

Quaestio, rationem reddere e mytho-logia nel Metodo Filosofico e Teologico di Pietro Abelardo

Dott. Domenica Parisi¹
Officina di Studi Medievali, Palermo

Riassunto: Senza alcuna pretesa di esaustività, questo breve saggio si propone di analizzare alcuni aspetti ed elementi peculiari della metodologia filosofica che il celebre logico Pietro Abelardo impiega nell'ambito della ricerca teologica. In particolare modo, si intendono mettere in evidenza i legami tra Abelardo e il contesto culturale del XII, in cui si assiste alla fioritura di nuove forme espositive e modalità di ricerca, e sottolineare, allo stesso tempo, gli aspetti di *traditio* e di *novitas* della speculazione abelardiana.

Parole-chiave: Abelardo, quaestio, dialettica, auctoritas, traslatio, similitudo, mytho-logia

Quaestio, rationem reddere and mytho-logia in Peter Abelard's philosophical and theological method

Summary: with no pretensions to be exhaustive, this article intends to analyze some peculiar elements and aspects of the philosophical methodology used by the famous logician Peter Abelard in the theological research domain. In particular, it wants to highlight the links between Abelard and the cultural contest of the XII century, when new exposition forms and research procedure were born, as well as to underline the aspects of *traditio* and *novitas* in the abelardian speculation.

Key-words: Abelard, quaestio, dialettica, auctoritas, traslatio, similitudo, mytho-logia.

Accingendosi a comporre le sue opere, molte volte il celebre maestro di logica e teologica² Pietro Abelardo afferma che la loro genesi risiede nell'urgenza di rispondere a *quaestiones* sollevate dalle dispute tra i *magistri* del tempo, o nella necessità di soddisfare le richieste degli *scholares*³ o di fornire chiarimenti su tematiche morali, esegetiche, teologiche e filosofiche poste da Eloisa e dalle monache del Paracletto⁴. Diverse lettere nascono dal tentativo di difendersi dagli attacchi dei suoi antichi maestri⁵ e dalle accuse di eresia di Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint Thierry⁶. Nel *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*⁷, considerato l'ultimo scritto abelardiano, il *magister* immagina un confronto tra i tre personaggi che

¹ Domenica Parisi (Italia, 1979), ha conseguito la Laurea in Filosofia nel 2005 presso l'Università degli Studi di Palermo discutendo una tesi sul commento abelardiano al libro della *Genesi* dal titolo "Esegesi, dialettica e teologia. L'*Expositio in Hexameron* di Pietro Abelardo". Nel 2007 ha conseguito l'abilitazione alla docenza di Filosofia e Storia nei Licei. Attualmente insegna Filosofia e Storia e collabora con l'Officina di Studi Medievali con la quale ha pubblicato saggi sull'opera esegetica di Abelardo e diverse recensioni.

² *Utraque lectio* (Cfr. *Historia calamitatum mearum*, PL 178, coll. 126A, 139A).

³ *Scholarium nostrorum petitioni prout possumus satisfacientes, aliquam sacre eruditionis summam quasi divine scripture introductionem conscripsimus* (*Theologia 'Scholarium'*, cura et studio E. M. Buytaert et C. J. Mews, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XIII, Brepols, Turnhout 1987, *Prefacio*, 1). D'ora in poi TSch.

⁴ Cfr. *Epistola III*, PL 178, coll. 187A-192C; *Epistola V*, PL 178, coll. 199A-212C; *Epistola VII de origine sanctimonialium*, PL 178, coll. 225D-256C; *Epistola VIII Institutio seu regula sanctimonialium*, PL 178, coll. 225C-326A; *Epistola IX de studio litterarum*, PL 178, coll. 325A-336A; *Sermones*, PL 178, coll. 378-379; *Problemata Heloisae*, PL 178, coll. 677B-730B; *Hymni et Sequentiae*, PL 178, coll. 1771-1772.

⁵ Sono note le critiche mosse da Abelardo ai suoi antichi maestri, Roscellino di Compiègne, Guglielmo di Champeaux e Anselmo di Laon, sia su questioni di natura logico-dialettica, come, ad esempio, la disputa sugli universali, sia di natura teologica ed esegetica (cfr. *Historia calamitatum mearum*, PL 178 coll. 116A-122B, 123A-125D; *Epistola XIII Invectiva in quendam ignarum dialectices*, PL 178, coll. 351C-356D; *Epistola XV quae est Roscelini ad Petrum Abaelardum*, PL 178, coll. 357C-372A; *Epistola XVII quae est Petri Abaelardi fidei confessio, ad Heloisam*, PL 178, coll. 375C-378A). Si vedano anche: ANSELMO D'AOSTA, PIETRO ABELARDO, ROSCELLINO, *Tra le due rupi. La logica della Trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*. Edizioni Unicopli, Milano 2000; E. BERTOLA, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 52 (1960), pp. 495- 522.

