

## FIDES QUAERENS INTELLECTUM ovvero l'avventura di un'edizione

Per meglio inaugurare l'edizione italiana delle opere complete di sant'Anselmo, arcivescovo di Canterbury (1093-1109), mi è stato chiesto di esporre le ragioni che mi hanno spinto, esattamente sette anni or sono, dopo un ritiro spirituale al Bec, a intraprendere una fatica simile in lingua francese. Poiché ogni lingua ha un suo carattere particolare e l'italiano si differenzia abbastanza dal francese, nonostante la loro affinità, e poiché è diverso quindi anche il loro modo di stimolare la riflessione, la mia testimonianza non si potrà certamente prendere come modello assoluto, ma sarà forse abbastanza utile per intravedere risonanze e affinità, nella chiara consapevolezza di condividere una comune avventura, quella del *gaudium de veritate*. Insomma, come e perché ho sentito l'urgenza di una traduzione francese, il più possibile letterale e letteraria, scientifica e attuale di tutti gli scritti autentici di sant'Anselmo d'Aosta (dove rimase dalla nascita, 1033, fino al 1059), e la necessità di note, di indici, di proposte di inquadramento e di introduzioni sistematiche per guidarne la lettura?

Le pubblicazioni anselmiane in lingua francese erano indubbiamente lacunose. Alcuni trattati, come il *Proslogion*, erano stati tradotti parecchie volte, altri, come le *Orationes sive Meditationes*, erano ormai introvabili; in ogni caso la maggior parte di essi rimaneva sconosciuta. Ma soprattutto l'interpretazione corrente del suo pensiero mi lasciava un'impressione di disagio e di arbitrarietà. Tre erano i punti che mi insospettivano: la prova ontologica, la soddisfazione vicaria e il metodo di ragionamento, proprio quei tre punti sui quali sant'Anselmo, abate del Bec (1060-1093), era stato, mi si diceva, un innovatore in Occidente.

Ricercando l'intelligenza della sua fede, questo maestro avrebbe preteso di dimostrare, per mezzo di ragioni necessarie, «che Dio esiste veramente e che è il Bene sovraeminente, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere»<sup>(1)</sup>. La ragione necessaria qui era «un concetto da tutti usato»<sup>(2)</sup>, e cioè il famoso *Quod nihil ma-*

(1) *Proslogion*, proemium, ed. Schmitt, vol. I, p. 93 (cfr. tr. it. a cura di S. VAN 'T ROVIGHI, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, p. 85).

(2) BOEZIO, *De consolazione philosophiae*, III, 12,23, ed. Bieler (in CCSL 94, Brepols, Tur-

*ius cogitari nequit*, e poiché questa formula, frutto di lunga ricerca, significava solo, a detta dei filosofi, «l'infinito in ogni genere [al modo] di Spinoza o di Malebranche»<sup>(3)</sup>, vale a dire l'insuperabile perfezione dell'Essere supremo, l'eccellenza superlativa dell'Essenza trascendente, la cosiddetta dimostrazione sarebbe stata riducibile al seguente sillogismo:

- Dio è la totalità delle perfezioni pensabili (*omnitudo perfectionum*),
- l'esistenza reale (*esse in re*) è una perfezione pensabile, più grande di una semplice esistenza intra-mentale (*esse in solo intellectu*),
- Dio possiede dunque l'esistenza reale.

Ragionare così era evidentemente precedere di circa sei secoli la celebre prova di Cartesio imperniata sull'idea di infinito «in cui l'*ideatum* trascende l'idea»<sup>(4)</sup>, e anticipare le seguenti proposizioni.

«...Mi appare chiaro che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quanto non lo possa dall'essenza di un triangolo rettilineo l'eguaglianza della somma dei suoi angoli a quella di due retti o dall'idea di una montagna l'idea della valle. In questo modo non è meno assurdo concepire un Dio essere sovraneamente perfetto privo dell'esistenza ossia di una perfezione di quanto lo sia concepire una montagna senza valle»<sup>(5)</sup>.

