

30  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

LEGGERE THEOLOGIA

*La theologia occidentale*



Georgios D. Panagopoulos

# La theologia occidentale

*Panoramica introduttiva  
in una prospettiva ortodossa*

Traduzione dal greco di *Antonio Ranzolin*  
Revisione di *Georgios Karalis*



Asterios Editore  
Trieste, 2016

Prima edizione nella collana PB: Ottobre 2016  
©Asterios Abiblio editore 2016  
Titolo originale: *Εισαγωγή στην ιστορία της δυτικής Θεολογίας.  
Πρόσωπα, διδασκαλία, κριτική θεώρηση από την άποψη της  
Ορθόδοξης Παράδοσης*, Enallaktikes Ekdoseis, Atene 2012  
posta: asterios.editore@asterios.it  
www.asterios.it  
I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.  
Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-024-0

## Indice

Premessa all'edizione italiana, 9  
Prologo, 11

### CAPITOLO I

#### ANSELMO DI CANTERBURY

- 1.1 Elementi biografici, 15
- 1.2 Fede e ragione, 17
- 1.3 La dottrina della redenzione, 21
- 1.4 L'argomento ontologico, 34
- 1.5 Testi, 37
- 1.6 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 42

### CAPITOLO II

#### ABELARDO

- 2.1 Vita, 45
- 2.2 Insegnamento, 48
- 2.3 Testi, 68
- 2.4 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 74

### CAPITOLO III

#### UGO E RICCADO DI SAN VITTORE

- 3.1 UGO DI SAN VITTORE
  - 3.1.1 Vita e pensiero, 77
  - 3.1.2 Testi, 88
  - 3.1.3 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 91
- 3.2 RICCARDO DI SAN VITTORE
  - 3.2.1 Vita e pensiero, 93
  - 3.2.2 Testi, 100
  - 3.2.3 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 105

### CAPITOLO IV

#### BONAVENTURA

- 4.1 Vita, 107
- 4.2 Insegnamento
  - 4.2.1 Teologia e filosofia, 108
  - 4.2.2 La teoria della redenzione, 133
  - 4.2.3 L'insegnamento sui sacramenti, 158
- 4.3 Testi, 163
- 4.4 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 171

CAPITOLO V  
TOMMASO D'AQUINO

- 5.1 La vita, 175
- 5.2 L'insegnamento
  - 5.2.1 Teologia e filosofia, 177
  - 5.2.2 Teologia
    - 5.2.2.1 Fondamento metafisico: ilemorfismo aristotelico ed esemplarismo neoplatonico, 188
    - 5.2.2.2 Il problema dei nomi divini, 192
    - 5.2.2.3 I cinque modi per dimostrare l'esistenza di Dio, 196
    - 5.2.2.4 Triadologia, 202
    - 5.2.2.5 L'insegnamento sulla grazia, 209
    - 5.2.2.6 I sacramenti, 216
  - 5.3 Testi, 221
- 5.4 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 227

CAPITOLO VI  
GIOVANNI DUNS SCOTO

- 6.1 Biografia, 231
- 6.2 Teologia e filosofia, 233
- 6.3 La predicazione sinonimica in Duns Scoto, 238
- 6.4 Il volontarismo scotistico e le sue implicazioni teologiche, 243
- 6.5 Testi, 248
- 6.6 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 251

CAPITOLO VII  
MARTIN LUTERO

- 7.1 Biografia, 255
- 7.2 La giustificazione mediante la sola fede (*justificatio sola fide*), 259
- 7.3 Grazia e buone opere – fede e ragione, 262
- 7.4 L'insegnamento sulla sacra Scrittura, 283
- 7.5 Chiesa e sacramenti, 299
- 7.6 Testi, 321
- 7.7 Edizioni, traduzioni, bibliografia, 322

Appendice:  
ORTODOSSIA E CATTOLICESIMO ROMANO, 327

## Premessa all'edizione italiana

Guardare alla mia storia – alla storia del mio *milieu* culturale e teologico – con gli occhi di un altro. Un altro che ha un'altra storia, altri criteri, altri *repères* culturali e teologici. E vedere come egli mi vede. Cosa scoprono i suoi occhi curiosi frugando il mio passato, radice lontana ma ancora viva del mio presente. Cosa portano alla luce del sole di noto e di ignoto a me stesso. E cosa lasciano in ombra o eventualmente travisano, se qualcosa travisano. Entrare dunque in quegli occhi e osservarmi. Per attingere – dalla loro particolare prospettiva, con la loro specifica potenza visiva – una coscienza più acuta di me... E non fermarmi lì. Ma partendo da lì, chiedermi invece, ancora, se non ho, ancora, urgente bisogno di *metá-noia*, di cambiare il modo di vedere e di vivere il Dato evangelico: l'unico punto di riferimento per tutti (di volta in volta tradotto bene o tradito, compreso o stravolto). Perché quel "Dato" che giudica tutto, che tutto passa al setaccio di Sé (tutto: passato, presente e futuro; cielo, terra e spazi siderali; e, soprattutto, i cuori abissali degli uomini), merita sicuramente una tale impresa di conversione continua. Da parte di tutti. Non è questione, qui, di quisquiglie, di inezie: si tratta della fedeltà suprema e assoluta al Logos fatto carne. E cioè al Senso del tutto. Quel Senso che ha piantato e vuole sempre piantare la sua tenda tra i suoi. In pienezza. Senza nulla che ne alteri o debiliti o smorzi la luce abbacinante e dolcissima. Pasquale. Cosicché Egli

sempre diventi ciò che sempre vuole diventare: Vangelo vivente, Mano forte che svelle ogni pietra tombale e, lieta, ripone verità e libertà tra le mani tremolanti dell'uomo. Guardarmi con gli occhi di un altro. Ma per incontrare di nuovo – più conscio e più fedele di prima – l'Altro che mi vuole fare altro, e cioè un po' più simile a Sé...

*Il traduttore*  
Antonio Ranzolin

## Prologo

Presentare scientificamente un capitolo rilevante della storia delle idee teologiche del Cristianesimo occidentale, per un periodo che si estende dal Medioevo maturo e arriva a toccare le soglie della Modernità, non è sicuramente un'impresa semplice, a maggior ragione quando non si tratta di un'analisi sistematica e dettagliata (che ovviamente risulterebbe in qualche modo agevolata, nella misura in cui lo spazio dedicato a una tale esposizione sarebbe notevole e dunque tale da facilitare il tentativo), ma di un manuale introduttivo.

Confesso che, per quanto non rientrasse nelle mie intenzioni iniziali la stesura di una *Introduzione* alla storia della teologia dell'Occidente medievale e protomoderno, il presente saggio è frutto di una cura particolare. E questo perché l'esca primaria e principale per la sua scrittura mi è stata fornita dal contesto in cui si svolge il mio servizio di didattica e di ricerca, deriva cioè dal grande capitale di responsabilità che evidentemente grava sullo scrivente (come su ogni suo collega in casi simili) dinanzi ai propri studenti.

Così, quando nel semestre primaverile del 2010 mi è stato affidato l'incarico di insegnare *Storia della teologia occidentale* presso l'Accademia Ecclesiastica Universitaria di Vella (Ioannina) (l'istituto formativo storicamente più rilevante della Grecia occidentale, che a partire dal 2006 è stato elevato al rango di universitario), ho ritenuto oppor-

tuno procedere, parallelamente alle lezioni che preparavo e tenevo, all'elaborazione di un corrispettivo manuale per quanto possibile comprensivo e compendiato, nel quale, inoltre, tentare una specie di confronto critico degli sviluppi teologici dell'Occidente con le tesi fondamentali della Chiesa ortodossa d'Oriente.

È sottinteso che, in questa forma, un simile libro non viene a sostituire, nella più ampia bibliografia teologica greca, le opere fondamentali di N. Matsoukas e di D. Tselenghidis; esso mira soltanto a completare e ad allargare l'orizzonte dell'afferente problematica, considerando il fatto che le opere in questione hanno un carattere specifico e che dunque il loro oggetto è limitato ad un segmento dello spettro temporale e della relativa materia.

*Rebus sic stantibus*, lo scritto presente ha la natura di un saggio assolutamente introduttivo. Ciò tuttavia non significa che sia privo di un marchio peculiare. Tutt'altro: al di là della trattazione dei principali rappresentanti e delle principali tendenze della tradizione teologica occidentale, esso sottopone, in maniera quasi minuta, le questioni di volta in volta esaminate alla prova critica dell'insediamento ecclesiale ortodosso; e questo non con il proposito di aggiungere – alla serie di quelli già esistenti – ancora un testo violentemente polemico contro la tradizione cristiana occidentale, ma con il duplice obiettivo, da un lato, di familiarizzarci criticamente con un “ignoto a noi” così noto e, dall'altro, di tentare di conoscere noi stessi attraverso l'osservatorio specifico della storia del pensiero teologico. La conoscenza critica dell'Europa occidentale è e resta incompiuta nella misura in cui viene ignorata o sottovalutata la chiarificazione dei fondamenti spirituali e teologici della sua civiltà. Lo si afferma sulla base della valutazione (giusta, a mio avviso) di Durkheim, secondo cui il fenomeno religioso si rivela la dominante che definisce la formazione sociale, visto che funziona come asse di strutturazione della “coscienza collettiva”. La religione è ciò che rende possibile l'emergere del sociale; e

vi è società nel momento in cui essa stessa si comprende come tale.

Per ciò che attiene alla seconda parte del nostro obiettivo di ricerca, è, ritengo, evidente il fatto che ogni tentativo di interpretare l'“altrui” costituisce un modo per ridefinire e confermare il “proprio”, non comunque nel senso dell'autocostituzione dell'identità propria attraverso la creazione di un “timore dell'avversario” (ricordiamo qui lo studio di F. Hartog, dal titolo sagace *Lo specchio di Erodoto*, in ordine al modo in cui i Greci dell'epoca classica hanno costituito la loro identità peculiare attraverso la “costruzione” dell'altro). Si tratta, piuttosto, di un “rinnovamento” in termini di assunzione speculare del “proprio” attraverso l'“altro”. Ciò significa sicuramente che la critica, talora dura, che il lettore incontrerà nelle pagine che seguono non ha una funzionalità confutatoria. Si tratta, semmai, di un tentativo di autoconoscenza e di autocritica: stigmatizzando, ad esempio, la deviazione ecclesiologica che trova la sua ratifica nei dogmi papali, indirettamente ma chiaramente noi ci misuriamo con le grandezze della tradizione con un atteggiamento senz'altro autocritico, dato che il pericolo dell'alterazione del Vangelo ecclesiale della salvezza non risparmia nessuna Chiesa locale, nemmeno la più in vista.

Il metodo seguito consiste nella presentazione della vita (in breve) e della dottrina di alcune personalità emblematiche della teologia occidentale, a iniziare dal vescovo di Canterbury Anselmo (XI secolo). Il saggio termina con l'esposizione, un tantino ampia, della teologia di Lutero, la mente direttiva della Riforma, di quel movimento che, in un corrispondente parallelismo con l'Umanesimo rinascimentale, ha determinato in modo preponderante i dati iniziali della Modernità occidentale, poiché ha messo in discussione il monopolio spirituale dell'istituzione che struttura il Medioevo occidentale, il papato. Dopo la presentazione di ogni teologo, vengono offerti brevi estratti delle sue opere, anche nella lingua

originale, accompagnati da un mio commento esplicativo; l'unità è chiusa da una bibliografia specifica.

La presente trattazione è completata da un'appendice, in cui ho creduto opportuno ripubblicare un mio testo risalente ad anni più lontani e relativo alle cause storico-dogmatiche dello scisma tra Ortodossia e Chiesa papale. L'affinità di tale testo con il contenuto del libro che è tra le mani del lettore giustifica, penso, questa scelta, visto che, al di là del suo carattere di opera prima, la scrittura più antica presentata in forma di appendice (con pochissime aggiunte bibliografiche) può funzionare come forma di dialogo interno e dunque come esca per una rinnovata riflessione ermeneutica.

Il voto dello scrivente è che questo saggio introduttivo venga letto anche al di fuori dei limiti stretti della comunità accademica da un più vasto pubblico di lettori interessati alla preistoria spirituale dell'Europa contemporanea. È in ragione di ciò che si è fatto lo sforzo di aprire l'orizzonte della presente analisi, in modo tale da includere, sia pure allusivamente, la cifra sociale, culturale ma altresì filosofica dei fenomeni studiati. Questo non significa che se n'è sminuita la finalità primariamente didattica; al contrario, si è tentato il suo potenziamento, nella misura in cui l'espressione teologica viene accostata anche dall'angolo visuale delle coordinate storico-culturali più o meno sottintese che definiscono la collettività al cui interno essa si è sviluppata.

Colgo qui l'occasione per esprimere viva gratitudine all'amico G. Karabelias, il solitario cantore delle "pene della Romanità", per la cura e l'ospitalità editoriali offerte alla presente opera. In particolare, tuttavia, sento il bisogno di ringraziare Maria, la mia sposa, la quale, a scapito del suo tempo personale, ha assistito il mio sforzo nello stadio delle correzioni finali. Questo libro a buon diritto le è dedicato.

Patrasso, 27 dicembre 2011

*Memoria di santo Stefano protomartire e arcidiacono.*

## CAPITOLO I

Anselmo di Canterbury  
*Il padre della Scolastica*  
 (1033 – 1109)

1.1 *Elementi biografici*

Martin Grabmann, in uno studio che rappresenta una pietra miliare nella ricerca sul pensiero teologico medievale, ha ravvisato in Anselmo «il Padre della Scolastica» occidentale<sup>1</sup>. Per quanto tale valutazione sia stata oggetto di critica nella più recente investigazione, il posto e il ruolo di Anselmo nell'evoluzione storica della tradizione teologica dell'Occidente giustificano tuttavia, perlomeno, il giudizio di Tony Lane<sup>2</sup>, il quale ripete Grabmann aggiungendo che l'abate del monastero di Bec fu il primo teologo realmente grande del Medioevo occidentale.

«Teologo del Medioevo occidentale» significa, però, primariamente e propriamente, un intellettuale (lo si afferma senza misconoscere né la comprensione di sé

1. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 1: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*, Herder, Freiburg 1909, in vari punti (tr. it.: *Storia del metodo scolastico*, vol. 1: *Il metodo scolastico dai suoi primi inizi nella letteratura patristica fino al principio del secolo XII*, La Nuova Italia, Firenze 1980).

2. Cf. T. Lane, *A Concise History of Christian Thought*, T&T Clark, London-New York 2007, p. 105.

quali ministri – servi – del mistero di Dio, che queste persone avevano, né l'impegno da esse profuso per vivere la fede cristiana): un intellettuale che muove, nella sua opera, da sant'Agostino, come il suo pensiero era stato distillato dai teologi di corte carolingi; un intellettuale che, in parallelo, trascura o addirittura ignora la tradizione teologica dei Padri della Chiesa una e indivisa, e anzi tutto il metodo teologico che quelli applicavano, ispirati dalla convinzione di Gregorio il Teologo: «Parlare di Dio è impossibile, comprenderlo è ancora più impossibile»<sup>3</sup>, e interpretando il discorso su Dio come frutto di un'esperienza di divinizzazione, ossia come «narrazione di ciò che si è visto», secondo l'espressione di Simeone il Nuovo Teologo<sup>4</sup>. Il discorso proprio della Chiesa, nella concezione ortodossa, non è metafisico; tutt'altro: si fonda sull'"intelligenza" in ordine a Dio che scaturisce dall'esperienza della presenza operativa-attiva di lui nella vita del mondo e della comunità carismatica dei membri del corpo ecclesiale. In una parola: la Chiesa proclama la sua fede nell'unico Dio in tre persone poiché in tutte le epoche i suoi membri carismatici, i prescelti nella contemporaneità, «vengono divinizzati» da Dio per grazia<sup>5</sup>.

Anselmo nacque nel 1033 ad Aosta. Nel 1059 entrò nel

3. *Orazione 28. Sulla teologia*, 4, in Id., *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000, p. 659 [NdT].

4. «*Tôn horathéntôn diêghésin*»: *Trattati etici*, V, SC 129, p. 95 [NdT].

