mai, è Greshake stesso che a questi si ricollega (cfr. *sopra*, n. 192), ma allora il riferimento a loro avviene comunque attraverso la sua 'mediazione', ed è su questa basato), o all'intervento stesso di R. Haubst, che pure viene normalmente menzionato nella bibliografia: quest'ultimo alle argomentazioni di Ratzinger e in particolare di Kessler, basate sullo sforzo di ricostruire le grandi linee all'interno delle quali si muove

Il punto è che, se sta quanto da noi detto, precisamente l'interpretazione che Greshake dà di Anselmo è priva di fondamento: e non in elementi secondari, ma nell'assunto centrale ⁽²²³⁾.

Riteniamo quindi che affermare, rimandando appunto a Greshake, che oggi molti elementi inducono « a pensare che la soteriologia di sant'Anselmo sia più attuale di quel che a prima vista non sembri » ⁽²²⁴⁾ sia cosa altamente problematica: quantomeno, non suffragata dai risultati dell'indagine da noi svolta ⁽²²⁵⁾.

Un elemento a nostro modo di vedere sintomatico della obbiettiva debolezza di posizioni come quelle che abbiamo appena richiamato è l'atteggiamento nei confronti della soteriologia tomista: mentre nella versione greshakiana questa sembra rappresentare tutto sommato un passo indietro rispetto alle acquisizioni dell'Arcivescovo di Canterbury ⁽²²⁶⁾, non si deve dimenticare che la successione Anselmo-Tommaso è normalmente presentata come un superamento, da parte di quest'ultimo, di alcune 'rigidezze' tipiche del primo ⁽²²⁷⁾, e in questo senso come un progresso; ora, nessuno di coloro che in vario modo si rifanno a Greshake mette minimamente in discussione questo dato per così dire *receptus*: semplicemente della posizione greshakiana ci si limita a richiamare quanto riguarda Anselmo, tacendo del tutto sul resto ⁽²²⁸⁾.

la teoria anselmiana, oppone fondamentalmente, a sostegno delle proprie opinioni, singole frasi staccate del *Cur Deus homo*, con un procedimento metodologico quantomeno discutibile. Per quanto riguarda le posizioni di Flick-Alszegey, abbiamo già espresso la nostra opinione in proposito.

(223) Cfr. la nostra valutazione delle argomentazioni greshakiane: *sopra*, pp. 376-380.

(224) C. PORRO, *art. cit.*, p. 397.

(225) In questo senso dicevamo che i due interventi brevemente puntualizzanti la situazione di D. Wiederkehr e C. Porro « secondo noi non riproducono con esattezza le linee di forza reali della discussione in atto » (*sopra*, n. 3).

(226) Se sta quanto da noi rilevato (cfr. *sopra*, p. 378); benché Greshake stesso non si periti, a proposito della soteriologia tomista, di rimandare alle ricerche di Kessler, legate a un giudizio profondamente diverso sulla riflessione anselmiana (cfr. *sopra*, n. 180).

(227) Si può parlare, a questo proposito, praticamente di un 'luogo comune'; cfr., a puro titolo esemplificativo, G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, in AA.VV., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Vol. II), Milano 1957, pp. 277 ss.; B. CATÃO, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1965 (in part. p. 33; 79); J. PLAGNIEUX, *o.c.*, pp. 83-84; I. BACKES, *Tod und Auferstehung Christi in der Christologie und Soteriologie des 13. Jahrhunderts*, in Tr. Th. Zeit. 84 (1975) pp. 685; P. GRÉLOT, *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Paris 1973, pp. 249-251; 433; AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 5, Brescia 1971, pp. 855 ss.; B. WILLEMS, *Soteriologie, von der Reformation bis zur Gegenwart*, in Handbuch der Dogmengeschichte, Freib. im Br. 1972, *passim* (in part. p. 37; 87); J. GALOT, *o.c.*, pp. 226 ss.; G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1978, pp. 137 ss.