Ammettiamo, mi dicevo, che l'essenza di Dio implichi la sua esistenza, ma come era possibile controbattere le innumerevoli critiche che si erano levate? Non v'è forse, in questo tentativo, una proiezione utopica come quella dell'*insula perdita* denunciata da Gaunilone<sup>(6)</sup>, quell'impossibilità del passaggio dal concetto all'esistenza lucidamente individuata da san Tommaso d'Aquino<sup>(7)</sup> e dal vecchio Kant? Non si tratta inoltre di un postulato irrisolvibile come dicono i logici del nostro secolo o, più radicalmente, di una alienazione dell'essere generico dell'uomo che ipostatizza il suo ideale sotto la forma illusoria di un essere divino<sup>(8)</sup>? I fautori e gli avversari della prova mi sembravano combattersi indefinitamente, senza che nessuno arbitrasse la disputa per raggiungere un accordo.

Ancor più inquietante era la sedicente dimostrazione della necessità per cui «Dio, che è onnipotente, ha assunto l'umiltà e la debolezza

nhout 1984, 2ª ed. (cfr. tr. it. di A. Ribet, in SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. OBERTELLO, Rusconi, Milano 1979, p. 234).

(3) JACQUES PALLIARD, *Prière et dialectique*, in «Dieu vivant» 6 (1954), p. 57.

(4) EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 19 (cfr. tr. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 46).

(5) DESCARTES, *Quinta Meditazione Metafisica* (tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di B. WIDMAR, UTET, Torino 1969, p. 238).

(6) *Pro insipiente*, 6, ed. Schmitt, vol. I, p. 128.

(7) *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1, ad 2um.

(8) Sono qui riconoscibili le tesi espresse da Ludwig Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* (cfr. tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. COMETTI, Feltrinelli, Milano 1960).

della natura umana per poterla rinnovare»<sup>(9)</sup>. Le glosse dicevano che l'ordine della giustizia divina era stato infinitamente leso e Dio stesso offeso infinitamente dal peccato dell'uomo. Poiché il peso dell'offesa era proporzionato alla dignità dell'offeso e dal momento che Dio è infinito, tanto più il diritto doveva essere ristabilito, ristabilito in maniera infinita, in quanto Dio è la giustizia stessa «che conserva il suo Onore nella disposizione delle cose»<sup>(10)</sup>. Era dunque necessario, dato che la giustizia divina doveva ottenere una soddisfazione infinita di cui l'uomo peccatore era incapace, che Dio stesso, facendosi uomo, recasse quella soddisfazione che egli stesso reclamava, la riparazione del suo Onore leso, che l'uomo doveva compiere senza però esserne in grado, e a cui Dio poteva provvedere senza averne l'obbligo<sup>(11)</sup>. Ammettiamo, pensavo, che sia proprio così, che un Dio-uomo sia necessario perché Dio ottenga dall'uomo un'espiazione del suo peccato commisurata alla Maestà infinita, ma come rispondere alle molteplici voci che oggi si levano per denunciare la perversità di questo ragionamento? Mi trovo davanti al «capolavoro che ha esercitato il più pernicioso influsso sul pensiero religioso dell'Occidente»<sup>(12)</sup>, di fronte a una logica mostruosa che esige che Dio si sacrifichi a Se stesso e si conceda il piacere perverso di essere placato dal sangue di un Innocente<sup>(13)</sup>? Le recenti ricerche di René Girard<sup>(14)</sup> sulla violenza «sacra» non erano certamente fatte per convincermi della teoria della redenzione attraverso soddisfazione vicaria, e il libro di Gustave Aulén<sup>(15)</sup> mi rammentava quale prospettiva altrimenti evangelica fosse stata sviluppata dai Padri — Origene, Ireneo di Lione, Leone Magno —, quando confessavano la vittoria di Gesù crocifisso sulle potenze d'inganno e di morte: «Ha privato della loro forza i Principati e le Potestà e ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al suo corteo trionfale» (Col 2, 15). Su questo problema centrale della fede potevo ravvisare, nei teologi di questo secolo, solo un rifiuto inappellabile.

Tuttavia nel proporre ragioni necessarie in materia di fede, nell'obbedire all'insistente richiesta dei fratelli «che nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma... con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità»<sup>(16)</sup>, il dottore magnifico avrebbe fatto, se così si può dire, da pioniere e aperto la strada alla grande scolastica del XIII secolo. I manuali mi confermavano che era esistito un geniale precursore di san Tommaso d'Aquino, ma che, nella sua ingenuità di precursore, aveva spinto troppo in là l'uso della dialettica razionale, senza distinguere con cura il campo delle verità *accessi-*

(9) *Cur Deus homo*, I, I, ed. Schmitt, vol. II, p. 48.