⁶ Cfr. PETRI ABELARDI *Apologia contra Bernardum*, cura et studio E. M. Buytaert, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XI, Brepols, Turnhout 1969.

⁷ Cfr. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, PL 178, coll. 1611A-1682A.

- *diverso tramite venientes*⁸ - chiedono ad Abelardo stesso –riconosciuto come giudice imparziale e saggio – una valutazione serena delle loro leggi e principi religiosi⁹.

Tale uniformità di stile, che sta a fondamento della produzione abelardiana e ne rappresenta un'interessante costante, non è solo un semplice espediente letterario, ma è anche il frutto di un particolare clima culturale – il XII secolo – in cui, come noto, prende avvio un nuovo metodo filosofico-teologico che rivendica un proprio legittimo spazio accanto alle forme dottrinali ed espositive tipiche (la *lectio* e la *meditatio*) della *Schola Christi*.

Va ricordato, inoltre, che legare la genesi di un'opera, soprattutto di argomento teologico, alle richieste degli *scholares* rappresenta un *topos* abbastanza diffuso nell'epoca, basti pensare al celebre Prologo del *Monologion*¹⁰ o all'incipit del *Cur Deus homo*¹¹ di Anselmo d'Aosta. Ma ad un'analisi più profonda e sottile, credo che si possa affermare che, ciò che potrebbe sembrare un semplice espediente letterario o una tradizionale tecnica, in Abelardo nasce dal nuovo paradigma pedagogico e dall'intento didattico che costituiscono il fondamento epistemologico delle emergenti scuole cittadine – germe delle università -, e dalla peculiarità della metodologia filosofica che il *magister* utilizza nello studio *de divinis*.

L'indubbia e indiscussa rinascita e il fecondo rinnovamento che si verificano tra la fine dell'XI secolo e l'ultimo quarto del XII secolo nell'occidente latino affondano le loro radici in un tentativo di razionalizzazione che investe tutti gli ambiti del sapere, in cui decisivi e determinati sono i contributi e gli apporti derivanti dall'introduzione delle arti liberali del *trivium* (grammatica, retorica e dialettica) e del *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia e musica). Questo tentativo di razionalizzazione - tanto dei contenuti quanto dei metodi del sapere - è certamente prerogativa dei *novi magistri* che, prima nelle *scholae* cittadine e poi nelle nascenti università, contenderanno prestigio, fama e *scholares* ai teologi monastici¹².

Muovendosi attorno ai due poli delle *auctoritates*, - cioè degli autori accreditati, il cui pensiero è degno di fede e fonte di certezza - e delle *probabilitates*, - gli argomenti della ragione -, i metodi e le forme espositive della nuova cultura sono accomunati da «un accentuato spirito di controversia»¹³, dalla continua posizione di domande e questioni nel tentativo di ricercare e offrire soluzioni. Saranno accettate come valide quelle soluzioni che, vagliate dalla *ratio*, potranno fine alle diatribe e alle controversie nate da interpretazioni semplicistiche e acritiche delle *sententiae* della tradizione. Per queste ragioni, nei secoli XI e XII, a Chartres, a Parigi, a Laon come a Salerno e a Bologna, si insegnano come saperi di base fondamentali il diritto, la grammatica, la retorica e la dialettica. Del resto, è chiaro che, in quanto *interpretatio verborum*, il diritto ha a che fare con la logica; e la giurisprudenza stessa, intorno alla

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*, col. 1613B-C.

¹⁰ *Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem* (S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Monologion, Prologus*).

¹¹ *Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis, et litteris, quatenus cujusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo esponere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem: dicunt enim sibi placere eas, et arbitrantur satisfacere* (S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Cur Deo homo*, I, 1).