5. Cf. Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, II, 150: «... abbiamo intelligenza (*vooúmen*) [di quanto è detto a proposito di Dio] attraverso quello che apprendiamo dagli atti (*ek tôn energheíôn*)...» (cf. Id., *Teologia trinitaria. Contro Eunomio, Confutazione della fede di Eunomio*, a cura di C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994, p. 208); Gregorio Palamas, *Prima lettera ad Acindino*, 12: «Coloro che si sono purificati nel loro cuore sanno, attraverso l'indizio della manifestazione luminosa (*phôtopháneia*) intellettuale prodottasi in loro stessi, che Dio è, e che è come una luce, ed anzi come una fonte di luce intellettuale e immateriale» (Id., *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, p. 413).

monastero di Bec in Normandia con l'obiettivo precipuo di studiare accanto al celebre maestro Lanfranco, originario dell'Italia al pari di lui. Nel 1078 Anselmo diventerà abate di Bec, mentre, dal 1093 e fino alla morte, avvenuta nel 1109, ricoprirà la carica di arcivescovo di Canterbury nell'antica Albione<sup>6</sup>.

Come arcivescovo, Anselmo si scontrò a più riprese con i sovrani d'Inghilterra, perché mirava all'indipendenza della Chiesa inglese dal monarca. Per Anselmo la Chiesa è «libera sposa» di Cristo e non «serva sottomessa» dei re. Concezioni, queste, che la maggioranza dei vescovi inglesi non parve pronta a condividere. Il risultato fu l'esilio del nostro teologo, finché il «concordato» del 1107 non pose termine alla conflittualità<sup>7</sup>.

## 1.2 *Fede e ragione*

Il punto di partenza del pensiero teologico di Anselmo è definito dal principio agostiniano: *Fides quaerens intellectum*. Ciò anzitutto significa che l'abate di Bec attribuisce alla filosofia un ruolo rilevante nello studio delle problematiche teologiche. Nel suo primo saggio (1077) applicherà un tale metodo. Si tratta dell'opera in seguito chiamata *Monologion*, che egli presenterà al suo maestro Lanfranco, per riceverne, però, una critica: il raziocinio umano viene da lui reso autonomo rispetto alla rivelazione.

Anselmo si pone, sin dall'inizio, come un fedele seguace del platonismo agostiniano<sup>8</sup>, nella misura in cui inten-

6. Il nome arcaico della Gran Bretagna, probabilmente di origine celtica, attestato fin dal VI sec. a.C., poi soppiantato da "Britannia" [NdT].

7. Cf. H. Meinhardt, «Anselm v. Canterbury», in *LThK (Lexikon für Theologie und Kirche)*, vol. 1, Herder, Freiburg et al. 2009, p. 711.

8. Cf. D. Brown, «Anselm on Atonement», in B. Davies-B. Leftow (a cura), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 287-289, il quale pensa che Anselmo si sia familiarizzato con il platonismo grazie ai testi di sant'Agostino. Il fon-

de l'*intelligere* umano<sup>9</sup> come una funzione riflessiva sull'ordine cosmico, inteso quale realtà voluta da Dio in maniera conforme agli archetipi ideali che si identificano con la sua essenza. La dialettica (o logica), di conseguenza, è presentata dall'abate di Bec come la scienza della rettitudine o, più chiaramente, della retta classificazione delle cose che sono soggette alla nostra conoscenza, così da garantire la corrispondenza assoluta tra la realtà, l'intelletto e le parole o espressioni di cui ci serviamo per significarla. È proprio tale concezione che Anselmo trasferisce nell'ambito della teologia: già a partire dal *Monologion* il suo progetto teologico va individuato nella formulazione delle parole, delle enunciazioni o dei segni che possano esprimere il modo d'*essere* della perfetta e somma realtà, dalla quale tutte le cose vere provengono. In ragione, tuttavia, della sua creaturalità e finitudine, l'intelletto umano deve sottomettersi alla verità suprema che solo Dio conosce e che egli ha messo a disposizione della mente umana attraverso la rivelazione. Ciò si compendia nella celebre frase: *Credo ut intelligam*. A precedere è la rivelazione, seguita dalla comprensione del suo contenuto da parte della filosofia. Qui abbiamo realmente a che fare (come, forse, in epoca anteriore, in Boezio e in Agostino) con la teologia intesa come scienza intellettuale, il cui oggetto sono le verità rivelate da Dio come esse vengono registrate anzitutto nella sacra Scrittura. In altri termini: il discorso su Dio non è più frutto dell'esperienza delle persone deificate dalla partecipazione, in Cristo, alla divinità increata della Trinità

---

damento platonico delle concezioni filosofiche dell'abate di Bec è confermato anche da un autore contemporaneo del calibro autorevole di Sir R.W. Southern, *Anselm and His Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 62.

9. Cf. G. D'Onofrio, *Storia della teologia*, vol. 2: *Età medievale*, Piemme 2003, pp. 164-165. Cf. l'identica opinione espressa da H. Meinhardt («Anselm v. Canterbury»): «Für Anselm und seine geistige Umwelt sind die auslegenden Konstituentien der christliche Glaube und die platonisch-augustinische philosophische Tradition».

santa (divinità che, per quanto inseparabile dall'essenza divina totalmente impartecipabile e incomprendibile, si distingue tuttavia da essa, in modo degno di Dio). Le verità divine della fede, le dottrine della Chiesa, vengono al contrario interpretate come ciò che è, in senso proprio, l'“oggetto di scienza” (*l'epistêtón*) della “scienza” teologica: il teologo, muovendo dall'accettazione – nella fede – del contenuto della rivelazione, si volge in seguito, con l'ausilio della ragione e del metodo filologico, all'approfondimento del dogma. In ogni caso, la rivelazione di Dio non è intesa come la manifestazione di Dio, per un colmo di bontà, secondo la sua grazia increata, ma come una serie di dati creati divinamente trasmessi, che l'intelletto umano può esplorare ponendosi come obiettivo la loro cognizione-comprensione. Per Anselmo l'intelletto umano è per natura in grado di concepire e di comprendere la corrispondenza assoluta che sussisterebbe tra la propria argomentazione razionale e la verità divina che gli si rivela attraverso la fede (si confronti, *infra*, la sua definizione di verità). Non soltanto questo: secondo l'abate di Bec, non solo è consentita ma altresì è necessaria la rielaborazione razionale della fede; solamente un simile lavoro teologico è degno del nome di teologia, visto che, da sola, l'adduzione di citazioni patristiche non è sufficiente. Basandoci su Leinsle<sup>10</sup>, riportiamo i cinque motivi che Anselmo invoca per giustificare la necessità di un approfondimento razionale del contenuto della fede:

- a)** I Padri della Chiesa, a motivo della brevità della vita umana, non poterono dire tutto per quanto concerne le verità della fede. (Qui la rivelazione sembra assimilabile all'apprendimento di una qualsiasi scienza, che esige anni spesi in conferenze e seminari, e non essere il mistero dello stesso Dio trinitario che si manifesta, secondo la sua bontà ineffabile, per trasfigurare il creato.)

10. Cf. U.G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Schönningh, Paderborn et al. 1995, p. 76.

**b)** La «ragione della verità» (*veritatis ratio*) mai è esaurita dall'intelletto umano. (Per la tradizione della Chiesa, tuttavia, la verità è sperimentata anzitutto come santificazione e divinizzazione: abbiamo dunque a che fare con una grandezza carismatica e nel contempo escatologica. Secondo la tradizione patristica, la Chiesa, il giorno di Pentecoste, è stata condotta, grazie al Paraclito, «alla verità tutta intera»<sup>11</sup>, sebbene quest'ultima «parzialmente venga studiata e spiegata»<sup>12</sup>. Una crescita di tale rivelazione non ci sarà se non nell'escatologia: «Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria»<sup>13</sup>.)

**c)** Cristo offre i doni della sua grazia alla sua Chiesa sino alla fine dei tempi: vi è quindi, nella fattispecie, la possibilità di un progresso nella conoscenza. (Evidentemente vale anche qui la nostra precedente osservazione critica. I doni della grazia di Cristo sono le virtù – intese come frutti dello Spirito santo<sup>14</sup> –, l'adozione filiale, la santificazione, la glorificazione del creato nell'incorruttibilità. In questa realtà che è carisma e al tempo stesso mistero la Chiesa apostolica è stata battezzata fin dall'inizio, cioè dal giorno di Pentecoste, e a questa vita essa inizia, nello Spirito santo, i suoi membri. Sostenere che vi è un progresso o uno sviluppo accrescitivo della verità salvifica equivale a sostenere che gli Apostoli erano inferiori,

11. Gv 16, 13.

12. Cf. G. Florovskij, *Anatomia di problemi di fede*, Pournara, Salonico 1977, p. 140; cf. anche le pp. 134.142 [in tr. greca]. La Chiesa, a partire dal giorno di Pentecoste, pregusta l'escatologia. In ogni sinassi eucaristica essa diventa testimone dell'avvento delle realtà ultime, tramite la caparra dello Spirito che le viene donato nella teofania luminosa dell'incontro eucaristico con Cristo: «Abbiamo visto la luce vera, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede adorando la Trinità indivisibile». La fede è espressione della pienezza della verità, la quale è accordata, come il dono indicibile della visione di Dio (della *theoptia*), al popolo escatologico di Dio raccolto in uno stesso luogo. A tale fede e a tale verità nulla si può aggiungere fino alla seconda venuta (cf. metropolita Anthony di Sourozh, *La divina Liturgia*, London 1970, p. 111 [in russo]).

13. Col 3, 4.

14. Cf. Gal 5, 22-23.

quanto alla santità, rispetto ai posteriori santi e... teologi del tipo di Anselmo, Tommaso d'Aquino, Karl Rahner!<sup>15</sup>.)

**d)** La Scrittura medesima ci invita a sottoporre ad esame la fede, attestando però la precedenza della fede rispetto alla ragione.

**e)** La comprensione della fede è una via che conduce dalla fede alla visione beatifica di Dio, lo scopo della nostra vita.

### 1.3 *La dottrina della redenzione*

Jaroslav Pelikan<sup>16</sup> ha sostenuto che la teoria della soddisfazione della giustizia divina, sviluppata da Anselmo per spiegare il carattere redentivo della croce di Cristo, ha rappresentato uno dei successi storici dell'abate di Bec, nella misura in cui egli è riuscito a "tradurre" le immagini bibliche e liturgiche basilari del sacrificio in una formulazione teoretica pienamente armonizzata con l'immutabilità di Dio. Abbiamo diritto, nella fattispecie, a nutrire alquante e fondate obiezioni in ciò che concerne

15. Cf. la mirabile considerazione di sant'Ireneo di Lione: «Avendo ricevuto questa predicazione e questa fede – come abbiamo già detto – la Chiesa, anche se dispersa nel mondo intero, la custodisce esattamente come se abitasse in una sola casa [...]. Come il sole, che è una creatura di Dio, è uno e identico nel mondo intero, allo stesso modo questa luce, che è la predicazione della verità, brilla dappertutto e illumina tutti gli uomini che vogliono *giungere alla conoscenza della verità*. E né colui che è superiore nel parlare tra coloro che sono posti a capo della Chiesa dirà cose diverse da queste – perché nessuno è *superiore al Maestro* –, né uno più incapace nel parlare potrà togliere qualcosa alla tradizione: infatti, dal momento che la fede è una e identica, né colui che è in grado di parlarne più a lungo la può ampliare, né colui che ne parla poco la può diminuire» (*Contro le eresie*, I, 10, 2, in *Ibid.*, a cura di A. Cosentino, vol. 1, Città Nuova, Roma 2009, pp. 106-107).

16. Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, University of Chicago Press, Chicago and London 1978, p. 141.

il carattere biblico ed ecclesiale della teoria in oggetto, e ciò non soltanto in ragione della sua base “feudale”, riconosciuta da numerosi ricercatori contemporanei, che consiste nella nozione, storicamente e socialmente definita, della “rettitudine”, dell’“onore”, dell’“offesa” e della sua “riparazione”. Esaminiamo, tuttavia, in maniera più dettagliata, la presentazione anselmiana del carattere redentivo della morte di Cristo.

Anselmo espone la propria dottrina sulla redenzione nella celebre opera *Cur Deus homo*, scritta nel corso di un lungo intervallo di tempo, che ha la forma di un dialogo condotto dallo stesso suo autore con un suo discepolo, Bosone – monaco anch’egli dell’abbazia di Bec –, il quale assume, nell’economia del testo, il ruolo del “non credente” che deve essere convinto con argomenti razionali della “necessità” dell’incarnazione di Dio. Lo scritto di cui parliamo è retto dal principio agostiniano del *credo ut intelligam*, il che significa, come commenta Hägglund<sup>17</sup>, che Anselmo non è solo interessato a spiegare teologicamente l’opera salvifica di Cristo; ben di più: egli tenta di dimostrare che l’incarnazione del Logos e la riconciliazione dell’uomo con Dio mediante la sua morte sono regolate da una necessità razionale.

Punto di partenza della problematica in questione è il concetto di “rettitudine” (*rectitudo*). Tra Dio e il mondo si dà una relazione di corrispondenza ontologica ed etica. Secondo tale concezione platonizzante, la rettitudine di ogni ente si identifica con la sua “verità”, che si percepisce con l’intelletto (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*) e si trova in Dio, nella cui essenza esistono gli archetipi delle creature<sup>18</sup>. In tal modo, “verità”, “rettitudi-

17. Cf. B. Hägglund, *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*, Kaiser, München 1983, p. 130.

18. Cf. la definizione di verità come rettitudine in: Anselmo d’Aosta, *La verità. De veritate*, XI, a cura di P. Palmeri, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006, p. 78. In altri termini: tutte le cose costituiscono copie dell’essenza divina. Una concezione, questa, sicuramente antibiblica e

ne” e “giustizia” si determinano reciprocamente. Con una diversa formulazione: per Anselmo la “rettitudine” è il criterio di tutte le forme di verità – di quella logica, di quella ontologica e di quella etica<sup>19</sup> –. Se la nozione di “rettitudine” verrà applicata in maniera specifica al campo etico, ciò significherà che l’uomo, in quanto creatura di Dio, deve obbedire con la sua volontà al proprio Creatore; la trasgressione del volere divino costituisce un affronto alla giustizia divina e una violazione di quella “rettitudine”, nell’ordine etico, che Dio vuole. L’uomo offende la giustizia divina perché non rende a Dio ciò che, secondo il retto ordine delle cose, gli deve. In quest’ottica si comprende, pertanto, come egli non potesse semplicemente e soltanto perdonare la disubbidienza dei progenitori, perché con la loro disubbidienza era stato leso il suo “onore”<sup>20</sup>.

Anselmo, sicuramente, non comprende in maniera ingenua l’offesa all’“onore divino”: nessuno può togliere a Dio, considerato in se stesso, il suo onore. Ciò si verifica solamente nei limiti che concernono la creatura razionale, quando cioè quest’ultima si rifiuta di sottomettere la sua volontà alla volontà del suo Signore, con la conseguenza di sconvolgere il “retto” ordine della creazione. La giustizia divina, in tal modo, rendeva a Dio impossibile il

---

antipatristica, che, come vedremo, occuperà un posto di primo piano nel pensiero dei teologi del XIII sec. nella forma della teoria dell’“esemplarismo”. In Anselmo la rettitudine, come elemento strutturale, concerne ogni verità, tanto la verità somma, che è Dio, quanto la verità delle realtà particolari; nella stessa maniera entrambe vengono percepite: solo con l’intelletto (*sola mente perceptibilis*). Questa concezione si trova alla base della metodologia unica dei teologi scolastici del Medioevo, di cui ha parlato N.A. Matsoukas nel suo volume: *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 1: *Introduzione alla gnoseologia teologica ortodossa*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995.

19. Cf. R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters* (Grundkurs Philosophie, 7), Kohlhammer, Stuttgart 1992, pp. 169-170.