(10) *Ibid.* I, XIII, p. 71.

(11) *Ibid.*, II, VI, p. 101.

(12) LOUIS BOUYER, *Le fils éternel*, Editions du Cerf, Paris 1974, p. 414.

(13) *Cur Deus homo*, I, X, ed. cit., p. 66.

(14) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

(15) G. AULÉN, *Le triomphe du Christ*, Editions du Cerf, Paris 1970.

(16) *Monologion*, prologus, ed. Schmitt, vol. I, p. 7.

*bili* alla ragione naturale da quello delle verità propriamente *inaccessibili* della fede soprannaturale<sup>(17)</sup>. In lui «il limite tra natura e soprannatura restava avvolto nella bruma»<sup>(18)</sup> e questo spiegava le sue incontrollate audacie ma non scalfiva l'ammirazione, la riverenza, la stima che meritava un pensatore così profondo. Egli aveva mantenuto, bene o male quell'equilibrio tra ragione e fede, che era mancato a un Berengario di Tours, e i posteri non potevano non sottoscrivere il giudizio di Gaunilone: «Le altre parti di quell'opuscolo sono esposte con tanta verità in modo così preclaro e magnifico, sono piene di tanta utilità e fragranti e quasi intimamente profumate di pio e santo affetto, che non sono certo da disprezzare per colpa di quelle altre che, all'inizio, sono rettamente percepite, ma non validamente dimostrate»<sup>(19)</sup>.

Nessuna reticenza, in questa prospettiva metodologica, se non uno stupore divertito davanti alle imprecisioni di un esordio. La carità del monaco, il suo senso dell'amicizia, la sua fama di uomo di Dio, la sua riconosciuta santità vincevano su queste lievi incoerenze.

Ecco, a grandi linee, quello che mi veniva ripetuto da un'abbondante letteratura. Sarei rimasto nella perplessità, in quella sorta di disagio che provoca in un uomo ogni dualismo non superato proveniente da un uso eccessivo della ragione e da una costante insistenza sulla preghiera, se il caso, questo prestanome della Provvidenza, non mi avesse fatto capitare tra le mani l'opuscolo che Karl Barth nel 1931 dedicò a «La prova dell'esistenza di Dio» in Anselmo<sup>(20)</sup>. Vi trovai due punti essenziali che mi rendono eternamente debitore nei confronti di questo teologo, il più grande del XX secolo secondo un'affermazione attribuita a papa Giovanni XXIII:

1. Un primo abbozzo del metodo anselmiano come ricerca del nesso reciproco (*concatenatio veritatum*) tra gli articoli di fede, e non affatto come formulazione *a priori* di concetti:

«In tutti gli studi di Anselmo, le "ragioni necessarie" non si trovano là dove dovrebbero trovarsi in un filosofo che deducesse *a priori* il Credo; esse si trovano sul medesimo piano in cui è stata posta la questione, cioè nel Credo stesso, dove questo o quell'articolo rappresenta l'incognita *x* che deve essere risolta con l'aiuto degli altri articoli: *a, b, c, d...* che si suppongono conosciuti (senza supporre la conoscenza di *x* e quindi (*sola ratione*)»<sup>(21)</sup>.

(17) *Summa contra Gent.*, I, III.

(18) PIERRE ROUSSEAU, *Oeuvres philosophiques de saint Anselme*, Aubier, Paris 1947, p. 234.

(19) *Pro insipiente*, 8, ed. cit., p. 129 (cfr. tr. it. a cura di S. VANNI ROVIGHI, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, p. 114).

(20) *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, EVZ Verlag, Zürich 1966 (per la traduzione italiana cfr. *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano 1965).

(21) *Ibid.*, p. 52-53 (tr. it. pp. 79-80).

2. Una prima intelligenza del *Nome rivelato di Dio*, offerto «un giorno» come «l'unico argomento»<sup>(22)</sup>, capace di far riconoscere (*intelligere*) ciò che è già conosciuto e posseduto dalla fede: *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*<sup>(23)</sup>.

«È innanzitutto necessario fare molta attenzione a ciò che (il Nome) non dice. Non dice che Dio è la cosa più alta che l'uomo realmente concepisce (o...) possa concepire (...). Ciò che la formula dice di questo oggetto è *solo una cosa negativa*: non si può concepire qualcosa di più grande; non si può concepire nulla che lo superi o lo possa superare, sotto qualsiasi rispetto»<sup>(24)</sup>.