(228) In questo contesto l'unica eccezione, a nostra conoscenza, è costituita da W. KASPER (cfr. *sopra*, p. 346, anche per quanto diremo subito), il cui caso però costituisce, per un certo verso, quasi un *monstrum*: Egli riesce contemporaneamente a presentare il pensiero di Tommaso come un progresso rispetto a quello di Anselmo (cfr. *o.c.*, p. 307: il rimando qui è alle ricerche di Kessler: *ibid.*, n. 49), e a indicare subito dopo l'interpretazione greshakiana della riflessione dell'Arcivescovo di Canterbury come quella più adeguata (cfr. *o.c.*, p. 308-310: in

2. Riteniamo allora si possa affermare che i problemi avanzati nei confronti della riflessione anselmiana da ricostruzioni in particolare come quella di Kessler (per stare agli interventi da noi esaminati) sono problemi reali che devono essere approfonditamente discussi: senza darli per infondati o per ormai praticamente risolti e superati ⁽²²⁹⁾.

È noto che uno dei modi attraverso i quali si è cercato di mettere in discussione la fondatezza dei problemi in questione è stato quello di accostarli alle posizioni della teologia liberale protestante classica, avanzando così l'idea di una loro provenienza fondamentalmente eterodossa: come abbiamo anticipato ⁽²³⁰⁾, la notazione tende a solidificarsi ⁽²³¹⁾.

Ora, è certamente vero che Kessler cita con favore i teologi liberali ⁽²³²⁾: ma si può dimostrare che almeno i problemi principali posti da ricostruzioni come la sua sono in profondo collegamento con alcuni dei nodi più significativi del generale dibattito teologico più recente.

Ne prendiamo brevemente in considerazione due tra i più fondamentali: uno direttamente 'teo'-logico, l'altro più sul versante cristologico.

Per quanto riguarda il discorso su Dio, si è potuto recentemente porre con fondamento l'interrogativo se per esempio nel *De Deo uno* di Tommaso l'unità di Dio della quale si parla è quella dell'*omousios* di Nicea (cioè comunità di persone), o non piuttosto quella del Vat. I, cioè quella, più 'filosofica', cui può giungere l'indagine razionale a partire *e rebus creatis* ⁽²³³⁾: annotando che, in ogni caso, mentre la storiografia del passato anche recente ascriveva a merito di Tommaso la trattazione del *De Deo uno* distinta dal *De Deo Trino*, « la storiografia

questo contesto le posizioni di Ratzinger e di Kessler vengono accostate a quelle della teologia liberale protestante, e si rimanda per una loro confutazione all'intervento di R. Haubst: cfr. o.c., p. 310, n. 56); dopo di che, se è vero che « osservata in questa prospettiva, la teoria anselmiana della soddisfazione risulta pienamente conforme al mondo concettuale e rappresentativo della bibbia » (o.c., p. 309), non si vede bene in che senso essa possa aver bisogno di « correzioni e attenuazioni », che « già Tommaso apportò » (o.c., p. 309). In ogni caso, se la valutazione da noi data della fondatezza dell'interpretazione greshakiana è corretta, il modo di procedere di Kasper ci sembra un caso classico di introduzione perlomeno intempestiva, nell'ambito delle pubblicazioni di tipo più divulgativo, di una ipotesi teologica non sufficientemente discussa e approfondita.

(229) Non si dimentichi che un certo 'disagio' nei confronti del discorso anselmiano non si è praticamente mai sopito anche nell'ambito cattolico meno recente: a parte le reazioni già medievali ad Anselmo, sulle quali diremo qualcosa in seguito, cfr. l'espressione di Flick-Alszegehy secondo la quale, « l'interesse suscitato dalla dottrina anselmiana anche nei nostri giorni è sorprendente, poiché essa, fin dall'inizio del nostro secolo, è stata duramente criticata, e giudicata assai problematica anche dalla teologia cattolica » (o.c. p. 133, sott. nostra: cfr. sopra, n. 193): e in nota si rimanda ad Hammer, in quanto questi esamina « i correttivi suggeriti dai vari teologi » (*ibid.* n. 34).