20. Cf. G. R. Evans, «Anselm of Canterbury», in Id. (a cura), *The Medieval Theologians*, Blackwell, Malden et al. 2001, p. 99.

perdonare, con una semplice sua decisione, l'uomo: qualcosa di simile implicherebbe una violazione dello stesso ordine, retto e giusto, dell'universo. Dio agirebbe in modo iniquo se non facesse alcuna distinzione tra il giusto e il peccatore, se non richiedesse o una compensazione (una soddisfazione per il suo onore leso) o l'imposizione di un castigo per il peccato<sup>21</sup>. Date queste condizioni, vi erano due possibilità alternative: o la soddisfazione della divina giustizia o la pena (*necesse est ut omnem peccatum satisfactio aut poena sequatur*<sup>22</sup>). La pena, tuttavia, per il peccato di Adamo significherebbe la distruzione del genere umano (perché il debito di chi ha peccato è infinito), nel qual caso il piano di Dio resterebbe inattuato. Rimaneva dunque la seconda soluzione alternativa: il versamento di una compensazione (di una soddisfazione), al fine di riparare la giustizia divina ferita e ripristinare il retto ordine delle cose<sup>23</sup>.

L'uomo, tuttavia, non era in grado di versare una tale compensazione. Nemmeno un essere umano assolutamente immune dal peccato potrebbe offrire la soddisfazione richiesta dalla giustizia di Dio, dato che nessuna delle sue azioni può essere intesa come compensazione sufficiente: l'uomo deve a Dio una sottomissione assoluta; qualunque cosa egli faccia, di conseguenza, non è niente di più del compimento di un dovere obbligato e non certo la compensazione richiesta dalla giustizia divina in modo tale che Dio doni all'uomo la beatitudine per la quale l'ha creato. E questo perché la vera soddisfazione, l'unica compensazione in grado di soddisfare il suo onore offeso, non deve limitarsi unicamente a togliere le conseguenze dell'offesa; dovrà inoltre rappresentare il

21. Cf. S. Visser-T. Williams, *Anselm* (Great Medieval Thinkers), Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 225ss., dove si può leggere un'ampia analisi di tale dottrina di Anselmo.

22. *Cur Deus homo*, I, 15 [per una versione italiana, cf. S. Anselmo, *Perché un Dio uomo*, a cura di D. Cumer, Edizioni Paoline, Alba 1978<sup>2</sup>].

23. Cf. B. Hägglund, *Geschichte der Theologie*, p. 131.

risarcimento supplementare capace di ristabilire l'onore e di strappare il perdono dell'offeso (si confronti, *infra*, la corrispondente citazione nella sezione *Testi*).

Gli elementi ora esposti configurano, nell'ottica di Anselmo, la seguente situazione: l'uomo non può, per le ragioni suddette, offrire la soddisfazione che esige la giustizia divina, per quanto sia egli colui che è debitore di essa; d'altra parte, solo Dio può fare qualcosa di simile, e tuttavia non è lui ad essere di ciò debitore. La logica ci impone, pertanto, di ammettere la necessità dell'incarnazione: solamente Cristo, in quanto Dio-uomo, può offrire l'infinita soddisfazione dovuta<sup>24</sup>. Tale soddisfazione viene offerta, secondo Anselmo, non con la vita terrena del Salvatore, nel corso della quale l'obbedienza che manifesta a Dio suo Padre non è null'altro che un debito necessario, ma esclusivamente con il suo morire sulla croce. Cristo non sottostava alla necessità della morte; l'ha accettata tuttavia volontariamente per l'onore del Padre e perché spinto da compassione per il genere umano. Ciò rende la sua passione infinitamente "meritoria" e fa diventare il suo sangue redentivo per il genere umano. L'obbedienza di Cristo sino alla morte era orientata alla giustizia divina, la quale, in questo modo, ha trovato soddisfazione, il retto ordine delle cose è stato ripristinato e l'uomo, così, si è riconciliato con Dio.

Abbiamo qui a che fare con una concezione decisamente giuridica della redenzione che, per quanto venga ancora ispirata dalla pratica abituale della celebrazione del sacramento della penitenza-confessione nella Chiesa

---

24. *Cur Deus homo*, II, 6: «Si ergo... necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat Deus-homo» («Se quindi... la città suprema deve necessariamente essere completata con degli uomini e questo non può accadere se prima non avviene la soddisfazione anzidetta, che può essere compiuta soltanto da Dio e che soltanto l'uomo è tenuto a dare, è necessario che la faccia un Dio-Uomo»).

occidentale, come riconosce Pelikan<sup>25</sup>, non cessa però di stravolgere l'insegnamento biblico e patristico della Chiesa una e indivisa in ordine alla salvezza e alla redenzione, in Cristo, del genere umano. Non si tratta soltanto dell'incomprensibile restrizione dell'opera redentrice di Cristo, in modo esclusivo, alla sua croce – fatto, questo, che trascura la rilevanza soteriologica della sua intera vita terrena ma altresì della sua risurrezione<sup>26</sup> –; si va

25. Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, p. 143. In anni più lontani aveva sostenuto la medesima tesi, nell'opera *Dogmengeschichte*, A. v. Harnack: «A proposito della questione più importante – e suo merito è quella di averla posta in cima alle altre – Anselmo ha articolato per la prima volta con grande chiarezza la nozione cattolica ordinaria di Dio e la concezione ordinaria della religione del cattolicesimo antico, così come esse avevano da tempo trovato espressione nella pratica della penitenza» (*Storia del dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006, p. 368). Ricercatori contemporanei, come Evans («Anselm of Canterbury», p. 99), segnalano le influenze della visione feudale del mondo sullo specifico insegnamento. Ricordiamo, *en passant*, che anche in Russia, quando il metropolita Antonij Chrapovickij espresse l'idea che la teoria anselmiana sulla “soddisfazione” della divina giustizia portava tracce evidenti di influssi derivati dal sistema giuridico romano, il compianto V. Bolotov lo corresse dicendogli che è più esatto parlare di influssi mutuati dal diritto feudale del Medioevo d'Occidente (cf. Metrop. A. Chrapovickij, *La dottrina della redenzione*, Sremski Karlovci 1926 [in russo]). Il carattere antitradizionale e antibiblico della teoria anselmiana della “soddisfazione” era stato chiaramente dimostrato, sin dalla fine del XIX secolo, con uno studio che rappresenta una pietra miliare nella letteratura teologica russa, da Sergij Stragorodskij (*L'insegnamento ortodosso sulla salvezza*, Mosca 1895 [in russo]). Per un tentativo del tutto recente di “odierna” interpretazione e in ultima analisi di difesa della dottrina anselmiana, che tuttavia non mi appare convincente, si confronti D. Brown, «Anselm on Atonement», pp. 290ss.

26. Meritevoli di attenzione sono le parole di san Justin Popović (*Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, a cura di J.-L. Palierne, vol. 3, *L'Age d'Homme*, Lausanne 1995, p. 105): «Tout ce qui appartient au Dieu-Homme est merveilleux et salutaire, car le Sauveur – Jésus – est totalement présent en chacun de ses sentiments, en chacune de ses attitudes, en chacun de ses actes, en chacune de ses paroles» («Tutto ciò che appartiene al Diouomo è mirabile e sal-

ben al di là, perché questo insegnamento tradisce una teologia e un'antropologia totalmente deficitarie, se non distorte: a livello teologico, Dio appare agire sotto l'imperio della necessità che la sua giustizia prevede per lui, giustizia che in qualche modo lo sovrasta. Oltretutto, persino il castigo che egli infligge all'uomo per il peccato dei progenitori sembra essere governato da una superiore "necessità", la quale impone a Dio di privare l'uomo della beatitudine promessa, in maniera che egli possa dimostrarsi Signore dell'uomo; in tal modo Dio non consente, per nessuna ragione, che il suo onore venga compromesso. In Anselmo Dio castiga per proteggere il proprio onore, per dimostrare la propria signoria<sup>27</sup>; nella tradizione orientale ortodossa i termini afferenti (*castigo*, *retribuzione*, *misericordia*) sono interpretati come espressioni antropomorfe rivelatrici della condiscendenza divina per la guarigione della natura umana<sup>28</sup>. Dio,

---

vifico, perché il Salvatore – Gesù – è totalmente presente in ciascuno dei suoi sentimenti, in ciascuno dei suoi atteggiamenti, in ciascuno dei suoi atti, in ciascuna delle sue parole») [di san Justin Popović – una delle più grandi figure dell'Ortodossia del '900 – sono state tradotte in italiano le seguenti opere: *San Serafino di Sarov. Vita e miracoli*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2002; *L'uomo e il Diouomo. Introduzione al cristianesimo*, Asterios Editore, Trieste 2011 (un volumetto, quest'ultimo, di fondamentale importanza per capire il cuore della teologia di padre Justin)].

27. Cf. *Cur Deus homo*, I, 14: «Nam aut homo debitam subiectionem Deo, sive non peccando sive quod peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subicit et sic se Dominum eius esse ostendit» («Infatti o l'uomo con spontanea volontà offre a Dio la dovuta sudditanza sia non peccando sia soddisfacendo al peccato, o Dio se lo sottomette anche contro sua voglia, castigandolo: così si manifesta come suo Signore»). Sul senso della signoria e della potenza di Dio nella teologia ortodossa in un confronto comparato con la teologia occidentale, cf. la spiegazione di D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, a cura di H. Pitters, vol. 1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985, pp. 203-207.

28. Cf. Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, II, 419-420: «... così anche la potenza divina...: come una madre affettuosa balbetta insieme con i gridolini privi di significato dei bambini, così Dio dona alla natura

persino quando castiga, si serve di un castigo che ha un carattere filantropico, economico e, alla fine, curativo<sup>29</sup>. San Gregorio di Nissa, inoltre, ci ricorda che Dio non impone, in modo costrittivo, la sua signoria all'uomo, che egli non solo ha creato libero, ma che di nuovo ha riportato alla libertà, quando quest'ultimo si è volontariamente asservito al peccato: «Colui che è a somiglianza di Dio e che ha dominio su tutta la terra [...], dimmi, chi potrebbe barattarlo, chi comprarlo? Solo Dio può far questo, anzi neppure Dio stesso. Dice infatti la Scrittura: "I suoi doni sono irrevocabili" (Rm 11, 29). Dunque *neppure Dio potrebbe ridurre in servitù la natura umana, egli che liberamente ci ha chiamato alla libertà quando eravamo schiavi del peccato*» (l'evidenziazione con il corsivo è mia)<sup>30</sup>. Questo testo sbalorditivo che esplicitamente proclama l'inespropriabilità della libertà umana come un dato degno di rispetto per l'eternità persino da parte di Dio stesso (!), proviene da un contesto più ampio, nel quale «colui che presiede ai Nisseni» attacca con veemenza l'istituto della schiavitù appellandosi puramente ad argomentazioni teologiche per provare l'oltraggio che, a suo giudizio, costituisce il commercio e l'asservimento di un uomo da parte di un altro uomo. L'ispirato

---

umana quanto essa può ricevere..., e si conforma alla misura dell'uomo, si esprime in maniera umana e assume i sentimenti umani: l'ira, la misericordia e gli altri del genere...; per mezzo di tutte queste parole il testo sacro ci insegna, io credo, che la provvidenza di Dio si unisce alla nostra debolezza per mezzo di quelle manifestazioni che sono tipicamente nostre, affinché coloro che sono inclini al peccato si trattengano dal commettere il male per timore di essere puniti...» (Id., *Teologia trinitaria*, p. 269). Cf. Teognosto, *Sulla prassi e la contemplazione, e sul sacerdozio*, 47, in *La Filocalia*, vol. 2, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1983, p. 387.

29. Gregorio il Teologo, *Orazione 45*, 8: «Il castigo diviene filantropia. Sono infatti convinto che questo è il modo in cui Dio punisce» (cf. Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000, p. 1143).

30. *Omellerie sull'Ecclesiaste*, IV, a cura di S. Leanza, Città Nuova, Roma 1990, p. 92.

Gregorio scalza il fondamento della società schiavistica contrapponendole l'esperienza dei divinizzati in Cristo; Anselmo forgia un'immagine di Dio e dell'uomo nella quale si riflettono i dati della piramide sociale del modello feudale della sua epoca.

A questo punto è opportuno segnalare, tra parentesi, che è perlomeno infelice l'asserzione di Brown («Anselm on Atonement»), secondo cui la nozione anselmiana dell'«onore» (*honor*) di Dio ha radici più bibliche che medievali e feudali. Quando, in particolare, l'autore citato rinvia, per rinforzare la sua tesi, al passo di 2Pt 1, 17 («Egli [Cristo] ricevette onore e gloria da Dio Padre, quando giunse a lui questa voce dalla maestosa gloria...»), si comprende quanto arduo sia alla fine il tentativo di intesa a livello teologico con i cristiani eterodossi nell'ambito dei dialoghi ecumenici, nella misura in cui i più profondi presupposti spirituali di coloro che, da secoli, si trovano al di fuori della viva tradizione dei divinizzati oscurano, se non nascondono completamente, il sentiero per ritrovare l'unità ecclesiale.

L'«onore» e la «gloria» del passo biblico sopra menzionato non ha nulla a che spartire con l'orizzonte delle rappresentazioni mentali di Anselmo e di... Brown. Tutt'altro: il termine «gloria» designa la nube luminosa della divinità increata del Dio trinitario, che il Logos e Figlio incarnato di Dio ha rivelato sul Tabor come gloria naturale della sua umanità santa («gloria come di Unigenito dal Padre» – Gv 1, 14). Di questa stupefacente «grandezza» (*megaleiôtês*: 2Pt 1, 16) i prescelti tra gli apostoli sono stati «testimoni oculari» (*epóptai*: 2Pt 1, 16) sul Tabor, per giungere, in tal modo, a diventare membri vivi di quel «corpo» carismatico nel quale l'epifania della gloria divina (*Kabod YAHWEH*) incorporava, prima di essi, i patriarchi e i profeti di Israele. L'apostolo Pietro testimonia qui, sulla base della propria esperienza di contemplazione del divino, che Gesù è il Signore della gloria (Yahweh), «avendo ricevuto», come uomo, dal

Padre la sua medesima gloria, gloria che, come Dio, egli condivideva con il Padre suo «prima che il mondo fosse» (Gv 17, 5)<sup>31</sup>.

Ritorniamo alla teoria anselmiana circa la soddisfazione della giustizia divina. Fin dalla prima metà del secolo scorso, alcuni teologi ortodossi russi avevano segnalato che tale teoria presuppone un'inaccettabile contrapposizione tra la misericordia e la giustizia di Dio<sup>32</sup>. Padre Giovanni S. Romanidis, dal canto suo, vedrà in Anselmo l'immagine di un Dio che crea, castiga e redime mosso dalla necessità. A livello antropologico, inoltre, è evidente come la colpa non sia interpretata come una malattia che conduce alla morte, provocata dalla rottura della comunione vivificante con Dio che l'essere umano liberamente ha consumato. L'uomo, in tale contesto, appare

31. Cf. T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Wallin & Dalholm, Lund 1982, p. 97 (e passim); A. Smirnov, *Aspettative e credenze messianiche degli Ebrei al tempo di Gesù Cristo*, San Pietroburgo 2010, pp. 265ss. [in russo], il quale mirabilmente dimostra che la predicazione profetica dell'Antico Testamento circa la venuta del Messia non riguardava un semplice inviato di Dio ma il Signore stesso, Yahweh della gloria. Cf. anche R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids-Cambridge 2009, p. 49, il quale espressamente certifica il carattere biblico della concezione ortodossa in ordine alla "gloria divina": «It relates to that heavenly splendour (glory) with which other New Testament texts associate the exalted Christ exercising the divine sovereignty... This glory is the visible manifestation of who God is, reflected in the earthly life of Jesus, a son who is (as it were) the spitting image of his father» (cf. Atanasio il Grande, *Contro gli Ariani*, III, 40, PG 26, 409). Lo stesso ricercatore (p. 133) ha dimostrato in modo brillante la relazione genetica esistente tra le dossologie che le comunità cristiane primitive rivolgevano a Gesù come Dio e quelle della tradizione ebraica monoteistica: «It is the one God of Israel to whom glory belongs eternally. There could be no more explicit way of expressing divine worship of Jesus than in the form of a doxology addressed to Him».