Anziché essere il gioco di incerte deduzioni, il metodo dialettico adottato da sant'Anselmo appariva allora come una ripresa delle antiche argomentazioni patristiche contro gli eretici di ogni specie: mostrare che l'accettazione di determinati articoli *a, b, c* del Credo battesimale implica necessariamente l'accettazione dell'articolo *x*, indebitamente contestato. E invece di significare l'insuperata perfezione del Perfetto più grande di ogni cosa (*maius omnibus*), il Nome principale di Dio non doveva più confondersi, in contro-testo<sup>(25)</sup>, con la trasposizione ontologica universalmente operata da Gaunilone. Non assumeva più un significato *positivo e ontico*, come l'utopia del Perfetto, ma *negativo e noetico*, poiché indicava all'uomo un'impossibilità: quella di farsi «uguale a Dio» (Fil 2,6), di porsi col proprio pensiero al di sopra dell'elargizione in cui Dio è Dio, di pensare più in grande di Lui, forzandosi di scrivere il possibile di Dio entro l'orizzonte dei possibili dell'uomo<sup>(26)</sup>.

Queste due principali scoperte non avevano peraltro alcuna connessione tra loro e l'immensa *Kirchliche Dogmatik* del teologo riformato, a mio modesto parere, non le sfruttava assolutamente. Ma bastava poco per integrare l'una con l'altra e percepirvi chiaramente l'originalità del genio anselmiano. Era sufficiente notare che ogni reciproca implicazione delle proposizioni della fede ( $a + b + c \rightarrow x$ ) si spiega sempre per assurdo, escludendo un'incredulità che la rifiuti, secondo il procedimento della *quaestio disputata* inaugurato da Boezio nei suoi *Opuscula sacra*, perché subito scaturisse una corrispondenza tra il significato negativo dell'*unum argumentum* e lo svolgimento negativo delle argomentazioni. Il monaco del Bec Anselmo non aveva più il torto di aver cercato disperatamente un Nome-argomento «che non avesse bisogno

(22) *Proslogion*, prooemium, ed. cit., p. 93.

(23) *Proslogion*, II, ed. cit., p. 101.

(24) KARL BARTH, *Op. cit.*, p. 70 (tr. it. pp. 109-110).

(25) *Responsio editoris*, V, ed. Schmitt, vol. I, p. 134.

(26) *Proslogion*, III, ed. cit., p. 103: «Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore quod valde est absurdum» (tr. it. di S. Vanni Rovighi, cit., p. 90: «Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di meglio di te, la creatura ascenderebbe sopra il creatore, e giudicherebbe il creatore, il che è assurdo»).

di null'altro per provare se stesso (*ad se probandum*)»<sup>(27)</sup>. Sostanza e forma del ragionamento erano pertanto in armonia. Bastava allora collegare l'impossibilità di pensare qualcosa più grande di Dio con la proibizione biblica degli idoli — «Non avrai altri dei di fronte a me (...) Non ti costruirai alcun idolo o immagine (...) Non ti prostrerai davanti a loro né li servirai» (Es 20, 3-5) — perché subito le diverse prove anselmiane della fede divenissero «la manifestazione della verità» (2 Cor 4, 2) mediante il rifiuto degli idoli violenti e tirannici che l'uomo, secondo un'espressione di Giovanni Calvino<sup>(28)</sup>, non smette di fabbricare, proiettando inconsciamente in essi la superbia — *super-gressio*<sup>(29)</sup> — che lo spinge a mettersi al di sopra degli altri, e la gelosia di Caino che lo spinge a uccidere suo fratello. Anselmo del Bec aveva dunque ragione a denunciare l'incredulità come una contraddizione. Era quella delle proiezioni alienanti, era il vuoto mortifero degli dei falsi che servono all'uomo come alibi. Così, attraverso questo piccolo progresso che prolungava le intuizioni di Barth, la ricerca benedettina del figlio di Aosta ritrovava la sua capacità di illuminazione evangelica. Essa univa il rigore tipico dei latini alla profondità di visione spirituale esibita dai greci.