(230) Cfr. sopra, pp. 373-374.

(231) Per Haubst e Greshake si è detto (v. nota prec.); per Kasper, cfr. il rimando riportato sopra, n. 15; per Flick-Alszegehy, cfr. sopra, n. 210.

(232) In part., come si è visto, A. VON HARNACK: cfr. H. KÜNG, che da Kessler dipende, in o.c., p. 759, n. 9 (cfr. sopra, n. 19).

(233) G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in AA.VV., *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, Milano 1968, p. 46.

attuale gliene fa piuttosto una colpa » ⁽²³⁴⁾, appunto perché sottenderebbe un discorso su Dio tendenzialmente di tipo più filosofico e meno direttamente legato a prospettive storico-salvifiche.

A proposito globalmente della trattazione *De Deo* in particolare del medioevo latino, è noto che K. Rahner ha osservato che « secondo la Bibbia e la tradizione greca bisognerebbe... partire dal Dio uno e assolutamente privo d'origine, il quale è il Padre... Ma il punto di partenza latino-medioevale è diverso. In esso si crede di poter e di dover porre, anche nella dottrina cristiana, un trattato *De Deo uno* prima del trattato *De Deo Trino*. Ma poi in verità si scrive o si potrebbe solo scrivere un trattato *De divinitate una* (poiché nell'unità dell'essere divino sta appunto la giustificazione di questo modo di procedere) e lo si deve poi tracciare e stendere (come proprio avviene) *in maniera molto astratta e filosofica* e assai poco concreta per la storia della salvezza. Si parla delle *proprietà metafisiche necessarie di Dio* e non molto esplicitamente delle esperienze storico-salvifiche, che si sono fatte circa i liberi modi di agire di Dio nei riguardi della sua creazione » ⁽²³⁵⁾.

Ora, su questo sfondo il procedimento anselmiano *remoto Christo* in che direzione va? le sue *rationes necessariae* che significato rivestono? l'*ordo universi*, che costituisce uno dei cardini del suo pensiero, quali caratteristiche tende ad assumere?

Non si dimentichi che la revisione di giudizio riguardante nel caso il *De Deo* di Tommaso è esplicitamente presentata come un dato emergente dalla storiografia attuale: in diretto contrasto con le valutazioni diffuse in anni precedenti anche recenti.

Sul versante più direttamente cristologico il dibattito attuale, teso a recuperare in pienezza la centralità della vicenda storica di Cristo

(234) *ibid.*, p. 37.

(235) K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in AA.VV., *Mysterium Salutis* (vol. 3), Brescia 1969, p. 410; cfr. anche L. SERENTHÀ (*Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Roma 1977) il quale, a proposito delle *Quaestiones* iniziali della *Pars I* della Somma riguardanti Dio scrive che « l'intelaiatura delle questioni 3-11 non dipende certo da un contesto di rivelazione, ma organizza il tipico modo greco [qui equivale a 'ellenistico': n.d.r.] di parlare di Dio in contrapposizione ai caratteri di molteplicità e mutevolezza del mondo » (o.c., p. 150); e per quanto riguarda più globalmente la riflessione medioevale, afferma che « guardando panoramicamente la trattazione medioevale di Dio e di Gesù Cristo, notiamo un comune limite tendenziale: in ambedue le trattazioni è presente un elemento culturale, previo al dato di fede, il quale tende a polarizzare attorno a sé la problematica teologica, strappandola dal contesto economico — salvifico. Nella trattazione di Dio questo elemento è la concezione filosofica dell'unità di Dio, che condensa attorno a sé il *De Deo Trino*. Nella trattazione di Cristo questo elemento è la concezione filosofica dell'uomo, pensato prima e a prescindere da Cristo: questa concezione tende a sottolineare nell'attività salvifica di Cristo la liberazione dal peccato; tende a interpretare la incarnazione semplicemente in funzione della redenzione; tende a spiegare la costituzione ontologica del Verbo incarnato mediante un confronto tra il tipo di umanità proprio di Cristo e un modello generale di uomo prefabbricato filosoficamente » (o.c., pp. 161-162, sott. nostre). Cfr. anche, del medesimo Autore, la voce *Dio* del Dizionario Teologico Interdisciplinare, vol. 1, Torino 1977, in part. pp. 695-696.