¹² Il termine *teologia monastica* è sembrato agli studiosi il più adatto e appropriato per definire la produzione e il pensiero teologico elaborati nei monasteri nel corso del medioevo e che raggiunge il suo apice nel XII secolo. Per una storia del termine cfr. rispettivamente G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II, p. IV. Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 119-123; G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in «Benedictina» 26 (1979), pp. 189-198; P. ZERBI, *Ancora a proposito di teologia monastica e teologia scolastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 52 (1998), pp. 397-408.

¹³ P. FELTRIN-M. ROSSINI (a cura di), *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*. Pierluigi Lubrica Editore, Bergamo 1992, pag. 13.

metà del XII secolo, impiega come propri i procedimenti della dialettica e nelle *scholae* viene impartita come parte integrante della grammatica e della retorica. Analogamente, gli studenti delle arti vengono istruiti e addestrati all'uso degli strumenti retorici e dialettici mediante la discussione (*disputatio*) di argomenti etici e giuridici e, come ai tempi della sofistica greca, queste discipline traggono dalla controversia giudiziaria il tipico esempio della discussione.

Tutto ciò contribuisce a formare e a diffondere una particolare mentalità “controversistica”, a fornire una cultura complessa, varia, interdisciplinare che adoperava un corposo e raffinato bagaglio di strumenti logici e argomentativi.

Lo spirito di controversia e il carattere dialettico e dialogico che contraddistinguono il sapere e la cultura del tempo derivano proprio dalle modalità tipiche dell'insegnamento giuridico del XII secolo e da quella che, non a torto, viene ritenuta la creazione più originale del sapere giuridico medievale: la *quaestio*.

La *quaestio iuris* è sollevata da un *thema* o problema considerato *dubitabilis propositio*, cioè un'affermazione su cui è possibile avanzare dubbi e porre domande. Nella *disputatio* il problema suscita due soluzioni fra loro contraddittorie ma parimente legittime fra le quali bisogna scegliere. I partecipanti alla disputa, l'*actor* e il *reus*, illustrano gli argomenti e i ragionamenti a favore delle loro tesi presentando i limiti della controparte (*pro et contra*). Infine, preso atto delle ragioni dell'*actor* e di quelle del *reus*, il *magister* pronuncia la *solutio* della *quaestio*.

Per queste sue caratteristiche, la *quaestio*, nata all'interno delle aule di diritto, viene, in seguito, impiegata anche nelle *scholae* di teologia, imponendosi come valido strumento di ricerca e come privilegiata forma espositiva. La sua struttura dialogica e la tensione dialettica fanno di essa uno strumento speculativo in grado di rispondere alle nuove esigenze spirituali e culturali della nuova età.

Pietro Abelardo «sembra costituire l'anello di congiunzione fra cultura giuridica e cultura teologica nel XII secolo, (...). Egli perfeziona in senso dialettico gli strumenti di analisi del diritto (...)»¹⁴.

Fiero assertore dell'utilità ma anche della necessità e della legittimità dell'impiego degli strumenti del *trivium* nello studio *de Deo*, Abelardo elabora un metodo filosofico-teologico sintetizzato nella nota affermazione *non esse mee consuetudinis per usum proficere sed per ingenium*¹⁵. Egli concepisce il lavoro del teologo non come una sterile pratica (l'*usum* appunto) volta a trovare e a proporre un accordo – spesso più apparente che reale – tra le *sententiae* e le *doctrinae* delle autorità e dei Padri, ma piuttosto come un'incessante ricerca¹⁶ volta a chiarire e a comprendere, mediante ragioni umane e argomenti filosofici¹⁷, i termini e le espressioni impiegati nel discorso *de divinis*.

Punto di partenza della ricerca teologica abelardianamente intesa è il dubbio, che ne costituisce il pungolo e lo strumento stesso perché *dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*¹⁸. Chiaramente si tratta non di un dubbio scettico volto ad affermare l'impossibilità di un discorso razionale su Dio ma, per così dire, di un dubbio “metodico”¹⁹ in cui la messa in questione (*quaestio*,

¹⁴ P. FELTRIN – M. ROSSINI (a cura di), *op. cit.*, pag. 29.

¹⁵ *Hist*, PL 178, col. 125A.

¹⁶ *Assidua seu frequens interrogatio* (*Sic et Non*, PL 178, col. 1349A).

¹⁷ Cfr. *Hist*, PL 178, col. 141A.

¹⁸ *Sic et Non*, PL 178, col. 1349B.