Porre infatti come fondamento dell'*intellectus fidei* non una definizione nominale di Dio o un'idea impadronitasi del cuore dell'uomo, ma un Nome ricevuto dall'alto che nomina Dio sottoponendo l'uomo a una norma speculativa; prendere come unico argomento un Nome che *indichi* il Dio dell'Alleanza (*pactum*<sup>(30)</sup>) *rivelando* all'uomo, destinatario dell'Alleanza, l'impossibilità degli idoli, delle immagini o dei concetti di cui si può pensare più in grande non era diverso, per il monaco del Bec, dal ricercare la prova di Dio, della sua alterità, altra in modo assolutamente altro, e della sua effusione di tenerezza, nella stessa articolazione tracciata dal Decalogo tra la proibizione degli idoli e la divinità di Dio. Infatti ogni comandamento di Dio presuppone una parola che Lui solo può pronunciare: «Io sono il Signore tuo Dio» (Es 20, 1). Ma guardare in tal modo all'economia della grazia che si manifesta in un giudizio contro il peccato dell'uomo, interrogarsi sul rapporto tra un *sì* incondizionato, *più che positivo*, e un *no* pronunciato contro un *no* mortifero, era a sua volta diverso dal contemplare l'Avvenimento pasquale di Gesù Cristo, nel cui cuore ferito dalla lancia si apre per sempre la sorgente sovrabbondante, «più grande di quanto può essere pensato (*maius quam cogitari possit*)»<sup>(31)</sup>? Alcune espressioni di Hans

(27) *Proslogion*, prooemium, ed. cit., p. 93.

(28) GIOVANNI CALVINO, *Institutio christianae religionis*, I, XI, 8: «Quando Mosè dice che Rachele sottrasse gli idoli di suo padre, ne parla come di un vizio molto comune. Di qui si può dedurre che lo spirito dell'uomo è la fucina di sempre e di ogni tempo per forgiare idoli».

(29) *Similitudines*, VII, in *PL* 159, 607 B.

(30) *Cur Deus homo*, II, XVI, ed. cit., p. 118.

(31) *Proslogion*, XV, ed. cit., p. 112.

Urs von Balthasar mi confermavano l'esattezza di una tale interpretazione:

«Una deduzione dell'esistenza a partire da un concetto (...) sarebbe probabilmente apparsa ad Anselmo solo come una caricatura del vero atto filosofico. Il compimento del vero atto filosofico è invece questa esperienza teologica in presenza della rivelazione della misericordia del Padre nel Figlio sofferente. Misericordia dalla quale oggi ogni giustizia riceve soddisfazione in maniera per noi inconcepibile *ut nec maior (misericordia) nec iustior cogitari possit* (*Cur Deus homo* II, XX, ex. cit., p. 131). Qui non vi è altro che l'esperienza della ragione estetica che crede soggiogata dall'incomprensibilità dell'Amore divino che risplende nella figura di rivelazione divenuta visibile» (32).

Se si rileggono i testi seguendo questo filo conduttore, non vi era più a mio giudizio una prova «ontologica» più o meno valida, né una teoria della soddisfazione intesa come espiazione voluta da un dio geloso del suo onore, né uno sconfinamento della ragione dialettica nelle questioni della fede, ma il solo e semplice sguardo vigilante all'avvenimento della croce di Gesù come *Avvenimento della Donazione di Dio*, della Donazione all'uomo della vita data di Dio. Come infatti sant'Anselmo avrebbe potuto riunire sotto uno stesso Nome di Dio: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, una designazione *positiva*: il neutro *aliquid* e un significato *negativo*: la relativa *quo maius cogitari nequit*, se il «qualcosa» in questione, di cui non si può pensare nulla di più grande, non fosse stato, per lui come per la Chiesa, *questo* avvenimento singolare in cui Dio è e si mostra Dio? Piccola cosa apparentemente sommersa nell'immensità del tempo e dello spazio, segmento particolare della lunga storia degli uomini, *questa* croce sulla quale si consuma una vita donata viene ad annullare, a cancellare ogni tentativo speculativo volto a integrarla o a collocarla in una visione più universale della realtà. Essa denuncia come un'idolatria contraddittoria ogni sforzo del pensiero di racchiuderla sotto un orizzonte più grande. Ma, disvelando sulla sua figura sfigurata e sulla sua carne scarnificata ciò che l'uomo violento ha fatto dell'uomo in nome dei suoi idoli, accettando di essere designato da Pilato come l'Uomo — *Ecce homo* (Gv 19, 5) —, manifestando la vanità mortifera degli idoli tirannici, il «nulla» di ciò che è «nulla» (33), presentandosi come *contro-immagine* dei fantasmi di saggezza e di potenza dell'uomo perduto, Gesù crocifisso fa dono al credente della vera «immagine del Dio invisibile» (Col 1, 15), di un Dio tanto più Dio quanto il suo Amore è totalmente disarmato, disarmante perché disarmato. «Ciò che è stoltezza di Dio è più forte degli uomini» (1 Cor 1, 25). Ma rivelare la vera immagine di Dio, a sua volta, non è altro che manifestare contemporaneamente la divinità di Dio e l'umanità dell'uomo. Infatti l'immagine secondo la quale si

(32) HANS URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, II/1, Aubier, Paris 1968, p. 212.