32. Cf. le tesi corrispettive della teologia ortodossa in una delle note sopra riportate e, in maniera più ampia, nell'opera di O. Davidenkov, *Teologia dogmatica: lezioni*, Mosca 1997 [in russo].

essere punito per aver offeso l'onore di Dio col rifiutarsi di rendergli ciò che a lui doveva, e non perché Dio giustamente ha permesso l'ingresso della morte nella storia in base a una economia curativa («affinché il male non risultasse immortale», come insegna Gregorio il Teologo<sup>33</sup>). In conseguenza di ciò, si presenta una giustizia divina che esige soddisfazione, mentre nella tradizione biblica e patristica la giustizia divina non viene soddisfatta (né d'altronde ha bisogno di una qualsivoglia soddisfazione), ma si manifesta e si effonde, mediante la croce, come atto increato del Dio trinitario, atto che distrugge il peccato, riduce all'impotenza «colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo» (Eb 2, 14) e ristabilisce la comunione vivificante dell'uomo con Dio nello spazio della santa umanità, risuscitata dai morti, del Figlio suo. Proprio per questo, secondo la Scrittura e i Padri della Chiesa una e indivisa, è necessario che l'uomo si trovi in una comunione continua con il corpo e il sangue vivificanti del Salvatore nell'eucarestia (la sorgente naturale dei doni salvifici increati del Paraclito), se vuole vivere nello Spirito e raccogliere «il frutto nella santificazione» (cf. Rm 6, 22). La «giustificazione» non è l'effetto di una sentenza giudiziaria, ma la vivificazione di colui che è stato «messo a morte dal peccato»<sup>34</sup>. L'Occidente ha seguito, al contrario, una strada diversa: è rimasto fondamentalmente fedele allo schema anselmiano della soddisfazione della giustizia divina. In tal modo, il sacrificio di Cristo sulla croce appare cambiare, per così dire, la

33. *Orazione 38*, 12 (cf. Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 891).

34. Dobbiamo qui segnalare il fatto che, secondo l'insegnamento ortodosso, con l'economia dell'incarnazione non viene giustificato solo l'uomo, dato che l'assenza di peccato del nuovo Adamo, Cristo, dimostra che il genere umano, secondo natura, è esente da ogni malvagità; viene giustificato, parallelamente, Dio stesso (!), dato che egli si dimostra creatore, per natura, di opere buone. Cf. san Gregorio Palamas, *Omelia 16*, 8.12, in Id., *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, pp. 1167-1169.

disposizione di Dio nei confronti del genere umano in ragione del merito infinito del sangue del Signore. A partire da lì, su un versante, i Cattolici romani pensano che l'uomo abbia la possibilità di ricevere da Dio, che si è riconciliato con lui, la grazia divina soprannaturale ma creata e, attuando con l'ausilio di essa opere meritorie, guadagnare nell'altra vita, a mo' di ricompensa, la visione beatifica dell'essenza divina; i Protestanti, sull'altro versante, ritengono che basti soltanto la fede in Cristo per procurare all'uomo la certezza – di ordine psicologico – di essere stato da Dio, per la sola sua grazia, reputato giusto. Di conseguenza, nel primo caso (quello dei Cattolici romani) i *misteri* (o sacramenti) si trasformano in canali della grazia creata, la quale viene separata dal *mistero* del Cristo vivo: una volta che la salvezza si è compiuta con il cambiamento della disposizione di Dio, grazie alla soddisfazione che il sacrificio del Golgota gli ha offerto, che bisogno c'è, per il fedele, di diventare partecipe, nel corpo del Risorto, dell'atto increato vivificante e deificante? Nel secondo caso (quello dei Protestanti), i fedeli si salvano in forza dell'eterna predestinazione divina, accettando nella fede il sacrificio meritorio di Gesù, fatto questo che li pervade della convinzione di essere salvati. Logica conseguenza di ciò è che, almeno in alcune Confessioni, i *misteri* (o sacramenti) siano intesi come riti simbolici o semplicemente commemorativi, che rinnovano nei fedeli la certezza psicologica della salvezza.

Nel prosieguo dei capitoli ci sarà data di nuovo l'opportunità di discutere le conseguenze teologiche della teoria anselmiana relativa alla soddisfazione della giustizia divina. Qui, per un più chiaro confronto tra la concezione totalmente giuridica di Anselmo e la testimonianza ecclesiale, riportiamo un ampio brano di san Gregorio Palamas in ordine all'importanza soteriologica dell'economia dell'incarnazione del Dio Logos. Il pericolo di venire accusato di una digressione lunga in maniera inammissibile, tale da disturbare la struttura del presen-

te scritto, è controbilanciato dalla sacra, maestosa “visione” dell’incarnazione e della croce di Cristo, che abbraccia tutti i piani dell’esistenza umana, per culminare nel riconoscimento dell’incarnazione come il fondamento per eccellenza della manifestazione del Dio unico, adorato nella Trinità: l’Incarnato “mostra” il vero Dio che è trinitario e rivela al tempo stesso il vero uomo. La cristologia si presenta come reciprocamente intrecciata con la triadologia e costituisce con essa la condizione per una solida e compiuta antropologia: una fede in Dio che non abbia alcuna relazione e dipendenza dal mistero dell’incarnazione del Logos è illusione; e una risposta al dramma umano disgiunta e svincolata dalla manifestazione e dal sacrificio del Dio Logos incarnato è impossibile.

«Il Figlio di Dio, quindi, si fece uomo, per mostrare a quale altezza ci avrebbe elevati; perché non ci esaltassimo, pensando d’aver rimediato da noi stessi alla nostra sconfitta; per essere, essendo duplice, davvero mediatore, accordando con l’altra ciascuna delle due parti; per sciogliere il vincolo del peccato; per purificare la macchia derivante dall’attaccamento alla carne; per mostrare l’amore di Dio verso di noi; per mostrare in quale abisso di mali eravamo caduti, tanto da aver bisogno dell’incarnazione di Dio; per essere esempio per noi di umiltà – umiltà che inerisce alla carne e al patire –, ed essere un farmaco che curi il nostro orgoglio; per mostrare la bontà della nostra natura creata da Dio; per essere principio e garanzia della resurrezione e della vita eterna, dopo aver dissolto la disperazione; per rendere gli uomini, divenuto figlio dell’uomo ed assunta la mortalità, figli di Dio, facendoli partecipi dell’immortalità divina; perché fosse evidente che la natura dell’uomo, in modo superiore rispetto a quella di tutte le altre creature, fu creata ad immagine di Dio: infatti essa ha con Dio una parentela così stretta da poter essere unita a lui in una sola ipostasi; per onorare la carne, proprio questa carne mortale, così che gli spiriti orgogliosi non considerino se stessi né

siano considerati degni di un onore maggiore dell'uomo, né, in ragione della loro incorporeità e della loro reputata immortalità, vengano divinizzati; per collegare delle realtà che sono per natura separate, gli uomini e Dio, essendo divenuto egli stesso, duplice nella sua natura, mediatore. E che cosa si dovrebbe dire di più? Se il Logos di Dio non si fosse incarnato, il Padre non si sarebbe mostrato davvero come Padre, il Figlio davvero come Figlio, e lo Spirito santo come proveniente anch'egli dal Padre; e Dio non si sarebbe mostrato come costituito di essenza ed ipostasi, ma solo come atto (*enérghēia*) contemplato nelle creature, come dissero un tempo alcuni saggi divenuti folli...»<sup>35</sup>.

#### 1.4 *L'argomento ontologico*

L'argomento che nella storia delle idee è stato naturalizzato come "ontologico" non è il solo che l'abate di Bec abbia elaborato nella sua opera. Già nel *Monologion* aveva esposto alcuni ragionamenti comprovanti l'esistenza di Dio che si inscrivono nei limiti della tradizione agostiniana. Nel *Proslogion*, tuttavia, Anselmo ci attesta l'intenzione di formulare un argomento unico, tale da distinguersi in maniera significativa dalla serie complessa delle molteplici dimostrazioni del suo saggio precedente. Può, sì, rispondere a verità l'affermazione di Visser-Williams<sup>36</sup>, secondo cui Anselmo non è riuscito a dar forma a un ragionamento autosufficiente, capace di

35. *Omelia 16*, 19, in Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia*, p. 1173. Cf. l'osservazione del metropolita Anthony di Sourozh (*La divina Liturgia*, p. 47): grazie all'incarnazione si è dimostrato che la natura umana creata può "portare Dio" – può diventare "teofora" –; questo mondo visibile si è rivelato in grado di unirsi con la divinità senza essere bruciato dal suo fuoco.

36. Cf. S. Visser-T. Williams, *Anselm*, p. 74; cf., tuttavia, B. Davies, «Anselm and the Ontological Argument», in B. Davies-B. Leftow (a cura), *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 157.

staccarsi dal proprio contesto e di circolare indipendentemente da esso, e tuttavia l'influenza che esercitò o l'interesse che suscitò nei pensatori successivi (persino in coloro che lo respinsero, come l'Aquinate e, in epoca assai più tarda, Kant) giustificano la sua particolare trattazione in una unità distinta e, ancor più, evidenziano chiaramente la specifica dinamica che talora acquisiscono determinate idee o forme concettuali nel loro lungo viaggio nella storia del pensiero: un richiamo, questo, a ricordare che il destino delle acquisizioni intellettuali umane è correlato con la storia della loro ricezione (*Rezeptionsgeschichte*), a un grado tale, anzi, da provocare il panico fra i puritani dell'ortodossia storico-critica.

Sinteticamente, l'argomento anselmiano, le cui radici si possono rintracciare in Agostino ma altresì in pensatori classici come Seneca, si presenta in questi termini:

Anselmo lo formula, anzitutto, nella veste di una preghiera indirizzata a Dio; ciò, tuttavia, non sminuisce il carattere rigorosamente razionale dell'argomento stesso, che è palese. Nel cap. 2 egli espone il suo ragionamento in una maniera positiva: l'idea di un ente di cui nulla di maggiore possa essere pensato è autocontraddittoria se tale ente, che concepiamo nella mente come qualcosa di cui niente può essere pensato di maggiore, non esiste anche nella realtà. Subito dopo, al cap. 3, il medesimo pensiero viene formulato in maniera negativa: ciò è talmente vero che tale ente nemmeno è pensabile come non esistente. L'idea che quell'ente, di cui niente di maggiore può essere pensato, possa non esistere è, similmente, autocontraddittoria<sup>37</sup>.

L'argomento ha rappresentato l'obiettivo di un'aspra critica fin dall'epoca della sua formulazione. È nota l'obiezione del monaco Gaunilone: posso ben concepire con la mia mente un'isola in mezzo all'oceano, da ciò però non consegue affatto che tale isola esista per davvero.

37. Cf. i testi in appendice al capitolo presente.

Qualcosa di corrispondente potremmo dire oggi, traducendo l'osservazione di Gaunilone per la nostra situazione: anche se penso o concepisco mentalmente l'esistenza, nel mio portafoglio, di 1.000 euro, ciò non significa che lì ci siano realmente. In altri termini, la critica in oggetto verte sul fatto che il salto dal piano intellettuale al piano reale è inammissibile: ciò che viene concepito *in mente* non significa che esista anche *in re*; nella nozione di un ente non è comunque inclusa la sua esistenza; quest'ultima deve essere dimostrata esperienzialmente o, in ogni caso, attraverso un procedimento razionale che prenda le sue mosse dall'esperienza. Sull'altro versante, i difensori di Anselmo insistono sul fatto che proprio in questo punto risiede la caratteristica peculiare della nozione di Dio come di quell'ente di cui nulla di più grande (o di più perfetto) si possa pensare: nella nozione di tale ente, specificatamente, è sottintesa anche la sua esistenza nella realtà, ciò che per l'appunto esprime l'argomento anselmiano. Ci sarà data, più avanti, l'occasione di parlare di nuovo dell'argomento ontologico nella forma in cui è stato riformulato in Bonaventura, quando tenteremo di esprimere una parola critica sulla base della tradizione ortodossa.

In chiusura, dobbiamo solo aggiungere che, in tempi recenti, è stato fatto notare come il *Proslogion* – e, di conseguenza, l'argomento ontologico in ordine all'esistenza di Dio – sia stato interpretato fondamentalmente da due diversi angoli visuali: da un lato gli storici della filosofia, principalmente, hanno visto nel saggio in questione la felice ricerca di argomentazioni necessarie e inconfutabili; mentre, dall'altro lato, gli storici della religione, soprattutto, lo affrontano come un'espressione di un pio riconoscimento della nostra incapacità di comprendere Dio. Una proposta ermeneutica assai recente ci invita a vedere il programma teologico di quest'opera come una missione che lo stesso Anselmo avvertiva, nel contempo, necessaria ma altresì paradossale<sup>38</sup>.

38. E.C. Sweeney, «Anselms' Proslogion: The Desire for the Word», *The*

I testi hanno il loro specifico percorso nel tempo della storia, un percorso che non può essere osservato in maniera indipendente dalla comunità umana che ogni volta li riceve e li interpreta, sempre, inevitabilmente, sulla base dei propri intenti particolari e dei propri bisogni collettivi o individuali – Gadamer ha parlato di «storia della ricezione» (*Rezeptionsgeschichte*) –. In ogni testimone testuale dell'avventura del pensiero umano nel passato (ovviamente anche del pensiero teologico) ogni epoca vede se stessa: la lettura è esercizio di conoscenza di sé; e ciò vale, sicuramente, anche per colui che scrive.

## 1.5 Testi

### a) *Proslogion*, 2-3

(L'argomento ontologico in ordine all'esistenza di Dio.)

### 2. *Quod vere sit Deus*

Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia “dixit insipiens in corde suo: non est Deus” [Ps 13,1; 52,1]? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu ali-

---

*Saint Anselm Journal* 1.1 (2003), pp. 17-32.

quid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

«Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza alla fede, concedimi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare, che tu esisti come crediamo e che sei quello che noi crediamo. E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché "disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste"? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè "qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande", comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro, infatti, è che una cosa sia nell'intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista. Quando il pittore, infatti, prima pensa a ciò che sta per fare, ha certamente nell'intelletto ciò che ancora non ha fatto, ma non intende ancora che questo esista. Quando invece lo ha già dipinto, non solo ha nell'intelletto ciò che ha già fatto, ma intende anche che esso esista. Anche l'insipiente, dunque, deve convenire che, almeno nell'intelletto, vi sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, perché quando sente questa espressione la intende, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto.

Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui

non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell'intelletto sia nella realtà» (Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, pp. 317-319).

### 3. *Quod non possit cogitari non esse*

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, non sic vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque "dixit insipiens in corde suo: non est Deus" [Ps 13,1; 52,1], cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

«Tutto ciò è talmente vero, che non si può neppure pensare che Dio non esista. Infatti si può pensare che vi sia qualcosa di cui non si possa pensare che non esista; e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Quindi, se ciò di cui non si può pensare il maggiore

può essere pensato non esistente, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste così veramente che non si può neppure pensare non esistente.

E questo sei tu, Signore Dio nostro. Dunque tu esisti così veramente, Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E giustamente. Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa migliore di te, la creatura si eleverebbe al di sopra del Creatore e sarebbe giudice del Creatore; il che sarebbe grandemente assurdo. In verità, di tutto ciò che è, all'infuori di te solo, si può pensare che non sia. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e perciò massimo, rispetto a tutte le cose, perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore. Perché dunque "l'insipiente ha detto in cuor suo: Dio non esiste", quando è così evidente ad una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Per quale motivo, se non perché è stolto e insipiente?» (Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, p. 319).

#### b) *Cur Deus homo*, I, 11

(Anselmo, dopo aver spiegato che il peccato si presenta come un "furto" di ciò che appartiene a Dio, espone la tesi secondo cui la riparazione del peccato dovrà assumere la forma di una restituzione. In altri termini, chi ha peccato dovrà rendere – versare – a Dio ciò che gli ha tolto. Quando, però, si tratta dell'onore di una persona, la sua restituzione o la sua soddisfazione non può limitarsi esclusivamente alla cancellazione delle conseguenze dell'atto offensivo; ben di più: dovrà offrire all'offeso un risarcimento supplementare, una specie di "plusvalore" idoneo a soddisfare l'onore dell'offeso e strapparne, così, il perdono.)

Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei [...]. Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et a nobis exigit Deus. Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo, cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa. *Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.* Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicuius violat non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonoratio- nis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit, restituit. Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere.

«La volontà della creatura razionale deve essere sotto- messa interamente alla volontà di Dio [...]. Questo è il debito che l'angelo e l'uomo devono a Dio; se lo soddisfano, non peccano; e chiunque non lo soddisfa, cade nel peccato. Questa è la giustizia o rettitudine della volontà, che rende giusti o retti di cuore, cioè di volontà. Questo è l'onore, unico e totale, che dobbiamo a Dio e che egli esige da noi. Difatti, questa volontà è la sola che rende le opere gradite a Dio, quando può operare; e quando non può operare, essa sola piace per se stessa, dato che senza

di essa nessuna opera risulta gradita. Chi non rende a Dio questo onore dovuto toglie a Dio ciò che è suo, e disonora Dio, il che equivale a peccare. Fin quando poi non ha ridato quanto ha sottratto, resta nella colpa. E non basta solo restituire ciò che è stato sottratto, ma per l'offesa arrecata deve rendere più di quanto ha sottratto. Difatti, nel caso di chi lede la salute di un altro, non basta che restituisca la salute, senza compensare in qualche modo l'offesa inflitta dal dolore. Allo stesso modo, nel caso di chi lede l'onore di qualcuno, non basta che restituisca l'onore, se, a seconda del dispiacere e del disonore arrecato, non rende qualcosa che risulti gradito a colui che ha disonorato. Quando uno restituisce ciò che ingiustamente ha sottratto, occorre fare anche attenzione che deve offrire [anche] quanto dall'altro non potrebbe essere preteso, se egli non avesse sottratto un bene altrui. Perciò, chiunque pecca, deve restituire a Dio l'onore sottratto; e questa è la soddisfazione di cui ogni peccatore è in debito con Dio» (Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, a cura di A. Orazzo, Città Nuova, Roma 2007, pp. 102-103).

## 1.6 Edizioni, traduzioni, bibliografia

### *Edizioni*

*Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, vol. 1, Sekau 1938; voll. 2-7, Edinburgh 1946-1961; ristampa: Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

*Cur Deus homo: Pourquoi Dieu s'est fait homme*, a cura di R. Roques, Cerf, Paris 2005 (SC 91).

### *Traduzioni italiane*

*Perché un Dio uomo*, a cura di D. Cumer, Edizioni Paoline, Alba 1978<sup>2</sup>.

*Orazioni e meditazioni*, traduzione di G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997.

*Lettere*, voll. I-II\1-2, traduzione di A. Granata, Jaca Book, Milano 1988-1990-1993.

*Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002.

*Dello Spirito Santo*, a cura di A. Orazio, L'Epos, Palermo 2005.

*La verità. De veritate*, a cura di P. Palmeri, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006.

*La caduta del diavolo*, a cura di E. Giacobbe-G. Marchetti, Bompiani, Milano 2006.

*Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007.

*Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 2008.

*Opere filosofiche*, 3 voll., a cura di C. Ottaviano, Carabba Editrice, Lanciano 2011.

### *Bibliografia specifica*

R. W. SOUTHERN, *Anselm and His Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

J. HOPKINS, *A Companion to the Study of St. Anselm*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1972.

G. R. EVANS, *Anselm*, Geoffrey Chapman, London 1989.

R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 [tr. it.: *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, traduzione di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1998].

H. C. SWEENEY, «Anselms' Proslogion: The Desire for the Word», *The Saint Anselm Journal* 1.1 (2003), pp. 17-32.

D.I. TSELENGHIDIS, *La soddisfazione della giustizia divina secondo Anselmo di Canterbury. Un approccio teologico in una prospettiva ortodossa*, Salonicco 2004 [in greco].

B. DAVIES-B. LEFTOW (a cura), *The Cambridge Companion*

to *Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

H. MEINHARDT, «Anselm», in *LThK*, 1, Freiburg et al. 2009, pp. 711- 712.

I. LOGAN, «Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and its Significance Today», *JTheolSt* 61(2) (2010), pp. 826-829.

S. VISSER-T. WILLIAMS, *Anselm* (Great Medieval Thinkers), Oxford University Press, Oxford 2009.

CAPITOLO II  
Abelardo  
*Lo sfortunato dialettico*  
(1079-1142)

2.1 *Vita*

Abelardo nacque nel 1079 a Le Pallet, in Bretagna, nei pressi di Nantes (Francia nord-occidentale) e morì nel 1142. Figlio di un cavaliere bretone, studiò inizialmente accanto a Roscellino di Compiègne – noto nella storia del pensiero filosofico per la sua celebre posizione nominalistica nel problema della valenza ontologica dei concetti universali (*universalia*) – e, in seguito, a Parigi, accanto a Guglielmo di Champeaux – il quale, nella medesima tematica, rappresentò l'opinione secondo cui i concetti universali (*universalia*) si distinguono per un più alto grado di realtà rispetto a quello degli enti particolari (gli enti individuali) ed esistono indipendentemente da questi ultimi<sup>1</sup>. A motivo di tale questione Abelardo entrò in conflitto con il suo maestro, fondò una propria scuola e

---

1. Cf. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2: *Medieval Philosophy*, London et al. 2007, pp. 136-155 (tr. it.: *Storia della filosofia*, vol. 2: *La filosofia medievale. Da Agostino a Scoto*, Paideia, Brescia 1971); cf. HDMP (Historical Dictionary of medieval Philosophy and Theology, a cura di S.F. Brown-J.C. Flores, Scarecrow Press, Lanham 2007), pp. 285-286.

iniziò a competere con lui. In breve la sua fama si diffuse e alcuni discepoli di Guglielmo cominciarono a seguire Abelardo.

Pochi anni dopo, lo troviamo studente di teologia a fianco di Anselmo di Laon, con la ripetizione del medesimo copione: Abelardo fece concorrenza ad Anselmo, impartendo lezioni e attirando a sé allievi del maestro. Tornato a Parigi, cominciò a insegnare nella scuola della cattedrale di Notre Dame, alloggiando, nel contempo, presso un canonico della chiesa, Fulberto, la cui nipote, Eloisa, egli si assunse il compito di istruire. La relazione, tuttavia, di Abelardo con Eloisa in breve tempo superò i limiti di un'assistenza esclusivamente intellettuale, con il risultato che la giovane concepì un figlio dal proprio precettore. Quest'ultimo, poiché mirava alla carriera accademica, che sarebbe stata vanificata o perlomeno significativamente ostacolata in caso di matrimonio, inviò Eloisa in un monastero, provocando l'ira furiosa dello zio. Il rapporto tra i due amanti fatali continuerà di monastero in monastero: la sua avventurosa evoluzione, a partire dal primo momento del loro incontro, è sicuramente degna di un grande romanzo passionale; il culmine del dramma, inoltre, potrebbe benissimo ispirare una tragedia di scala euripidea o shakespeariana. Fulberto scelse la vendetta più dura possibile: in un assalto notturno contro lo sventurato Abelardo, lo fece mutilare, privandolo della possibilità di ripetere l'oltraggio da lui riservato ad Eloisa!

Abelardo, tuttavia, doveva far fronte a contrarietà anche in campo ecclesiale-accademico. Il suo insegnamento teologico non tardò a provocare la diffidenza dei circoli ecclesiastici. Un concilio, celebrato a Soissons, condanna alle fiamme, nel 1121, una delle sue opere. Il seguito non sarà affatto migliore. Nella figura della personalità ecclesiastica più forte del XII secolo occidentale, Bernardo di Chiaravalle<sup>2</sup>, Abelardo troverà un nemico

2. Si tratta della più grande personalità ecclesiastica del XII secolo in

giurato. Bernardo lo accuserà di avere introdotto un «quinto Vangelo» e informerà il papa circa gli errori del nostro teologo; alla fine, ne otterrà la condanna conciliare a Sens, nel 1140. Abelardo apprenderà a Cluny, mentre era in cammino verso Roma per appellarsi contro la sentenza dinanzi al papa stesso, che quest'ultimo aveva già ratificato la decisione di Sens. Lo sfortunato dialettico accetterà la punizione impostagli ed entrerà come monaco nel monastero di Cluny, accolto da Pietro il Venerabile. Poco tempo dopo, la morte lo sorprenderà a Châlon-sur-Saône, dove il suo abate lo aveva inviato perché vi trovasse quiete<sup>3</sup>.

Abelardo non è soltanto la seconda figura nodale nella storia del pensiero scolastico dopo Anselmo di Canterbury; è, assai di più, la persona emblematica dell'era nuova che spunta con il XII secolo, «l'era dell'individualismo», come l'ha definita Baldwin<sup>4</sup>.

Assieme al suo più giovane allievo inglese, Giovanni di Salisbury<sup>5</sup>, Abelardo esprime l'epoca in cui l'istruzione si

---

Occidente: osservante rigoroso delle tradizioni, mistico pronto a sguainare la spada, in ogni momento, contro i nemici della fede, predicatore ardente della violenza delle armi contro i Maomettani (2a crociata), giunse, nell'ultimo periodo della sua vita, a governare sostanzialmente la Chiesa occidentale «dettando i propri ordini al papa, approvando la costituzione di ordini militari, sognando di fare dell'Occidente una cavalleria, una milizia di Cristo. Un grande inquisitore prima del tempo»: J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Milano 1995, p. 47. Cf., ugualmente, U. Knefelkamp, *Das Mittelalter. Geschichte und Überblick*, Ferdinand Schöningh, Paderbon 2003, p. 193, non solo sull'influenza che Bernardo esercitò su Corrado III, imperatore di Germania, affinché quest'ultimo prendesse la croce e intraprendesse una campagna militare contro gli infedeli, ma anche sui suoi rapporti con Enrico il Leone (Heinrich der Löwe), il quale, in ragione di un conflitto personale con Corrado, si rifiutò di partecipare all'impresa in questione, per farsi carico di una personale spedizione militare contro gli Slavi finalizzata alla conquista di nuovi territori, una ricerca che naturalmente Bernardo benedì, conferendole il carattere di crociata!

3. Cf. HDMPT, pp. 1-2.

4. Cf. J.W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300*, Lexington Mass. 1971, pp. 38s.

trasferisce dalle scuole dei monasteri remoti della campagna alle città popolate dell'Europa occidentale. Come protagonisti in tale nuovo scenario, che acquista pian piano connotati di autonomia accademica, emergono forti personalità assetate di riconoscimento e di rinomina cattedratica, che instancabilmente ricercano in lunghe peregrinazioni. Si tratta di virtuosi della dialettica, la "baronessa" della conoscenza (è ancora Baldwin a prestarci l'espressione), che ricordano qualcosa del movimento dei sofisti greci del V secolo a.C., di quei professionisti dell'arte della parola, iconoclasti ma altresì estremamente ambiziosi, che per primi trasformarono la conoscenza in mestiere lucrativo e l'intellettuale in polo di attrazione dei membri di una società che si stava autodeterminando di nuovo in termini di distinzione individuale.

## 2.2 *Insegnamento*

Abelardo fu un grande dialettico. Il suo *opus magnum* – *Sic et non* (*Sì e no*) – ne offre la dimostrazione inconfutabile<sup>6</sup>. In tale opera egli raffronta una serie di sentenze e asserzioni della sacra Scrittura e dei più antichi Padri della Chiesa apparentemente contraddittorie, con l'obiettivo non di minarne l'attendibilità, ma di mostrare chiaramente che la ragione umana può agire come mezzo di

5. Oltre che di Abelardo, Giovanni fu discepolo di Roberto di Melun, nonché di Guglielmo di Conches, Gilberto Porretano, Teodorico di Chartres. Tra le sue opere si distinguono il *Metalogicon* e il *Polycraticus*: la prima costituisce una strenua difesa delle "arti liberali", come venivano insegnate dai maestri di Giovanni, mentre la seconda rappresenta un trattato di teoria politica, in cui si tenta di combinare la filosofia politica antica con il pensiero patristico e le concezioni medievali in ordine all'organizzazione della società. Cf. HDMPT, pp. 162-163.

6. Per ciò che segue, cf. T. Lane, *A Concise History of Christian Thought*, p. 109.

riconciliazione di idee opposte e di abrogazione di antitesi apparenti; se si presenta la necessità di scegliere tra due o più asserzioni, è ancora la razionalità umana che ci permetterà di concordare con la tesi corretta. Il metodo in se stesso non era nuovo. Già i giuristi e i canonisti dell'Occidente si erano serviti di metodi filosofici per decidere, in caso di un conflitto tra testimonianze della tradizione giuridica ritenute autentiche, sulla norma da adottare. Abelardo viene ora ad applicare metodi analoghi nell'ambito della teologia, in un modo che contraddistingue il suo pensiero e la sua opera significativamente rispetto ad Agostino e ad Anselmo di Canterbury. Mentre questi ultimi muovevano dalla fede come punto di partenza della ricerca razionale, avendo quale obiettivo la comprensione (l'intellezione) delle verità della fede (*credo ut intelligam*), Abelardo rovescia qui i termini metodologici: al posto della fede pone come punto di partenza della propria investigazione il dubbio, per procedere, a partire da lì, alla ricerca e finalmente, attraverso la ricerca, pervenire alla verità. In tal modo, come annota T. Lane<sup>7</sup>, Abelardo mira alla comprensione della fede cristiana, per conoscere che cosa crede – un capovolgimento del metodo di Agostino e di Anselmo. La teologia diviene, così, da meditazione, scienza.

E tuttavia dovremo qui segnalare il fatto che, nella percezione ortodossa delle cose, la differenza tra il teologo liberale francese e i vescovi di Ippona e di Canterbury non è così grande come Lane la presenta, e in nessun caso incolmabile. Tanto Anselmo quanto, in maniera più specifica, Abelardo si basano, per teologare, su un terreno totalmente diverso da quello su cui si fonda l'esperienza dei santi divinizzati della Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica. In entrambi i casi abbiamo a che fare con due teologi pensatori, con due intellettuali, i quali trattano le verità della rivelazione come "oggetti" di

---

7. Ibid.

conoscenza e di comprensione, indipendentemente dalle loro differenze quanto alle motivazioni iniziali o alle disposizioni temperamentali. Anselmo, più “tradizionale”, vuole restare fedele, se non alla lettera, almeno allo spirito di Agostino; Abelardo, più “liberale”, vuole pensare affrancandosi dai prerequisiti della tradizione, con l’obiettivo di rafforzarne, alla fine, il prestigio. Per usare le parole di uno studioso autorevole: in Abelardo «oggetto della teologia sono... gli enunciati di fede formulati sulla base della “sacra pagina” (sacra Scrittura); suo scopo è la conferma razionale di tali enunciati, che in parte si caratterizza come *intelligentia*. Il metodo è quello abituale nelle scuole, ossia le *glosse*, i *commenti*, ma altresì la *teologia* sistematica, con la mobilitazione di tutti i mezzi razionali e filosofici disponibili», provenienti principalmente da Boezio (VI sec.) e da Aristotele<sup>8</sup>.

Non bisogna, del resto, dimenticare che Abelardo rappresenta, almeno in parte, lo spirito del razionalismo umanistico della celebre scuola di Chartres, che – imprimendosi nella nuova tendenza all’osservazione empirica della natura ma anche nel moto opposto del pensiero razionale – porta al centro dell’attrattiva degli intellettuali lo studio del mondo naturale e delle sue leggi, l’interpretazione, con queste concordi, delle Scritture, ma altresì il vivo interesse per l’uomo<sup>9</sup>. Al di là di ciò, Anselmo e Abelardo fanno teologia in maniera speculativa; persino quanto interpretano la teologia come frutto di una riflessione o di una meditazione, non smettono di essere vincolati dai dettami di una tradizione sostanzialmente estranea ai presupposti spirituali – nello Spirito santo – del «teologare alla maniera dei pescatori» della tradizione apostolica e patristica della Chiesa una. È loro essenzialmente ignoto il *piscatorie et non aristotelice*<sup>10</sup>

8. U.G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, pp. 84-85.

9. Cf. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, pp. 51ss.

10. *Halieutikôs* e non *aristotelikôs*: cf. Gregorio il Teologo, *Orazione* 23, 12, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 575 [NdT].

dei Padri teopti e teofori, perché sono in fin dei conti digiuni di quell'esperienza carismatica che rende idonei, nella storia dell'antico e del nuovo Israele, profeti, apostoli, dottori e padri a insegnare, «piuttosto, sulla base della visione e della contemplazione (*ek tês horáseôs mǎllon kai tês theôrias*)» (Simeone il Nuovo Teologo)<sup>11</sup>.