¹⁹ Cfr. A. CROCCO, *Le cinque regole ermeneutiche del Sic et Non*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 34 (1979), pp. 452-458.

disputatio) costituisce il primo passo verso una *theo-loghia* in cui il “dire su Dio” appunto non si riduce ad una vuota e sterile *prolatio verborum*²⁰.

Riprendendo Cicerone²¹, Abelardo afferma che ogni controversia si muove e si risolve nell’ambito dello scritto e del ragionamento²², e solamente a questo livello, con gli strumenti forniti dalla retorica e dalla pratica della *quaestio*, dalla grammatica e dalla semantica, dalla dialettica, è possibile risolvere le controversie e le diatribe interpretative (*quaestiones*) tra le principali *auctoritates* e procedere poi ad una comprensione autentica degli enunciati e delle espressioni linguistiche utilizzati. L’*auctoritas* rappresenta il punto di avvio alla ricerca, non la barriera che ne evita la prosecuzione limitando il lavoro del teologo a quello di tradizionale glossatore. Secondo Abelardo, invece, nei confronti della tradizione patristica bisogna lavorare con gli strumenti di un’esegesi raffinata e niente affatto timorosa: *diligenter intendum est*²³. I Padri infatti si esprimono con il linguaggio umano e possono errare nell’impiego del linguaggio stesso o essere oggetto di errata interpretazione o trasmissione²⁴, diversamente, invece, dai testi sacri, perché ispirati da Dio, sono oggetto di fede indiscussa²⁵.

Anche per tali ragioni, Abelardo ritiene indispensabile l’introduzione degli strumenti della dialettica nell’ambito dello studio *de Deo* e ne difende e giustifica non solo l’utilità ma anche la necessità e la legittimità.

La *laus dialectice* è presente in molti scritti abelardiani: il secondo libro della *Theologia ‘Summi Boni’* ruota intorno a questo tema, così come il terzo libro della *Theologia Christiana*²⁶, e l’*Epistola XIII* è un vigoroso attacco contro coloro che, pur essendo ignoranti di dialettica, ne condannano l’uso, simili alla volpe della favola di Fedro che non riuscendo a mangiare le ciliegie le disprezza come acerbe²⁷.

Nella difesa degli strumenti della dialettica e delle leggi della logica, Abelardo richiama l’autorità di Agostino di cui riporta brani tratti del *De ordine* e del *De Doctrina Christiana* e cita la definizione data dall’Ipponate della dialettica come *disciplina disciplinarum*²⁸.

²⁰ (...) *Theologie tractatum De Unitate et trinitate divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus intellegi quam que dici possent efflagitabant: dicentes quidam verborum superfluum esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis predicare quod nec ipse nec illi quis doceret intellectu capere possent* (*Hist*, PL 178, coll. 141A-142A).

²¹ Cfr. CICERO, *De invenzione*, II, 40.

²² *Cum omnis controuersiae discussio aut in scripto aut in ratione uersetur et in eisdem terminetur* (...) (PETRI ABAELARDI *Theologia Christiana*, cura et studio E. M. Buytaert, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XII, Brepols, Turnhout 1969, III, 1. Cfr. anche PETRI ABAELARDI *Theologia ‘Summi Boni’*, cura et studio E. M. Buytaert et C. J. Mews, *Corpus Christianorum. Continuati Mediaevalis* XIII, Brepols, Turnhout 1987, II, 1. D’ora in poi *TChr* e *TSB*

²³ Cfr. *Epistola XV quae est Roscelini ad Petrum Abaelardum*, PL 178, col. 366C.

²⁴ (...) *Ad quam nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earumdem vocum significatio diversa, cum modo in hac, modo in illa significatione vox eadem sit posita? Quippe quemadmodum in sensu suo, ita et in verbis suis unusquisque abundat* (...). *Saepe etiam, pro diversitate eorum quibus loquimur, verba commutari oportet; cum frequenter eveniat ut verborum propria significatio nonnullis sit incognita aut minus usitata. Quibus quidem si ad doctrinam, ut oportet, loqui volumus, magis eorum usus quam proprietates sermonis aemulandus est, sicut et ipse grammaticae princeps et locutionum instructor Priscianus edocet* (*Sic et Non*, PL 178, col. 1339B-C).

²⁵ Riprendendo Sant’Agostino (cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, II, 5) Abelardo afferma che non si deve dubitare di quanto è contenuto nella Sacra Scrittura: *scriptura testante nulli dubium est* (PETRI ABAELARDI *Expositio in Hexameron*, cura et studio M. Romig, auxilium praestante D. Luscombe, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XV Brepols, Turnhout 2004, 98).