come base per l'elaborazione di tutta la riflessione sul mistero del Verbo incarnato (cfr. la tematica, di recente introduzione in ambito in particolare cattolico, della 'singolarità di Cristo'), per quanto riguarda in generale il periodo medievale inclina a vedervi un tendenziale allentamento dello stretto legame con il contesto economico-salvifico: la cristologia in particolare scolastica risente della difficoltà a rendere ragione della centralità dei misteri della vita di Cristo nella loro globalità all'interno della riflessione cristologica. « Siamo di fronte cioè a una sempre più massiccia destoricizzazione della riflessione cristologica: da una parte il discorso speculativo tende decisamente a perdere il suo legame con la concreta vicenda storica di Gesù, dall'altra la stessa considerazione dei misteri dell'esistenza umana del Figlio di Dio si appiattisce sullo sfondo della soggiacente 'struttura' umano-divina del Verbo incarnato perché, come succede appunto in Tommaso, l'esame "de his quae Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita gessit vel passus est" (III, q. 27) si concentra praticamente attorno agli interrogativi su ciò che 'conviene' o 'non conviene' all'umanità o alla divinità del Salvatore » (236).

In questa prospettiva, come deve essere valutata la riflessione anselmiana, con quel suo indiscutibile 'centramento' sulla morte di croce? già l'interrogativo *Cur Deus homo* non tende ad avere a tema della considerazione appunto un 'uomo-Dio', e non così decisamente Gesù di Nazareth? la croce non tende a essere isolata dal contesto della vicenda storica di Cristo? è fondato affermare che, dal momento che è un uomo-Dio a offrire la soddisfazione dovuta al Padre, nella riflessione anselmiana si trova una decisa sottolineatura dell'umanità di Gesù, tale che « le linee fondamentali della dottrina della redenzione di Anselmo costituiscono i primi abbozzi di quelle moderne rappresentazioni della redenzione, che sono caratterizzate dal problema della emancipazione, cioè della autoliberazione dell'uomo » (237)?

Trattasi di problemi, di domande, e non di risposte, almeno per quanto ci riguarda in questa sede: problemi che però, stando anche solo a quanto da noi richiamato (238), si rivelano indiscutibilmente collegati con alcuni tra gli elementi più fondamentali dello *status quaestionis* dell'odierno dibattito teologico, e non certo direttamente con la teologia liberale. Del resto già autori come Hammer, sicuramente non

(236) M. SERENTHÀ, voce *Misteri di Cristo*, in *Supplemento al Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1978, p. 11; cfr. anche le affermazioni di L. SERENTHÀ riportate alla nota prec. riguardanti la cristologia medievale.

(237) G. GRESHAKE, *art. cit.*, p. 342.

(238) Sarebbero molti gli ambiti che andrebbero esaminati: per quanto riguarda per es. la tematica della creazione (indiscutibilmente importante per l'elaborazione anselmiana), a proposito della quale la teologia attuale sente la necessità di superare la indebita 'filosofizzazione' avvenuta nel corso dei secoli; del discorso tomista, per un certo verso emblematico di tutta la riflessione medievale, è stato recentemente scritto che « esso ci offre una interpretazione ontologica della creazione che finisce inevitabilmente per minimizzarne la portata salvifica: essa è verità filosofica, chiusa in sé stessa, oggetto di analisi più che momento di vita » (G. COLZANI, voce *Creazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, pp. 608-609).

dipendenti dai teologi protestanti liberali, mettevano a tema, a proposito del discorso anselmiano, problemi di questo genere ⁽²³⁹⁾.