(33) *De casu diaboli*, XI, ed. Schmitt, vol. I, pp. 248-251.

fece la prima creazione è l'uomo della seconda creazione, più mirabile della prima<sup>(34)</sup>, l'uomo divenuto vincitore, per l'Onore di Dio<sup>(35)</sup>, delle pseudo-forze di violenza e di menzogna che un tempo l'avevano sedotto, l'uomo reso capace, al di là delle forze umane, di rispondere con un amore sempre più grande, sempre più libero, all'Amore sempre più grande, sempre più libero del suo Padre celeste, *l'uomo finalmente che soddisfa Dio*, cioè Lo rende soddisfatto, felice nella sua fierezza di Padre, lieto di vedersi liberamente riconosciuto nel suo Desiderio di generare e di acquistare dei figli. Questa Alleanza compiuta oltre ogni attesa, come una Donazione di verità e una *Donazione di vita data*, costituisce l'accordo sovraeminente — *summa et concors veritas*<sup>(36)</sup> — di tutte le coppie di concetti di cui dispone il linguaggio umano. Essa trascende il necessario e l'arbitrario, la giustizia e la misericordia, come è dimostrato in un passo di esemplare sobrietà: «Ma troviamo la misericordia divina, che ti sembrava perire quando consideravamo la giustizia di Dio e il peccato dell'uomo, tanto grande e tanto in accordo con la giustizia che non è possibile pensarne né una più grande, né una più giusta. Infatti che cosa si potrebbe concepire di più misericordioso di quando Dio Padre dice al peccatore condannato agli eterni tormenti e senza onde redimersi: *Accogli il mio Unigenito e offrilo per te*; e lo stesso Figlio: *Prendimi e redimiti*»<sup>(37)</sup>.

In questa straordinaria professione di fede, la Perfezione di Dio non consiste più nel possesso geloso dei propri beni, nel compiacimento solitario della propria eminenza di Perfetto, ma nell'*Apertura di sé ad altri*, nell'amore per i nemici così come ci è stato comandato (Mt 5, 44ss), nell'umiltà che considera l'altro più grande di sé e degno di essere messo al primo posto. Se dunque non esiste e non può esistere misericordia più grande e più giusta di quella del Padre che dona il suo unico Figlio e del Figlio che dona se stesso agli uomini, suoi fratelli, la proibizione degli idoli, i quali mai danno se stessi e sempre si accordano nel dominare, diventa, nell'ascolto del Nome, come l'aspetto visibile di una Legge invisibile: l'impossibilità in cui Dio si trova, poiché Egli è «Dio e non uomo» (Os 11, 9), di non mantenere la promessa, di non donarsi incondizionatamente, e anche di poter donare più di quello che ha fatto donando Gesù, il quale è tutta la sua Parola, come sta scritto (Eb 1, 1). Avendo infatti donato il suo Unico affinché l'uomo diventasse egli stesso vincitore degli idoli falsi e superbi, vincitore del demonio che «non ha perseverato nella verità» (Gv 8, 44), avendo donato tutto ciò che Egli è, Dio non può donare più della propria sovrabbondanza di Dio vivente: *exundantia suae plenitudinis*, il traboccare della sua pienezza, come spiega sant'Anselmo citando il Prologo di san Giovanni

(34) *Cur Deus homo*, II, XVI, ed. cit., p. 117.

(35) *Ibid.*, I, XXII, p. 90.

(36) Creiamo questa espressione riprendendo il finale di *Monologion*, XII, ed. cit., p. 41.

(37) *Cur Deus homo*, II, XX, ed. cit., pp. 131-132.

(Gv 1, 16) <sup>(38)</sup>. E, se l'Apostolo scrive: «Dio ama chi dona con gioia» (2 Cor 9, 7), si deve intendere: «Nessuno dà prova più grande di offrire con gioia ciò che promette di colui che dà più di quanto promette» <sup>(39)</sup>.