²⁶ Cfr. rispettivamente *TSB*, II, 5-27 e *TChr*, III, 1-50.

²⁷ In realtà nella favola di Fedro, alla quale Abelardo si riferisce, non si parla di ciliegie ma di uva (cfr. FEDRO, *Favole* 4, 3. Milano 2007, pag. 533).

²⁸ *De cuius laude excellentissimus doctor Augustinus in libro De ordine his uerbis scribit: “Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant. Hec docet docere, hec docet discere. In hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quid sit, quid uelit; scit scire; sola scientes facere non solum uult, sed etiam potest”. Quam etiam idem auctor in libro De doctrina christiana non solum ceteris scripturis, uerum etiam sacris litteris maxime necessariam commendat dicens: “Restant ea que non ad corporis sensus, sed*

Ma oltre al richiamo all'*auctoritas* agostiniana, negli scritti abelardiani, è possibile rintracciare diverse argomentazioni che, pur in modo non sistematico, tendono a dimostrare che lo strumento più adeguato per il lavoro teologico è la dialettica.

In primo luogo, Abelardo fa riferimento all'uso e, per conseguenza, all'utilità della dialettica e istituisce il noto paragone tra logica e spada: così come la spada può diventare uno strumento di difesa o di violenza a secondo se viene utilizzata dal principe o dal tiranno, analogamente anche della dialettica è possibile un duplice utilizzo²⁹: gli pseudodialettici fanno un uso distorto di essa perché essi non usano ma abusano di tale arte³⁰, e in tal modo essa si rivela dannosa per la fede. Ma mediante un corretto utilizzo degli strumenti della dialettica è possibile confutare e respingere i ragionamenti scorretti e le errate dottrine dei nemici della fede. Del resto, argomenta il *magister* palatino, nessuna scienza, in quanto *donum Dei*, è malvagia; infatti, anche la scienza del male è un bene, perché essa è indispensabile per evitare il male stesso, allo stesso modo che la possibilità di fare il male è necessaria per acquistare merito³¹.

Inoltre, poiché il lavoro del teologo si fonda sullo *studio divinatorum librorum*, secondo il palatino, solo l'impiego delle discipline del *trivium* permette una comprensione profonda e una corretta interpretazione dei termini impiegati nei testi sacri³². Per questo è necessario elaborare regole per una lettura critica dei testi che Abelardo enuncia nel celebre prologo del *Sic et Non*³³. L'esegesi critica, quindi, non solo conferma la necessità della ragione logica per la fede, ma rappresenta uno degli elementi che contribuiscono a costituire lo spazio entro il quale tale ragione si muoverà. Per Abelardo la verità rivelata, o meglio, il suo enunciato, non può contraddire le leggi della ragione, e rende così necessario *intelligere*, per quanto possibile, ciò che viene affermato. Il momento dell'*intelligentia* è dunque fondante anche rispetto alla possibilità di proferire le parole della fede. I termini di un discorso, infatti, diventano inutili per la comunicazione se coloro che li pronunciano non sono in grado di comprenderli³⁴.

L'utilizzo sistematico e coerente delle discipline del *trivium* e, soprattutto, la sua lucida legittimazione favoriscono il fecondo passaggio «dalla *sacra pagina* alla *sacra doctrina*³⁵» o, più precisamente, alla *theologia*, termine che nelle *scholae* comincia ad indicare la *scientia de Deo* la cui paternità risale proprio ad Abelardo³⁶.

ad rationem pertinent, ubi disputationis disciplina regnat et numeri. Sed disputationis disciplina ad omnia genera questionum que in sacris litteris sunt penetranda ac discutienda, plurimum ualet. Tantum ibi cauenda est libido rixandi et puerilis quedam ostentatio decipiendi aduersarium. Sunt enim multa que uocantur sophismata, false conclusiones rationum et plerumque ita ueras imitantes ut non solum tardos, sed ingeniosos etiam decipiant (TSB, II, 5). Cfr. anche Epistola XIII, PL 178, coll. 351D-356D.