3. Crediamo comunque si possa affermare che è ai livelli accennati che si colloca oggi il dibattito sulla teoria anselmiana: è dalla risposta che si dà a interrogativi sul tipo di quelli avanzati che dipende poi l'interpretazione e la valutazione della riflessione di Anselmo anche nei suoi altri aspetti (uso di categorie giuridiche, il tipo di *necessitas* del quale si parla, su quale nozione di *iustitia Dei* ci si basa...).

Da questo punto di vista riterremmo senz'altro superato lo *status quaestionis* secondo il quale, « se stiamo alla storia della teologia post-anselmiana, due sono i rischi potenziali più avvertiti, nei confronti della soteriologia elaborata da Anselmo. Il primo... porta sull'insufficiente riconoscimento della libertà del dono di Cristo; e ciò riguarda sia l'incarnazione come tale, sia il rapporto tra 'soddisfazione' resa dall'uomo-Dio Gesù, e la sua morte... Il secondo dei rischi avvertiti dal pensiero teologico posteriore ad Anselmo nei confronti della sua soteriologia, sarà quello di avere unilateralmente sottolineato la necessità della morte dell'uomo-Dio per la riparazione del peccato e quindi per la soddisfazione: escludendo dalla riparazione come tale le dimensioni interiori dell'uomo-Dio che affronta la morte, in quanto per sé 'già dovute' dall'uomo a Dio » ⁽²⁴⁰⁾.

I problemi che oggi la riflessione anselmiana pone sono ben più radicali: riguardano l'immagine di Dio retrostante l'elaborazione di Anselmo, la sua visione dell'*ordo universi* e del peccato dell'uomo, lo spazio accordato alla vicenda storica di Cristo, nel cui contesto va letta la morte di croce, l'eventuale rapporto con le attuali tematiche riguardanti l'auto-redenzione/emancipazione dell'uomo...

In questo ci sembra possibile affermare l'esistenza di un consenso abbastanza generalizzato tra gli Autori da noi esaminati, soprattutto i più recenti: sia in chi ritiene di dover parlare di fondamentali carenze insite nella visione elaborata dell'Arcivescovo di Canterbury ⁽²⁴¹⁾, sia in chi ne dà una valutazione più positiva ⁽²⁴²⁾.

4. I problemi sopra accennati dovranno essere approfonditi esplorando con molta maggior accuratezza di quanto si è fatto finora il contesto sociale, politico, giuridico, genericamente culturale all'interno del quale Anselmo si formò, visse, scrisse le sue opere: da questo punto di vista, riteniamo che la strada indicata da interventi come quello di

(239) Cfr. *sopra*, in part. pp. 359-360.

(240) G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1978, pp. 137-138.

(241) Cfr. in part. l'intervento di H. Kessler, che appunto mette esplicitamente a tema problematiche come quelle appena menzionate.

(242) Cfr. per es. R. HAUBST, *art. cit.*, p. 108 s., a proposito dell'immagine di Dio; tutto il discorso di Greshake, teso a dimostrare l'attualità del pensiero anselmiano appunto sulle problematiche richiamate; per F. Hammer, cfr. quanto appena detto (v. n. 239). Forse per quanto riguarda Flick e Alszevsky il discorso è diverso: ci sembrano ancora parecchio legati allo *status quaestionis* evocato da Moioli, come del resto alcuni autori di opere di cristologia anche recenti: cfr. per es. le pagine dedicate a: « La dottrina della soddisfazione » da J. GALOT, *o.c.*, pp. 211-228.

Greshake sia un *point of no return*, un'acquisizione non ulteriormente eludibile.