Poiché l'intelligenza della fede era in tal modo il riconoscimento di ciò che già conosce la fede, lo sforzo di spiegare la sua totalità organica, l'obbedienza all'invito di «conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3, 18), non dovevo più stupirmi nel ritrovare gli stessi toni di lode, le stesse intuizioni fondamentali imbattendomi in una pagina che sicuramente Anselmo aveva meditato al Bec durante la *lectio divina*. Penso a questa domanda di san Leone, la cui forma unisce una variante del Nome al centro stesso del *Cur Deus homo*:

«Per guarire i malati, dar la vista ai ciechi, ridare la vita ai morti vi era forse (intervento) più appropriato di curare le ferite della superbia con i rimedi dell'umiltà?» <sup>(40)</sup>.

Penso anche a un paragrafo delle *Enarrationes in Psalmos* di sant'Agostino che fa di Cristo, Capo e Corpo, il supplice dei Salmi: «Nul-lum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret, ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus, ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus, et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum, sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis» <sup>(41)</sup>.

Poiché si trattava, nell'uno e nell'altro passo, di un'eco delle parole di Gesù: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici se farete ciò che vi comando» (Gv 15, 13-14), sentivo l'urgenza, editando sant'Anselmo, di riaprire questi pozzi d'acqua viva e di ricordare, nella lotta che si deve condurre contro l'ateismo, che la Chiesa non ha il compito di annunciare agli uomini l'idea acritica di una Perfezione suprema, né l'utopia del migliore dei mondi possibili, ma di trasmettere ciò che essa stessa ha ricevuto: la Parola che «non è modellata sull'uomo» (Gal 1, 11), il Vangelo di Gesù Cristo, la testimonianza resa al «solo vero Dio» (Gv 17, 3), *Colui che si dimostra Dio facendosi, senza averne per sé la necessità, via verso Dio*

(38) *Ibid.*, II, XIX, p. 130.

(39) *Ibid.*, I, XVI, p. 74.

(40) LEONE MAGNO, *Quinto Sermone per la Natività*, in SC 22, p. 122.

(41) In *Psalmum* 85, 1, tr. it. di V. Tarulli, in SANT'AGOSTINO, *Esposizione sui salmi*, II, Città Nuova Editrice, Roma 1970, p. 1243: «Dio non avrebbe potuto elargire agli uomini dono più grande di quello di costituire loro capo lo stesso suo Verbo per cui mezzo aveva creato l'universo, unendoli a lui come membra, in modo che egli fosse figlio di Dio e figlio dell'uomo, unico Dio insieme con il Padre, unico uomo insieme con gli uomini. Ne segue che, quando parliamo a Dio e preghiamo, non dobbiamo separare da lui il Figlio, e quando prega il corpo del Figlio, esso non ha da separare da lui il Figlio, e quando prega il corpo del Figlio, esso non ha da considerarsi staccato dal suo capo; per cui la stessa persona, l'unico salvatore del corpo mistico, il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio, è colui che prega per noi, che prega in noi e che è pregato da noi».

*più grande*. Oggi come ieri, la Chiesa deve insegnare agli uomini che la salvezza non si trova nell'antica concezione pagana del sacrificio che placa il dio, ma nella lode del Dio che supera la «dignità» divina facendo del ritorno dell'uomo verso di Lui una manifestazione più alta della sua Gloria. Infatti «nulla è più proprio al principio della sua Gloria che la salvezza degli uomini»<sup>(42)</sup> e «Dio non ha fatto nulla di più prezioso di una natura razionale che si compiaccia in Lui»<sup>(43)</sup>. La libertà della Chiesa, quella libertà che stava tanto a cuore ad Anselmo quando si opponeva ai re normanni, non si fonda mai su assicurazioni che siano a disposizione dell'uomo, sia che si tratti di una prova «ontologica» che dimostri che è ciò che deve essere o di una sedicente dimostrazione razionale di un tesoro di meriti che si possano cogliere dall'esterno. La libertà presuppone il rischio della fede, l'audacia di pregare coi Salmi come ha fatto Gesù, nella speranza di una lode ancora più grande della Promessa che «supera ogni fama» (Sal 137, 2). Se esiste una prova del Dio della Bibbia, ed effettivamente esiste, non può che trasparire nei volti di uomini e donne, feriti da ogni ferita umana ma che «sperano contro ogni speranza» (Rm 4, 18), perseguitati dai potenti ma che amano con libertà senza pretendere un contraccambio. Stando ai piedi della croce, come sant'Ignazio di Loyola chiede ai partecipanti dei suoi ritiri spirituali<sup>(44)</sup>, essi accettano che siano messe in causa e in discussione tutte le precomprensioni che possono avere della divinità di Dio; confessando che Dio è veramente «tale che nulla si può pensare di più grande», essi attendono «la gioia piena e più che piena»<sup>(45)</sup> che consiste nella venuta dello Spirito che è stata promessa; trasformando le loro prove in promessa di una liberazione più luminosa, essi sono il corpo di Cristo, la visibilità del vero Dio.