In un tal caso, non sorprende il fatto che sia Anselmo sia Abelardo siano passati alla storia del pensiero teologico occidentale nel modo in cui passano alla storia della filosofia o delle idee i grandi pensatori: come propugnatori originali di nuove teorie, che hanno esercitato un influsso più o meno grande sui posteri. Questa asserzione si illumina in maniera più piena se consideriamo la modalità in cui i due nostri teologi hanno trattato la dottrina della redenzione (*redemptio*).

Entrambi non si accontentavano del più antico (del pari antitradizionale) insegnamento, secondo il quale satana ha assunto da Dio stesso – e ha giocato – un ruolo specifico nell'economia divina. A motivo della trasgressione di Adamo, satana ha acquisito diritti sugli uomini, essendo stato incaricato, in qualche modo, da Dio di punire i trasgressori. Quando satana, però, indotto in errore, provò a porre sotto il proprio potere – il potere della morte – lo stesso Cristo Diouomo, il quale non sottostava, in quanto esente da ogni peccato, al castigo degli uomini, oltrepassò la potestà che scaturiva dai suoi diritti sui peccatori. Dio, allora, giustamente gli tolse tali diritti e così riscattò, grazie alla morte del Figlio suo, il genere umano dal dominio della morte<sup>12</sup>. Abbiamo visto

11. Cf. *Trattati etici*, V, SC 129, p. 97: «Considera il fatto che tutte le nostre parole non riguardano realtà insussistenti od oscure, ma realtà già accadute o che dovranno accadere, e che tutta l'esposizione che le concerne è fatta, *piuttosto, sulla base della loro visione e della loro contemplazione*» [NdT].

12. Cf. N. Micklem, *The Doctrine of our Redemption*, Eyre & Spottiswoode, London 1943, pp. 63-66; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Librairie Victor Lecoffre, Paris

che Anselmo fu un innovatore, nell'argomento in questione, introducendo la teoria della soddisfazione della giustizia divina attraverso la morte in croce – e soltanto attraverso di essa – di Gesù, il cui merito fu infinito e dunque capace – esso solo – di controbilanciare l'offesa inferta all'onore infinito di Dio Padre, conseguenza della trasgressione di Adamo.

Abelardo, dall'altro lato, è accreditato per un'altra teoria sulla redenzione, che potremmo chiamare "morale". Benché talora egli parli della morte di Cristo in termini di pena, il nucleo delle sue affermazioni è riassunto come segue da lui stesso:

«... siamo stati giustificati nel sangue di Cristo e riconciliati con Dio...; in forza di questa singolare grazia che ci è stata offerta... egli ci ha ancor più legati a se stesso tramite l'amore, affinché, infiammati da un beneficio così grande della grazia divina, la vera carità nulla temesse ormai di soffrire a motivo di lui»<sup>13</sup>.

Per Abelardo, la giustizia di Dio è l'amore di lui, che nasce in noi per l'effetto psicologico dell'amore di Cristo nella nostra esistenza. Benché Abelardo talvolta comprenda questo amore anche come effuso in noi dallo Spirito santo, ciononostante a occupare un posto centrale nel suo insegnamento sulla redenzione in Cristo è l'idea dell'influenza affettiva dell'amore di Cristo nell'uomo.

1905. Cf., anche, G. O'Collins, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 203, il quale, però, equipara la correlativa dottrina di alcuni Padri orientali a quella di Agostino, trascurando i loro differenti presupposti. 13. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II (3, 26), PL 178, 836 (la citazione completa: «Nobis autem uidetur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam uerbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrixit, ut tanto diuinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum uera reformidet caritas»).

Qui occorre, tuttavia, prestare attenzione. In ragione della particolare concezione morale della nozione di peccato e di virtù, che Abelardo abbracciava e che *infra* analizzeremo, il merito (*meritum*) di Cristo, grazie a cui veniamo giustificati da Dio, non risiede nella sua morte sulla croce, in se stessa, ma nell'amore di Cristo, in quella pienezza del suo amore verso Dio Padre che ha trovato semplicemente la propria manifestazione mediante il suo sacrificio. Il merito di Cristo, cioè, sta nella sua intenzione interna e non in opere esterne (*in voluntate, non in operibus*). È evidente che in Abelardo la morte redentrice del Salvatore è svuotata di un qualunque contenuto soteriologico<sup>14</sup>. Inoltre, all'elemento affettivo Abelardo aggiunge quello morale e didattico: i beni del merito di Cristo sono trasmessi agli uomini grazie alla preghiera di Cristo per loro, come pure grazie all'esempio della sua vita e del suo insegnamento. Siamo stati di conseguenza redenti mediante Cristo a causa del fatto che egli morì una sola volta per noi, prega più volte per noi e di continuo ci ammaestra (*pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem*)<sup>15</sup>.

È chiaro che, nell'ottica di Abelardo, Dio ci ha redenti per mezzo della morte del Figlio suo perché ci ha offerto un esempio di amore, un esempio unico di sommo amore, ma comunque un esempio, che risveglia in noi, come risposta, l'amore per lui<sup>16</sup>. Bernardo di Chiaravalle, che già abbiamo incontrato, eserciterà una critica spietata nei riguardi della teoria della redenzione di Abelardo. Tre elementi costituiscono la nostra salvezza, obietterà ad Abelardo Bernardo: la forma dell'umiltà, in cui Dio

14. Cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3: *Die Dogmenbildung des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, p. 240.

15. Cf. *Ibid.*, p. 241 (*Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II [5, 9], PL 178, 861): «PER IPSUM, scilicet Christum pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem»).

16. Cf. T. Lane, *A Concise History of Christian Thought*, p. 110.

«svuotò se stesso» (Fil 2, 7), la misura dell'amore, che si estende sino alla morte e, anzi, alla morte di croce, e il mistero della redenzione, per il quale egli ha sostenuto la morte. Umiltà ed amore erano senz'altro necessari, come pure l'esempio di Cristo, assolutamente essenziale; tuttavia, nessuno di questi elementi possiede un qualche fondamento né la minima sussistenza nel caso in cui non esista redenzione. La salvezza deve essere qualcosa di più di umiltà e di amore. Ciò che Cristo ha compiuto sulla croce, sia che lo chiamiamo riconciliazione, sia che lo chiamiamo remissione dei peccati o redenzione, è stato realizzato con il santissimo suo sangue e non anzitutto con il suo parlare<sup>17</sup>.

Il fatto che la teoria di Abelardo dovesse affascinare teologi occidentali specialmente nel corso del XX secolo non stupisce; come, del pari, non stupisce che, nel quadro della teoria abelardiana, tutta la divina economia venga invalidata, giacché l'attenzione si focalizza sull'esperienza di un evento soggettivo; da tale punto di vista, l'efficacia di questo modello morale permane persino

---

17. Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3, p. 130. Sia detto di passaggio: ciò che misconosce qui Bernardo, e a maggior ragione Abelardo, è il fatto che l'amore di Dio non può essere distinto dal mistero della croce di Cristo. È sulla croce dell'«agnello immolato prima della fondazione del mondo» (cf. Ap 13, 8) che si manifesta la giustizia e l'amore di Dio come potenza increata che richiama dalla morte «colui che alla morte era stato condannato dal peccato», vivifica ciò che è corruttibile, abolisce la «maledizione» del peccato e apre le porte del regno a chi un tempo era stato esiliato dal paradiso. Cf. Rom 5, 8-9: «Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati...»; 2Cor 5, 14: «L'amore del Cristo non ci lascia scampo, al pensiero che uno è morto per tutti...»; Col 1, 13-14: «È lui (Dio) che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore, per mezzo del quale abbiamo la redenzione...»; 1Gv 4, 9-10: «In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati».

indipendentemente dalla storicità della passione e della risurrezione di Cristo<sup>18</sup>.

Dobbiamo qui registrare, nella forma di una breve digressione, il fatto che la teoria “morale” della redenzione risultò in Russia, verso la fine del XIX secolo, particolarmente attraente, in specie tra quei teologi ortodossi che esercitarono una giusta critica alla concezione anselmiana della “soddisfazione” della divina giustizia. Caratteristico si rivelò il caso del metropolita russo Antonij Chrapovickij, il quale contestò la base biblica e patristica della teoria anselmiana, ma adottò un’interpretazione “morale” della redenzione in Cristo, in una forma che sfiorava i limiti dell’eresia. Secondo Chrapovickij, i dolori fisici e la morte di Cristo erano dati necessari prima di qualunque altro, perché i fedeli potessero prendere coscienza della profondità della sofferenza spirituale. La redenzione, in tal modo, consiste nella nascita dell’amore compaziente, e il momento culminante in cui si compì la nostra redenzione fu l’agonia del Getsemani: la croce non è nulla di più di una rappresentazione figurativa del mistero realizzatosi al Getsemani<sup>19</sup>.

È opportuno qui segnalare come la teoria “morale” di Abelardo sulla redenzione rifletta con coerenza le sue concezioni etiche e antropologiche, le quali, al pari di quelle gnoseologiche, presentano forti tracce di influssi stoici<sup>20</sup>. Illuminante, al riguardo, è il modo in cui Abelardo comprende il peccato: il nostro maestro è più interessato alla disposizione interiore del soggetto agente che alla forma esteriore della sua azione o ai suoi effetti (*non enim quae fiunt, sed quo animo fiunt pensat*

18. Cf. N. Micklem, *The Doctrine of our Redemption*, p. 101.

19. Cf. O. Davidenkov, *Teologia dogmatica: lezioni*, parte 1 e 2, Mosca 1997 [in russo]. Cf. anche P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, Paris 2011, p. 124 (tr. it.: *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972).

20. Cf. J. Sellars, *Stoicism* (Ancient Philosophies), University of California Press, Berkeley 2006, pp. 139.182.

*Deus*)<sup>21</sup>. Come segnala Marenbon (*The Philosophy of Peter Abelard*), Abelardo, a iniziare dalla seconda decade del XII secolo, presenta spesso l'antitesi tra le opere (*opera*) e l'intenzione interiore (*intentio*). Per fare un esempio – ci basiamo su Marenbon –, nel suo libro *Theologia christiana* egli annota che la qualità delle azioni dovrà interamente essere attinta dalla radice dell'intenzione (*radix intentionis*)<sup>22</sup>.

Qui, tuttavia, dobbiamo stare attenti a non identificare l'intenzione con la volontà. Come osserva William E. Mann, per Abelardo la medesima azione può essere non voluta e tuttavia intenzionale. Un'azione intenzionale non ha bisogno di essere accompagnata da un forte desiderio. Abelardo usa i verbi *volo* e *nolo* (*voglio* e *non voglio*) solo ed esclusivamente per significare il desiderio, non però l'intenzione. Certo, in condizioni normali ciò che il soggetto agente fa con intenzione è ciò che più vuol fare. Le condizioni, tuttavia, non sono tutte normali o ideali. Vi è, di conseguenza, la possibilità che uno faccia qualcosa intenzionalmente ma non con la sua volontà. Mann chiarisce la questione con un esempio: se di notte, girato l'angolo, ci troviamo davanti un tipo che, protendendo la rivoltella, ci rivolge le ben note parole: "O i soldi o la vita", è eminentemente probabile il fatto che gli consegneremo il portafoglio. Lo faremo intenzionalmente, ma non volontariamente. Non vi è, in realtà, volontà o desiderio di cedere il denaro; la sua consegna al furfante è più qualcosa che tolleriamo, al fine di ottenere qualcosa che desideriamo, cioè salvare la nostra vita minacciata. La nostra azione, pertanto, è non voluta (è fatta contro voglia), e tuttavia è volontaria e intenzionale (volonta-

21. Cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3: *Die Dogmenbildung des Mittelalters*, p. 238 («Dio guarda non alle azioni che si fanno, ma allo spirito con cui si fanno»: *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, III, PL 178, 644).

22. *Theologia christiana*, V: «Cum itaque tota qualitas operum secundum intentionis radicem accipienda sit...» [NdT].

ria nel senso che non è stata compiuta per una necessità inevitabile, visto che, in fin dei conti, avremmo potuto rifiutare la consegna dei soldi, prescindendo dalle possibili conseguenze)<sup>23</sup>.

Abelardo, dunque, sfrutta questa distinzione fra intenzione e desiderio-volontà per fondare la propria concezione del peccato. Il peccato non è collocato né nella volontà né in una qualche azione, ma unicamente nell'intenzione. Se mutiamo l'esempio sopra riportato, capiamo meglio il problema: uno schiavo è messo, in un angolo, alle strette dal suo padrone, il quale lo odia e si appresta ad ucciderlo; lo schiavo, comprendendo l'estremo pericolo, reagisce e, anticipando il padrone, lo ammazza. Abelardo concorda con Agostino (che aveva trattato specificatamente l'esempio<sup>24</sup>) sul fatto che lo schiavo ha agito in modo sbagliato. Agostino, tuttavia, localizza il problema nel desiderio: si tratta di un desiderio immoderato ovvero disordinato, che è sproporzionato, cioè, rispetto al valore dell'oggetto desiderato. Il desiderio dello schiavo è problematico, perché lo porta a sopravvalutare la sua propria vita. Il desiderio di garantirsi la vita, senza timore di perderla, ad ogni costo, significa l'incapacità di valutare il fatto che, talora, questo costo è assai rilevante. Abelardo qui dissente. Il desiderio dello schiavo di mantenersi in vita non presenta nulla di male. Il fatto che alla fine uccida il padrone non significa che questo fosse il suo desiderio: uccide senza averlo voluto. Dove dunque situare il male dell'azione dello schiavo, se non lo si situa nel suo desiderio? Abelardo risponde: nell'intenzione! Di conseguenza, tanto lo schiavo quanto colui che è stato vittima della rapina hanno fatto qualcosa intenzionalmente, sì, ma non con la loro volontà; lo schiavo, tutta-

23. Il nucleo del pensiero è aristotelico: «Il volontario è quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui attua l'azione» (*Etica Nicomachea*, III, 1111a, 22-24, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1963, p. 115).

24. Cf. il libro I del *De libero arbitrio* [NDT].

via, ha fatto qualcosa di colpevole, l'altro no. Conclusione: il peccato va localizzato nell'intenzione<sup>25</sup>.

Abelardo, così, scriverà nelle *Sententiae* che Dio non si interessa di azioni, le quali, in se stesse, sono indifferenti, ma esige purezza di intenzioni<sup>26</sup>. Si tratta di una concezione manifestamente forgiatasi sotto l'influenza dell'idea stoica circa la necessità del sapiente di plasmare la propria disposizione interiore, spirituale, in piena armonia con la legge naturale che regola il mondo. Muovendo dalle premesse del suo pensiero etico e antropologico, Abelardo vede gli effetti della morte del Signore sulla croce anzitutto sul piano della vita spirituale soggettiva: l'esempio altissimo di rinnegamento di sé che Cristo ha dato risveglia la disposizione amorosa nell'intimo dei fedeli<sup>27</sup>.

È tuttavia nella dottrina trinitaria che Abelardo dimostra il proprio valore come teologo dialettico. Se la tradizione agostiniana – la quale, *grosso modo*, risulterà dominante, grazie ai teologi carolingi, ad Anselmo di Canterbury e a Riccardo di San Vittore, nel pensiero teologico occidentale – ha posto a base dell'insegnamento su Dio la presunta raffigurazione della Trinità santa nella trinitarietà

25. Cf. W.E. Mann, «Ethics», in J.E. Brower-K. Guilfooy (a cura), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 282-285.