Il teologo tedesco, per parte sua, si è dedicato a precisare prevalentemente il contesto socio-giuridico che sta sullo sfondo della riflessione anselmiana: e già a questo livello molte cose hanno bisogno di rigoroso approfondimento ⁽²⁴³⁾. Nella letteratura su Anselmo si incontrano infatti, a questo proposito, i riferimenti più disparati: « l'idée de justice empruntée au droit romain et à la philosophie morale qui lui était sous-jacente » ⁽²⁴⁴⁾; « la sua visione [quella di Anselmo: n.d.r.] è determinata fondamentalmente dall'onore divino e dalle sue esigenze (probabilmente sotto l'influsso della concezione personalistica del diritto ecclesiastico) » ⁽²⁴⁵⁾; « categorie giuridiche germaniche... che non possono venir 'personalizzate' ed 'analogizzate' così facilmente da poter essere applicate significativamente al rapporto Dio-peccatore » ⁽²⁴⁶⁾; « römisches Rechtsdenken verbunden mit germanischer Ehrauffassung » ⁽²⁴⁷⁾...

Non solo: per quanto riguarda la stessa ipotesi greshakiana, noi l'abbiamo dichiarata infondata stando ai dati offerti dall'Autore e nei termini da Lui esposti; non è detto però che non ci sia nulla da ricercare sulla pista da Lui indicata ⁽²⁴⁸⁾. Sembra effettivamente che qualcosa come una concezione 'personalistica' del diritto possa essere indicata come caratteristica in genere del mondo feudale ⁽²⁴⁹⁾: in questa direzione ci sono molte cose da approfondire ⁽²⁵⁰⁾.

(243) Per anticipare un esempio, cfr. le diverse valutazioni, bisognose entrambe di verifica, date dell'opera di A. Noffke impegnata su queste tematiche, da H. Kessler (cfr. *sopra*, n. 126) e da G. Greshake (cfr. *sopra*, n. 162).

(244) P. GRÉLOT, *o.c.*, p. 433.

(245) J. ALFARO, *Le funzioni salvifiche di Cristo quale rivelatore, sacerdote e Signore*, in AA.VV., *Mysterium Salutis* (Vol. V), Brescia 1971, p. 885.

(246) K. RAHNER, voce *Redenzione* in *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Brescia 1976, col. 741.

(247) A. GRILLMEIER, voce *Erlösung*, in L. Th. K., vol. III, Freib. im Br. 1959, col. 1022.

(248) Questo contro l'opinione di Flick e Alszegey, i quali ritengono, dopo aver richiamato esplicitamente l'intervento di Greshake, che « questa tendenza [quella di approfondire il retroterra giuridico: n.d.r.] conduce inevitabilmente ad un verdetto negativo sulla validità dell'intuizione fondamentale anselmiana, poiché le 'forme di pensiero' giuridiche non possono essere applicate univocamente al rapporto tra Dio e uomo » (*o.c.*, p. 134); l'affermazione è talmente poco fondata, da risultare in sé stessa contraddittoria: precisamente l'interpretazione greshakiana conduce a un giudizio fondamentalmente positivo sulla teoria anselmiana.

(249) Per dare solo due punti di riferimento in un campo nel quale le nostre conoscenze sono estremamente limitate: W. KÖLMEL, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970, pp. 30 ss.; O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970.

(250) Certo bisognerà farlo in una maniera più avvertita di quanto lo abbia fatto Greshake: in lui il legame tra contesto socio-giuridico e riflessione all'interno di esso elaborata sembra quasi meccanico, per cui cambiando l'uno cambia pressoché automaticamente anche l'altra (cfr. il modo con il quale il teologo tedesco parla del rapporto diritto germanico/riflessione anselmiana, diritto romano/riflessione tomista). Dopo di che non si capisce come sia stato possibile che nei decenni immediatamente successivi alla sua elaborazione (permanendo quindi il medesimo contesto culturale) la teoria anselmiana venisse criticata e respinta per esempio da autori come Ruperto di Deutz e Honorius Augustodunen-

Ma, più generalmente, è il contesto globalmente culturale che sta sullo sfondo della riflessione dell'Arcivescovo di Canterbury che deve essere approfondito nelle sue componenti teologiche, filosofiche, sociali, politiche, economiche: solo così sarà possibile dare una risposta fondata ai vari problemi che si pongono a proposito della corretta interpretazione e del significato dei diversi elementi che entrano a comporre la teoria anselmiana.