So per esperienza che riconoscere questa coerenza del credente e del pensatore nella figura di sant'Anselmo, come un'eredità da riscoprire e da trasmettere, significa lanciarsi in un'avventura simile alla sua, nell'abbandono di ogni sterile dicotomia tra esercizio del rigore logico e vita di carità. So che in questo servizio alla Chiesa, *sacramentum salutis*, pensare e credere vuol dire sempre desiderare, implorare, domandare di poter credere e pensare più rettamente. «Soltanto chi aspira senza posa a salire più in alto — scrive Anselmo alla contessa Ida — è capace di mantenere quel grado di onestà di vita che ha già raggiunto»<sup>(46)</sup>. Poiché il cammino è dunque un ritorno al principio, «di principio in principio, attraverso principi che non hanno mai fine»<sup>(47)</sup>, le ragioni che oggi ho potuto fornire non avevano per me, sette anni fa, la

(42) MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula 44*, in PG 91, 644 A.

(43) *Cur Deus homo*, II, IV, ed. cit., p. 99.

(44) *Esercizi spirituali*, colloqui della prima settimana.

(45) *Proslogion*, XXVI, ed. cit., p. 120.

(46) *Ep. 131 (Ad Idam comitissa)*, in ANSELMO D'AOSTA, (priere e abate del Bec), *Lettere*, curatori Inos Biffi e Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 1988, pp. 388-389.

(47) GREGORIO DI NISSA, *In Cantica Homiliae*, VIII, in PG 44, 941 C.

stessa chiarezza, e tuttavia non cessano di essere in attesa di «ragioni più profonde»<sup>(48)</sup>. Credo però di poter dire, dopo una scrupolosa lettura dei trattati anselmiani, che le tre arbitrarietà da me inizialmente richiamate, cioè la prova ontologica, la soddisfazione vicaria, l'uso smisurato della ragione, sono dei *puri e semplici controsensi*. Queste contro-verità perdureranno, tanto sterili quanto identiche a se stesse, finché non ci si deciderà una buona volta a leggere le opere del dottore magnifico a partire dalla Regola che egli ha fatto propria lasciando Aosta per il Bec: *Nihil amoris Christi praeponere*, non preferire nulla all'amore di Cristo<sup>(49)</sup>.

Ecco, per concludere, quale commento ne faceva ai suoi confratelli: «È a Dio che noi dobbiamo tutto ciò che noi siamo e tutto ciò che abbiamo. Ora, più alta appare la Maestà di Colui che si è volontariamente consegnato per noi e che si darà un giorno a noi, più pressante è anche la ragione che noi abbiamo di amarLo più di noi stessi. In verità, noi non potremmo ricompensarLo nella sua persona, perché Egli stesso non ha bisogno di nulla, ma Egli ci ha mostrato a chi testimoniare la gratitudine che Gli dobbiamo, quando dice: "Vi do un comandamento, che vi amiate come io vi ho amato" (Gv 14, 17). E l'Apostolo aggiunge: "Come Cristo ha deposto la sua anima per noi, così dobbiamo di buon grado deporre la nostra anima per i nostri fratelli"»<sup>(50)</sup>.

MICHEL CORBIN S.J.  
*Institut Catholique Paris*

1 agosto 1988  
(traduzione di A. Tombolini)

(48) *Cur Deus homo*, II, XVI, ed. cit., p. 117.

(49) *Regula sancti Benedicti*, 4, 21.

(50) *Similitudines*, CLXXXII, in *PL* 159, 697 D. Un testo simile si trova nella *Meditatio* III, ed. Schmitt, vol. III, p. 91.