26. Cf. J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 251-252 («opera, quae in se indifferentia sunt, non curat, sed puritatem intentionis exigit»; cf. anche *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, PL 178, 1676: «Non enim actiones, vel bonae vel malae, nisi secundum intentionis radicem iudicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt» – «Infatti le azioni non sono giudicate buone o malvagie se non secondo la radice dell'intenzione, ma in sé sono tutte indifferenti»).

27. Sulla nozione di *intentio*, sulla sua preistoria filosofica e sul suo ruolo nel pensiero di Abelardo e degli Scolastici successivi, cf. lo studio di O.E. Dushin, *Confessione e coscienza nella cultura occidentale europea*, San Pietroburgo 2005, pp. 81ss. [in russo].

dell'anima umana (*mens, verbum, spiritus*), creando, da lì in poi, una psicoteologia, nel cui quadro le tre ipostasi divine, le tre divine persone, sono interpretate come relazioni dell'unica essenza divina con se stessa, Abelardo, allora, rappresenta un approccio, per così dire, linguistico-semasiologico alla questione. Ma vediamo più da vicino le caratteristiche fondamentali della sua dottrina trinitaria.

Non saremmo anzitutto corretti, se staccassimo completamente la triadologia di Abelardo dalla tradizione agostiniana. In questo punto ha assolutamente ragione R. Seeberg<sup>28</sup>, il quale sottolinea che Abelardo parte dai presupposti teologici del vescovo di Ippona. Così, per Abelardo, Dio è l'essenza assoluta, semplice per eccellenza, che assolutamente si identifica con se stessa. Qui è opportuno registrare, da parte nostra, l'evidenziarsi della differenza, ripetutamente segnalata sia da studiosi ortodossi sia da studiosi eterodossi<sup>29</sup>, tra la concezione orientale ortodossa di Dio e quella dell'Occidente franco. Quest'ultima muove quasi esclusivamente dall'essenza una e indivisibile per spiegare come l'essenza divina sussista, in se stessa, in tre ipostasi; la tradizione teologica orientale, al contrario, considera l'unità divina partendo dalla persona-ipostasi di Dio Padre, l'unica «divinità fontale» secondo gli scritti areopagitici<sup>30</sup>, che genera il Figlio

28. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2: *Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, pp. 173ss.

29. Cf., ad esempio, J. Werbick, «Trinitätslehre», in T. Schneider (a cura), *Handbuch der Dogmatik*, vol. 2, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995, p. 500 (tr. it.: *Nuovo corso di dogmatica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1995) e, soprattutto, K. Rahner, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998, p. 26: «Prima di tutto [nella concezione trinitaria occidentale-agostiniana] ci si occupa complessivamente del Dio uno e della sua unica essenza e solamente in un secondo tempo lo si struttura come tripersonale».

30. «Abbiamo appreso dalle sacre Parole che il Padre è la divinità fontale (*pêgata theótês*), e che Gesù e lo Spirito, se così si deve dire, sono germogli divini della divinità generatrice di divinità (*tês theogónou*)

e fa procedere lo Spirito comunicando coeternamente ad essi l'unica e indivisibile essenza divina.

Tornando ad Abelardo, osserviamo che l'approccio "essenzialistico" della tradizione occidentale è in lui dominante, nella misura in cui egli prende le mosse dalla concezione di Dio come essenza assoluta. Nel suo pensiero, inoltre, l'assoluta essenza si lega con il sommo bene (*summum bonum*): l'essenza divina deve essere *perfectio summi boni*; e precisamente la Trinità santa non è nient'altro che un modo per esprimere questa verità, perché ci insegna a riconoscere Dio come potenza, sapienza e amore (*potentia, sapientia, caritas*). In questo punto Abelardo si discosta dallo stesso Agostino, dato che introduce l'uso di termini che denotano proprietà naturali, comuni alla divina natura (quali sono la potenza, la sapienza e l'amore), per distinguere le tre persone divine. Non c'è neanche bisogno di dire che alla base del suo pensiero sottostà la confusione tra proprietà naturali ed ipostatiche. Quando, dunque, egli scrive: «*Tale est ergo deum esse tres personas..., ac si dicamus divinam substantiam esse potentem, sapientem, benignam, immo etiam esse ipsam potentiam, ipsam sapientiam, ipsam benignitatem*»<sup>31</sup>, non tradisce se non il suo imbarazzo dinanzi al problema razionale di conciliare la trinitarietà con l'unità e unicità del Dio dei cristiani.

In conclusione potremmo dire che Abelardo, nella veste di pensatore del Medioevo occidentale che fa teologia – un pensatore che pone a fondamento dei suoi ragionamenti su Dio la comprensione filosofica di lui come essenza assoluta, somma e semplice –, tende pressoché

---

*theótêtos*)»: Dionigi Areopagita, *I nomi divini*, II, 7 (cf. Id., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso-E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, p. 276) [NdT].

31. «Affermare che Dio è tre persone... è come dire che la divina sostanza è potente, sapiente e buona, anzi che è la stessa potenza, sapienza e bontà»: *Teologia del sommo bene* (testo latino a fronte), I, 2, a cura di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996, p. 49 [NdT].

fisiologicamente a sacrificare la distinzione delle ipostasi divine in vista dell'obiettivo di preservare la semplicità singolare di Dio. Per quanto Seeberg sottolinei con forza il carattere del tutto "ortodosso" della dottrina trinitaria del maestro di Le Pallet<sup>32</sup>, una tale affermazione difficilmente, tuttavia, può considerarsi fondata. E ciò perché Abelardo non pare "tradurre" semplicemente nel suo proprio idioletto la triadologia agostiniana. Esaminiamo il tema più da vicino. Egli sostiene che da Dio Padre, come dalla potenza (*potentia*) per eccellenza, scaturisce la sapienza (il Figlio) e dai due (*ab utroque*) lo Spirito santo come amore. Fin qui i confini dell'influsso agostiniano non sono stati superati. Abelardo, però, sembra fare un salto pericoloso ulteriore, quando interpreta i nomi attribuiti alle tre persone divine – potenza, sapienza e amore – come termini sinonimicamente predicati dell'unica essenza divina<sup>33</sup>.

Ciò significa, in concreto, che ci è possibile professare la trinitarietà di Dio senza che questo danneggi l'assoluta singolarità e semplicità dell'essenza divina, se intendiamo i nomi significanti le tre divine persone – potenza, sapienza, amore – come sinonimi (nel significato filosofico-logico del termine), come nomi, cioè, che differiscono, sì, secondo la loro definizione, ma che vengono attribuiti ad un unico e indiviso soggetto. L'esempio che chiarisce tale idea è tolto dalla logica filosofica: si tratta dei termini "uomo" e "animale", i quali differiscono nella definizione, dato che l'uomo è definito come "animale razionale mortale", mentre "animale" può essere un predicato attribuito anche ad organismi viventi non razionali. Ciononostante, entrambi i termini possono essere ascritti, ovviamente, a qualunque essere umano partico-

32. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2: *Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*, p. 175.

33. Cf. L.O. Nielsen, «Peter Abelard and Gilbert of Poitiers», in G.R. Evans, *The Medieval Theologians*, pp. 110ss.; J. Jolivet, *La Théologie d'Abélard*, Cerf, Paris 1997, pp. 39ss.

lare, senza pretendere che quest'essere differisca da se stesso sia per numero sia per essenza. In tal modo, un soggetto come Socrate può correttamente essere chiamato sia "animale" sia "uomo", senza cessare di essere uno e il medesimo. Abelardo trasferisce questo ragionamento alla riflessione che egli fa su Dio: i termini "potenza", "sapienza" e "amore" differiscono quanto alla loro definizione; ciò malgrado, attribuiti a Dio, non pregiudicano la singolarità e semplicità della sua essenza. La potenza può essere compresa come concetto di genere, mentre la sapienza come concetto di specie (quindi hanno una diversa definizione), perché la potenza da sola non è sapienza, mentre la sapienza è una specie di potenza. Il Figlio, così, nasce dal Padre nel modo in cui la sapienza proviene dalla potenza; ancora: lo Spirito santo procede dal Padre e dal Figlio come l'eterno amore divino che proviene dall'interazione della potenza e della sapienza.

Il modo in cui Abelardo considera l'unità e la trinitarietà di Dio è direttamente correlato alla posizione che tale pensatore ha adottato nel problema degli *universalia*. Per i limiti di questa trattazione risulta superfluo un ampio riferimento alla questione<sup>34</sup>. È tuttavia opportuno ricordare che, in antitesi rispetto al (supposto) puro nominalismo di Roscellino di Compiègne e al realismo un po' rozzo di Guglielmo di Champeaux, il nostro autore aderì a una visione piuttosto concettualistica, i cui influssi stoici sono evidenti. Conformemente ad essa, i concetti universali non sono naturalmente parole prive di contenuto, che si perdono con i movimenti vibratorii dell'aria provocati dalla loro pronuncia; né costituiscono un'entità reale sussistente al di fuori del soggetto conoscente. In quest'ultimo caso dovremmo intenderli come concrete realtà particolari, con la conseguenza di un'ine-

---

34. Specificatamente in ordine al problema degli *universalia* in Abelardo, cf., al di là del volume citato di Copleston, l'estesa analisi di J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, pp. 174-201, dove si può reperire anche una più datata bibliografia.

vitabile impasse filosofica, visto che nessuna cosa che sia particolare può essere predicata di molti, come in maniera evidente avviene nel caso degli universali. Abelardo propone di situare gli “universali” nell’intelletto umano e di interpretarli come realtà di un altro ordine: non sono concrete entità reali, ma “concetti” con i quali la nostra mente classifica le cose del mondo. Più specificatamente: l’oggetto di un pensiero è una cosa, quando tale cosa è realmente presente; diversamente, quest’oggetto è una “similitudine mentale” (“forma” o “immagine”). Quando, ad esempio, sento la parola “Socrate”, si presenta alla mia mente una similitudine della precisa persona di Socrate. Quando odo, però, la parola “uomo”, allora balza nella mia mente una rappresentazione che è comune a tutti gli uomini, non peculiare, tuttavia, a qualcuno di essi in particolare («*Unde cum audio “homo”, quoddam instar in animo surgit quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum audio “Socrates”, formam quaedam in animo surgit quae certae personae similitudinem exprimit*»)<sup>35</sup>.

Questi concetti comuni (*formae conceptae*) costituiscono l’oggetto dei pensieri suscitati dalle parole generali (ad esempio “uomo”). I termini generali che utilizziamo designano concetti di tale specie. Sono proprio questi ultimi che ci consentono di parlare delle cose e di servirci delle parole come portatrici di senso<sup>36</sup>.

In una fase successiva di sviluppo della sua filosofia, Abelardo abbandonerà l’idea che i concetti siano oggetti dei pensieri; li interpreterà ora come “tramiti” che la

35. Cf. J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 185 («Per cui, quando sento la parola “uomo”, nell’animo sorge qualcosa al posto di questa realtà, che si presenta in maniera tale da poter essere riferito ai singoli uomini come comune a tutti e proprio di nessuno. Quando invece sento “Socrate”, sorge nell’animo una qualche forma che esprime similitudine a una persona determinata»: *Glossae super Porphyrium*).

36. Cf. A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia medievale*, Einaudi, Torino 2012, pp. 136-137.

mente usa nel processo del pensiero. Le parole, dirà adesso Abelardo, non sono ideate per parlare dei concetti che sono nella nostra mente, ma per comunicare la nostra conoscenza della natura delle cose. Le parole senz'altro producono, effettivamente, nella mente di chi le ascolta una similitudine mentale (un concetto); questa, tuttavia, costituisce il mezzo attraverso cui chi parla consegue il suo scopo, comunicare, cioè, il proprio pensiero. Infine, Abelardo sembra trattare anche l'idea di "similitudine mentale" come un ostacolo nel processo di comprensione della natura delle cose. Ricorrerà, così, all'idea di astrazione: i termini generali funzionano come strumenti designativi grazie a pensieri il cui contenuto proviene dal processo di astrazione.

L'ultimo Abelardo approderà, alla fine, alla seguente concezione: i termini generali relativi a sostanze ("uomo", "cavallo", "bue") designano uno status, una condizione per cui qualcosa è questa specie di cosa. Ogni essere esistente è un essere particolare<sup>37</sup>. Un esempio: Socrate, Platone, Mozart e Skalkottas<sup>38</sup> costituiscono esseri individuali particolari; ciononostante convergono nella generalità in virtù di "un qualche aspetto", non però in virtù di "una qualche realtà (singolare)" (*ex aliquo*, non *ex aliqua re*)<sup>39</sup>. Questo "aspetto" sta proprio nel fatto che sono uomini. Se ci basiamo sull'analisi di Marenbon, l'ultimo Abelardo sostiene che, nel caso dei termini generali di sostanze, non c'è bisogno, in linea di principio, che

37. Cf. *Logica ingredientibus Isag.*, 18, 10; Kl. Jacobi, «Philosophy of Language», in *The Cambridge Companion to Abelard*, p. 135.

38. Nikos Skalkottas (1904-1949) è stato uno dei massimi compositori greci (nonché violinista) del XX secolo [NdT].

39. «Dicendum est igitur, quod omnes res discretæ sunt oppositæ numero, ut Socrates et Plato. Eadem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines. Neque tamen ex socratitate vel platonitate neque ex aliqua re qua inter se participant, eos convenire dico et tamen ex aliquo convenire, idest aliquam convenientiam habere, ex eo scilicet, quod sunt homines» (*Logica «Nostrorum petitioni sociorum»*) [NdT].

i concetti (ovvero i contenuti del pensiero) che essi designano si fondino su una chiara conoscenza di uno *status*, benché siano sempre legati a uno *status* attraverso un «collegamento intenzionale aperto» (*an open intentional connection*). Se, ad esempio, la parola “cavallo” viene usata per i cavalli, allora la parola racchiude, dal momento in cui è stata per la prima volta ideata, lo scopo di essere adoperata in maniera conforme alle proprietà di un cavallo, qualunque esse siano, persino se il suo ideatore iniziale non aveva chiara o piena conoscenza di esse (è precisamente questo che Marenbon chiama «elemento o collegamento intenzionale aperto»; sebbene egli non lo indichi, se questa interpretazione di Abelardo è corretta, lo sfortunato nostro dialettico preannuncia, allora, la moderna teoria causale del riferimento introdotta, nel XX secolo, da S. Kripke e da H. Putnam)<sup>40</sup>.

Riassumendo l'analisi un tantino complessa: nella teoria primigenia gli “universali” designano concetti; nell'ultima, gli “universali” designano contenuti di pensiero dedotti con un processo di astrazione. Nel caso in cui abbiamo a che fare con forme soggette direttamente alla nostra percezione sensoriale, non sussiste alcun vuoto tra il concetto (ovvero il contenuto del pensiero) e la natura reale della forma. Tutti, ad esempio, sappiamo che cos'è la *bianchezza*, e su tale conoscenza si fonda il concetto comune di “bianchezza” che il termine generale “bianco” designa nella proposizione: “Socrate è bianco”. Nel caso, tuttavia, di forme non soggette ai nostri sensi, la correlativa conoscenza proviene soltanto dai loro effetti, sui quali su basa il concetto (ovvero il contenuto del pensiero). Esempio: non sappiamo cos'è la *bianchezza* in se stessa, ne abbiamo però un'idea che si è formata a partire dai suoi effetti<sup>41</sup>.

40. Cf. J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 195.

41. Cf. *Ibid.*, pp. 186-190. Qui ricordiamo il kantiano *Ding an sich* (la cosa in sé) che non costituisce, visto che sfugge al piano dell'esperienza sensoriale, oggetto della nostra conoscenza.

Rimane inoppugnabile il fatto che Abelardo si rifiuta di riconoscere ai termini generali, agli “universali”, la valenza metafisica assegnata loro dai realisti: egli rigetta, in altre parole, la concezione secondo cui ai concetti generali corrispondono reali entità. Nella questione della validità epistemologica del nostro pensiero e della nostra parola in ordine alle cose e al mondo, Abelardo accantona la spiegazione realista del platonico *Parmenide* a vantaggio del “concettualismo” stoico.