Per fare un solo esempio: come abbiamo richiamato, Greshake afferma che la riflessione di Anselmo ha una particolare attenzione per l'uomo e la sua libertà, tanto che « le linee fondamentali della dottrina della redenzione di Anselmo costituiscono i primi abbozzi di quelle moderne rappresentazioni della redenzione, che sono caratterizzate dal problema della emancipazione, cioè della autoliberazione dell'uomo » ⁽²⁵¹⁾.

Per verificare se questo è esatto, non è sufficiente né esaminare la logica interna del discorso anselmiano, né abbozzarne il contesto sociogiuridico, come fa Greshake: bisogna ampliare la ricerca alla più globale *Denkform* all'interno della quale Anselmo si muove. Ci si incontrerebbe allora, oltre a quanto già da noi richiamato a proposito delle prospettive cristologiche, con elementi come quelli offerti per es. da M. D. Chenu rivolti precisamente a chiarire « Il sottofondo di una controversia » viva in ambito medievale (il *Cur homo?*), che ha molti punti di contatto con il discorso anselmiano ⁽²⁵²⁾, elementi dai quali risulterebbe che Anselmo non è ancora del tutto affrancato dalla concezione tradizionale che vede l'uomo creato per sostituire gli angeli decaduti: sarà soltanto successivamente, in particolare con Honorius Augustodunensis, che si affermerà, sullo sfondo di « un'età nuova dell'uomo che, all'aurora di un nuovo 'medioevo', riscoprendo la natura riscopre se stesso come natura » ⁽²⁵³⁾, la convinzione che « l'uomo non è una creatura 'di sostituzione', ma il demiurgo di un mondo che, rivelandosi all'uomo, rivela l'uomo a se stesso. Da questo momento l'antico riferimento alla vita angelica perde il suo fondamento...; il paragone rimane materia solo per una pia elevazione, senza mordente né struttura, insufficiente per sostenere un simile umanesimo escatologico » ⁽²⁵⁴⁾. Il che sembra far apparire come problematica la prospettiva proposta da Greshake ⁽²⁵⁵⁾.

sis (cfr. su questo, tra gli altri, R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München 1969: in part. pp. 36; 62-63).

(251) Cfr. *sopra*, n. 237. E in questa direzione che si muovono anche valutazioni come quelle di Ch. Duquoc e di E. Schillebeeckx, cui rimandano *sopra* le nn. 7-9; cfr. anche D. WIEDERKEHR, *o.c.*, pp. 69 ss.

(252) M. D. CHENU, *Cur homo? Il sottofondo di una controversia*, in *Id.*, *La teologia nel Medio Evo. La Teologia nel sec. XII*, Milano 1972, pp. 59-69.

(253) *Ibid.*, p. 66.

(254) *Ibid.*, p. 67.

(255) Nella versione per la stampa della relazione tenuta da Greshake al Convegno di Monaco del 1972 dei teologi dogmatici e fondamentalisti tedeschi (gli Atti costituiscono precisamente l'opera AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975) su *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, l'Autore stesso, precisamente a proposito della soteriologia medievale ricorda che « nella discussione che fece seguito a questa rela-

In ogni caso, è nella direzione indicata di un approfondimento di quello che riassuntivamente si può chiamare il *Sitz im Leben* della riflessione di Anselmo che si deve procedere: se si vuole dare una interpretazione e una valutazione della sua teoria che siano veramente pertinenti ⁽²⁵⁶⁾.