Muovendosi su questo piano gnoseologico e semasiologico, Abelardo comprende i predicati conferiti a Dio non come significanti cose particolari, ma come quegli stati che ci consentono di attribuire i nomi divini al Dio uno senza che ciò intacchi minimamente la singolarità e unicità divina. Il concetto universale di genere *potentia*, ma altresì il concetto universale di specie *sapientia* non designano realtà separate particolari; sono nozioni, ossia stati reali della nostra mente che ci permettono di parlare della trinitarietà di Dio presupponendone e nel contempo preservandone l'unicità e la semplicità. Questi concetti, poiché differiscono solo nella definizione, possono benissimo essere applicati al caso di un soggetto semplice ed unico.

È chiaro che Abelardo ha scelto di risolvere il problema dell'unità e delle distinzioni in Dio utilizzando gli strumenti della logica filosofica: predicando di Dio nomi che differiscono unicamente nella loro definizione, cioè nomi correlati tra loro come il genere alla specie, egli manteneva sì l'unità del soggetto, mandava all'aria tuttavia, dalle fondamenta, l'insegnamento ecclesiale sulle tre ipostasi divine, visto che restringeva sostanzialmente la loro differenza a un piano semasiologico e, più concretamente, all'ambito della predicazione sinonimica. Non sorprende il fatto che, in definitiva, egli confonda la Trinità eterna o teologica con quella economica, intendendo la processione – quanto all'esistenza – dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio (ovvero dell'amore dalla potenza e dalla sapienza) come

indicazione del rapporto, basato sulla bontà divina, di Dio con la creazione. Scrive: «Procedere, in relazione a Dio, significa estendersi verso le creature per una disposizione dell'amore»<sup>42</sup>. La processione dello Spirito santo in Abelardo si identifica con l'amore reciproco tra Padre e Figlio, e tale amore è di per se stesso rivolto alla creazione<sup>43</sup>. La confusione fra Trinità eterna ed economica è qui qualcosa di fin troppo evidente. Il fatto che, per sostenere questa sua tesi, sia ricorso alla dottrina dell'anima del mondo, come essa è descritta nel *Timeo* di Platone, non stupisce affatto. L'interesse per il *Timeo*, questa enciclopedia della cosmologia platonica, non rappresenta una prerogativa di Abelardo; l'occuparsi di esso, come pure della *Storia naturale* di Plinio, si iscrive nel più vasto interesse per la filosofia della natura che si è sviluppato nel XII secolo nelle scuole della Francia: la narrazione veterotestamentaria dei sei giorni della creazione poteva ora benissimo essere spiegata nell'ottica della filosofia platonica – d'altronde, già Agostino aveva mostrato la concordanza tra i due testi, mentre Boezio, poco tempo dopo, tendeva a condividere una tale opinione<sup>44</sup> –.

Alla luce di quanto sopra si è riportato, non sorprende che l'aiuto offerto ad Abelardo dalle distinzioni logico-filosofiche di genere e di specie, come altresì il modo della predicazione sinonimica di queste ultime in riferimento a un soggetto unico, al fine di spiegare il mistero del Dio trinitario (che la comunità ecclesiale accoglie con la fede e palpa con l'esperienza, nell'atmosfera pneumatica del corpo misterico<sup>45</sup> di Cristo), lo abbia condotto, in

42. *Theologia Summi Boni*, III, 88 (cf. Abelardo, *Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996, p. 253).

43. Cf. J. Jolivet, *La Théologie d'Abélard*, p. 47.

44. Cf. J. Fried, *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, Verlag C. H. Beck, München 2008, p. 356.

45. Il termine *mystikós* è stato da noi reso, nella presente opera, o con l'aggettivo *misterico* o con la locuzione latina *in mysterio*. Cf. l'annotazione di T. Federici (*"Resuscitò Cristo!"*. *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, Eparchia di Piana degli Albanesi,

modo naturale, a proclamare la superiorità dei filosofi rispetto ai profeti dell'Antico Testamento. Pochi secoli dopo, in Oriente, Barlaam il Calabro sosterrà una concezione sostanzialmente simile, nella sua controversia con san Gregorio Palamas, in riferimento alla natura della luce taborica.

### 2.3 Testi

#### a) *Theologia summi boni*, III, 35-36

(Nel breve frammento che segue, tratto dall'opera triadologica più importante di Abelardo, sono brevemente esposte due tesi basilari della semasiologia e della filosofia del linguaggio del nostro autore: seguendo l'idea degli antichi grammatici, il maestro di Le Pallet adotta la teoria "convenzionale" del linguaggio, secondo la quale le parole e i termini di cui si serve una comunità umana sono prodotto di una convenzione o di un accordo, e non emanazione di una supposta affinità naturale delle parole con le cose [cf. tuttavia, anche *Logica ingredientibus Cat.*, 112, 33-36]. Il problema dell'origine del linguaggio è stato discusso, com'è noto, con un procedimento dubitativo nel *Cratilo* di Platone, ha giocato un ruolo importante nella teoria linguistica stoica, ha occupato anche i Padri della Chiesa, soprattutto i Cappadoci nella loro disputa con Eunomio. Il secondo frammento concerne il significato delle parole: Abelardo pensa che ciò che le parole designano siano concetti, ovvero nozioni. Se dunque conosciamo l'esattezza dei concetti, non ci interessa tanto la specie delle parole o dei termini. Ciò che è più importante sono i significati e non i termini. Abelardo, tuttavia, ci avverte: i nomi abituali, tratti dall'ambito

---

Palermo 1996, p. 984) a proposito della "mistica cena": si tratta della «cena "dei Misteri" (così va tradotto qui *mystikón*)» [NdT].

della nostra esperienza di vita, quando vengono trasferiti sul piano di Dio, acquisiscono un senso unico-speciale, a causa dell'unicità dell'essenza divina. Per questo non ci è consentito estendere l'uso delle parole adoperate metaforicamente o impropriamente al di là di alcuni limiti. Nostra guida, in questo caso, è l'autorità delle Scritture.)

III, 35: Ipse etiam Priscianus, doctor et scriptor loquendi, in locutionibus maxime usum emulandum esse admonet. Bene equidem, cum locutio significationem non ex natura sed ex placito hominum habeat. Quod uero ait Augustinus in libro *De duabus animabus*: "De uerbis, cum res constet, controuersia facienda non est", ibi sane intelligendum est ubi de rebus uel de sensu uerborum potius quam de proprietate uerborum contentio orta est. Rem etiam, hoc est significationem ipsorum uerborum intellexit, ad quam uidelicet significationem uerba illa sunt instituta. Cum itaque nouerimus ita esse ut uerba ipsa habent dicere, non est curandum quo genere uerborum ad doctrinam illud efferatur quod iam docendum non est, cum de illo constet.

«Lo stesso Prisciano, che insegnò ed esaminò i diversi modi di parlare, ci avverte di seguire il più possibile l'uso nelle espressioni. Ciò è certamente corretto, poiché l'espressione deriva il suo significato non dalla natura, ma dall'arbitrio degli uomini. Quanto dice Agostino nel *De duabus animabus* – "Non vi deve essere controversia intorno alle parole quando la cosa è certa" – va inteso in modo corretto, e riferito al caso in cui la controversia sorge a proposito delle cose o del senso delle parole, piuttosto che della proprietà delle parole. Egli intese con "cosa" il significato, in ragione del quale le parole sono state istituite. Quando sappiamo che è come le stesse parole possono dire, non ci si deve preoccupare del genere di parole per mezzo del quale viene espresso, visto che non deve più essere insegnato in quanto è certo»

(*Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996, p. 203).

III, 36: Dicit fortasse aliquis quod secundum propositam expositionem in qua dicitur “pater non est filius”, hoc scilicet modo quod non est idem proprium utriusque, licet etiam dicere “pater non est deus” uel “homo non est animal”, cum uidelicet non sit idem proprium istorum sicut nec illorum. – Ad quod respondendum est quod uerba nostra ad deum translata, ut iam supra meminimus, ex ipsa singularitate diuinae substantiae sicut singularem significationem ita et singularem nonnumquam in constructione contrahunt sensum. Praeterea, non oportet figuratiuas et improprias locutiones porrigi ultra hoc quod auctoritas uel usus habet, si ad doctrinam et intelligentiae facilitatem loqui intendimus.

«Forse qualcuno affermerà che, sulla base di quanto esposto in precedenza, quando si è detto: “il Padre non è il Figlio”, cioè il loro proprio non è identico, è lecito anche dire: “il Padre non è Dio”, o “l’uomo non è animale”, poiché non è identico il proprio di questi e di quelli. A ciò si deve rispondere che le nostre parole si riferiscono a Dio in modo traslato, come abbiamo ricordato in precedenza, e assumono, a causa della singolarità della sostanza divina, un significato particolare, e talvolta anche un senso particolare all’interno della struttura del periodo. Inoltre, non è conveniente estendere le espressioni figurate e improprie al di là di ciò che è determinato dall’autorità o dall’uso, se le nostre parole hanno come obiettivo l’insegnamento e la facilità della comprensione» (*Teologia del sommo bene*, pp. 203-205).

b) *Theologia summi boni*, I, 1-4

(Il frammento è tratto dalla medesima opera. Abelardo

spiega che cosa significhi la distinzione delle persone nella Trinità santa. La perfezione dell'essenza divina, del sommo bene, è significata soprattutto da tre termini: la *potenza*, che designa la stessa essenza divina come Padre, la *sapienza*, che la designa come Figlio, e la *grazia*, che la designa come Spirito. In altre parole, i nomi significativi delle divine ipostasi – Padre, Figlio e Spirito – designano la medesima essenza divina attraverso concetti che rimandano a Dio dal diverso angolo visuale che diverse sue definizioni determinano. La confusione tra proprietà naturali e ipostatiche, che sta alla base del pensiero di Abelardo, è evidente.)

[1.1]... 2. Quid sonent nomina personarum

Patrem quidem secundum illam unicam maiestatis suae potentiam, quae est omnipotentia, qua scilicet efficere potest quicquid uult, cum nihil ei resistere queat; filium autem eandem diuinam substantiam dixit secundum proprie sapientiae discretionem, qua uidelicet cuncta ueraciter diiudicare ac discernere potest, ut nihil eam latere possit quo decipiatur; spiritum sanctum etiam uocauit ipsam secundum benignitatis suae gratiam, qua scilicet nulli malum machinatur deus sed paratus est cunctos saluare, nec ad merita prauitatis nostrae respiciens, dona suae gratiae nobis distribuit, et quos non potest iustitia, saluat misericordia.

«Che cosa significano i nomi delle persone.

La sostanza divina è chiamata Padre in ragione dell'unica potenza della sua maestà, che è l'onnipotenza, per mezzo della quale può fare ciò che vuole, in quanto nulla può resisterle. È chiamata Figlio in ragione della propria sapienza, per mezzo della quale può distinguere e separare secondo verità tutte le cose, cosicché nulla può sfuggirle o ingannarla. È chiamata Spirito santo in ragione della grazia della sua bontà, per cui Dio non ordisce malvagità, ma è disposto a salvare tutti, distribuisce a noi i

doni della sua grazia senza guardare ciò che ci siamo guadagnati con la nostra depravazione, e salva con la misericordia coloro che non può salvare per mezzo della giustizia» (*Teologia del sommo bene*, p. 49).

[1.2] Tale est ergo deum esse tres personas, hoc est patrem et filium et spiritum sanctum, ac si dicamus diuinam substantiam esse potentem, sapientem, benignam, immo etiam esse ipsam potentiam, ipsam sapientiam, ipsam benignitatem.

«Affermare che Dio è tre persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, è come dire che la divina sostanza è potente, sapiente e buona, anzi che è la stessa potenza, sapienza e bontà» (*Teologia del sommo bene*, p. 49).

[1.3] In his autem tribus, potentia scilicet, sapientia, benignitate, tota boni perfectio consistit, ac parui pendendum est quodlibet horum sine duobus aliis. Qui enim potens est, si id quod potest iuxta modum rationis conducere nescit, exicialis est ac perniciosus eius potentia. Si autem sapiens sit et discretus in agendo, sed minime possit, efficacia caret. Quod si et potens sit et sapiens, sed nequaquam benignus, tanto ad nocendum fit pronior, quanto ex potentia et astutia sua ad efficiendum quod uult est securior; nec spem beneficiorum suorum caeteris prestat, qui benignitatis affectu non commouetur. In quo autem haec tria concurrunt, ut uidelicet et possit implere quod uoluerit, et bene uelit utpote benignus, nec ex insipientia modum rationis excedat; eum profecto uere bonum esse et in omnibus perfectum constat.

«La completa perfezione del bene consiste in queste tre determinazioni: potenza, sapienza e bontà, e ognuna conta poco senza le altre due. Infatti chi è potente, ma non sa indirizzare secondo ragione ciò che gli è possibile, possiede una potenza fatale e dannosa. Chi è sapiente e

agisce con rettitudine, manca di efficacia se non può far nulla. Chi fosse potente e sapiente, ma per nulla buono, sarebbe tanto più incline a nuocere, quanto più fosse certo di compiere ciò che vuole per mezzo della sua potenza e della sua abilità. Inoltre, chi non è mosso dal sentimento della bontà non dispone gli altri a sperare nei suoi benefici. Queste tre caratteristiche quindi si uniscono per far sì che egli possa compiere ciò che vuole, e in quanto buono voglia ciò che è bene e non esorbiti per insipienza dai limiti della ragione. Egli è senza dubbio buono e perfetto in tutto» (*Teologia del sommo bene*, pp. 49-51).

[1.4] Nec solum haec trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem describendam conuenit, uerum et ad persuadendam hominibus diuini cultus religionem plurimum proficit. Unde ipsa dei sapientia incarnata in praedicatione sua eam potissimum assumpsit. Duo quippe sunt quae nos omnino deo subiectos efficiunt, timor uidelicet atque amor. Potentia quidem et sapientia maxime timorem incutiunt, cum eum et posse punire errata et nihil latere cognoscimus. Benignitas autem eius ad amorem pertinet, ut quem benignissimum habemus, potissimum diligamus. Ex qua etiam certum est eum impietatem ulcisci uelle, quia quo plus ei placet aequitas, magis displicet iniquitas...

«Questa differenziazione all'interno della Trinità non solo consente di descrivere la perfezione del sommo bene, ma è anche molto utile per convincere gli uomini al culto di Dio. Per questo motivo la stessa sapienza di Dio incarnata si riferì ad essa in modo particolare nella sua predicazione. Due cose fanno sì che ci assoggettiamo completamente a Dio: il timore e l'amore. La potenza e la sapienza suscitano in noi il massimo grado di timore, poiché sappiamo che Dio può punire gli errori e nulla gli sfugge. La bontà invece è connessa all'amore: infatti noi

amiamo in modo speciale ciò che riteniamo sommamente buono. Da ciò deriva con certezza che Dio vuole punire l'empietà: quanto più infatti apprezza l'equità, tanto maggiormente disprezza l'iniquità...» (*Teologia del sommo bene*, p. 51).

## 2.4 Edizioni, traduzioni, bibliografia

### *Edizioni*

*Petri Abaelardi opera theologica*, a cura di E.M. Buytaert-C. Mews, Brepols, Turnhout 1969-1987.

*Theologia summi boni*, a cura di H. Ostlender, Aschendorff, Münster 1939 (l'opera è inclusa, altresì, nell'edizione sopra citata).

*Sic et non*, a cura di B.B. Boyer-R. McKeon, The University of Chicago Press, Chicago-London 1976-1977.

*Ethica*, a cura di D.E. Luscombe, Clarendon Press, Oxford 1971.

*Historia calamitatum*, a cura di J. Monfrin, J. Vrin, Paris 1978.

### *Traduzioni italiane*

*Insegnamenti al figlio. Commento, traduzione e testo latino*, a cura di G. Ballanti, Armando Editore, Roma 1993.

*Teologia del sommo bene* (testo latino a fronte), a cura di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996.

Anselmo – Abelardo – Roscellino, *Fra le due rupi: la logica della Trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, a cura di M. Parodi – M. Rossini, Unicopli, Milano 2000.

Abelardo ed Eloisa, *Epistolario* (testo latino a fronte), a cura di Ileana Pagani, U.T.E.T., Torino 2004.