5. È in questa linea che sarà eventualmente possibile precisare gli spunti tuttora validi del pensiero anselmiano: una volta ricostruitane con accuratezza l'esatta fisionomia nel contesto della 'cultura' (intesa nel senso più vasto) del tempo.

A questo proposito c'è già un primo elemento indiscutibilmente da raccogliere: è ad Anselmo che si deve risalire, di là dalle 'riduzioni' fattene in particolare dai manuali.

Annotavamo come fosse convinzione praticamente comune della ricerca più recente l'esistenza di uno stacco tra le versioni della teoria anselmiana correnti nella riflessione teologica posteriore ad Anselmo (soprattutto nella manualistica) e la teoria stessa ⁽²⁵⁷⁾; questo è evidentemente un limite da superare, rifacendosi al discorso anselmiano nel suo tenore originario.

Potrà allora essere approfondito in tutto il suo significato per esempio il fatto che Anselmo rappresenti un deciso e definitivo superamento della teoria, presente in ambiente patristico, dei cosiddetti 'diritti del demonio'; e il fatto che in Lui non c'è traccia del *deus offensus et iratus*, di cui pure qualche Padre non si perita di parlare (per es., Tertulliano).

Soprattutto crediamo si dovrà dedicare attenzione al suo sforzo, tutto caratteristico, di ricercare una intelligibilità del dato di fede, senza limitarsi puramente e semplicemente a riproporlo; una volta chiarito che questo sforzo, per essere corretto, deve presupporre il dato nella sua interezza, e non metterlo come tra parentesi in alcuni dei suoi aspetti fondamentali, la lezione anselmiana potrà rivelarsi carica di una sua significatività.

Comunque sia, il tutto dovrà essere fatto avendo di mira una serena e 'spregiudicata' disamina del pensiero anselmiano: che non lo squallifici solo perché si tratta di un autore non moderno, ma neppure dimentichi l'acquisizione ormai comune che « interpretazione non è equivalente a difesa dell'Autore, come spesso si pensava nei tempi passati. Si credeva di dover usare riguardo al Santo e al Dottore della Chiesa,

zione ci si chiese se, al di là del pensiero giuridico latino, in virtù della recezione della filosofia aristotelica (e delle sue conseguenze), non si possa rinvenire nella scolastica un nuovo tipo epocale di concezioni soteriologiche » (o.c., p. 113, n. 56): il che costituisce appunto un invito ad ampliare l'attenzione a tutto il quadro del contesto culturale, oltre l'aspetto socio-giuridico. La risposta che Greshake dà, anche se contiene un giudizio diverso sulla valutazione da dare del periodo della Scolastica, sembra fondamentalmente concordare sulla pertinenza dell'invito: cfr., su questo, o.c., p. 122, n. 74.

(256) È per esempio in questo ampio contesto che crediamo trovino la loro collocazione più pertinente osservazioni come quelle di Dombois, e l'ambito per una loro discussione approfondita.

(257) Cfr. *sopra*, n. 219.

al quale non si poteva attribuire alcun difetto. Questi tempi sono fortunatamente finiti » ⁽²⁵⁸⁾.

A nostro modo di vedere, si collocano nell'ambito che abbiamo cercato di descrivere le linee di forza più significative dello *status quaestionis* attuale della discussione sulla teoria anselmiana della soddisfazione.

MARIO SERENTHÀ

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(258) Cfr. *sopra*, p. 361. In questa linea dovrebbe essere evoluto anche il problema dell'uso della categoria di 'soddisfazione' da parte del Magistero ecclesiastico: problema sul quale nella nostra ricerca abbiamo incentrato le notazioni più diverse (si confrontino per es. le espressioni di B. WILLEMS; *o.c.*, pp. 65 ss., a proposito del Vat. I, in esplicita polemica con le opinioni, tra gli altri, di Plagnieux e Hammer: *ibid.*, p. 74, n. 707). Abbiamo la impressione che si tratti di una direzione di ricerca finora soltanto sfiorata, ma mai approfondita con sistematicità.