²⁹ *Tenet itaque hec philosophia acutissimi gladii instar, quo tyrannus ad perniciem, princeps utitur ad defensionem, ac pro intentione utentium, sicut plurimum prodesse, ita et plurimum nocere potest. Scimus quidem a perypateticis, quos nunc dialecticos appellamus, nonnulla set maximas hereses tam stoycorum quam epycureorum rectis rationibus esse repressas (TSB, II, 6).*

³⁰ *Non utentes arte sed abutentes (TSB, II, 4).*

³¹ *Sed neque ullam scientiam malam esse concedimus, etiam illam que de malo est; que iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo precogita sibi prouideat, quod nisi cognitum, teste Boetio, uitare non posset. (...) Si qua autem scientia mala esset, utique malum esset quedam conoscere ac iam absolui a malicia deus non posset, qui omnia nouit. In ipso enim solo omnium plenitudo est scientiarum cuius donum est omnis scientia (TSB, II, 7).*

³² (...) La philosophie d'Abélard est, spontanément, le produit d'une réflexion sur le langage (J JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin 1982).

³³ Cfr. *Sic et Non*, PL 178, coll. 1339A-1349C.

³⁴ (...) *Dicentes quidem verborum superfluum esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis predicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent, Domino ipso arguente quod ceci essent duces cecorum (Hist, PL 178, coll. 141A-142A).*

³⁵ M. D. CHENU, *La Teologia nel Medio Evo. La Teologia nel sec. XII*. Jaca Book, Milano 1972, pag. 356.

³⁶ Cfr. G. ALLEGRO, *La theologia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo*, in «Schede Medievali», 11 (1986), pp. 314-330; M. D. CHENU, *op. cit.*, pag. 356-358; H. SANTIAGO-OTERO, *El término 'teología' en Pedro Abelardo*, in «Revista Española de teología», 3 (1976), pp. 251-259. Va detto che l'introduzione e l'uso del termine teologia, che è anche il titolo dei trattati trinitari del *magister*, suscitarono già negli stessi contemporanei sospetti e aspre critiche; così scrive Bernardo di Chiaravalle: *Legite, si placet, librum Petri Abaelardi, quem dicit Theologiae (...) et videte qualia ibi de sancta Trinitate dicantur (S.*

Fino ad allora, infatti, il termine veniva usato dai Padri per indicare la mitologia e le dottrine dei gentili non conciliabili con la fede cristiana o la ricerca naturale su Dio anteriore alla rivelazione cristiana³⁷; con Abelardo, invece, *theologia* perde il suo antico significato e comincia ad indicare etimologicamente la ricerca razionale su Dio³⁸ che adopera gli strumenti della ragione dialettica nella spiegazione dei *mysteria fidei*³⁹.

Ma, seppur utile e fecondo, perché permette di sciogliere le nodose questioni che animano gli scritti dei Padri e dei *magistri* e di giungere al chiarimento (*intelligere*) logico-semanticamente degli enunciati di fede, l'impiego degli strumenti della ragione dialettica non permette, tuttavia, di penetrare e comprendere (*comprehendere*) l'essenza divina: Dio è *longe remotus* e la *ratio* con i suoi strumenti non riesce a colmare l'assoluta alterità divina e la distanza ontologica tra l'uomo e il suo Creatore. Nel pensiero di Abelardo, infatti, i verbi *intelligere* e *comprehendere* hanno una valenza gnoseologica diversa e vengono adoperati per indicare due diverse modalità del conoscere delle verità di fede. Il *comprehendere* indica una conoscenza perfetta ed adeguata che coglie l'essenza profonda della cosa, ed è possibile, pertanto, solo a Dio; mentre la capacità conoscitiva della *ratio* umana può solo *intelligere*, cioè estrapolare il senso profondo dei termini impiegati, analizzare la costruzione dei periodi e mostrare, quindi, che gli enunciati della rivelazione sono conformi alle leggi della predicazione. Dunque è chiaro che, anche per *magister Petrus*, all'interno della fede, l'operatività della *ratio* è circoscritta al livello dell'*intelligere* ed è assolutamente inadeguata a *comprehendere* le verità rivelate, che nella loro genesi e nel loro intrinseco contenuto rimangono sempre sovrarazionali e avvolte nel mistero. Il suo compito, limitato ma essenziale, è invece, come già detto, quello di far emergere dall'analisi razionale del discorso su Dio l'*intellectus fidei* o l'*intelligentia divinorum verborum*, approfondendo e chiarendo il significato degli enunciati, fornendone una spiegazione razionale (*rationem reddere*) mediante l'applicazione degli strumenti

BERNARDI ABBATIS CLARAEVALLENSIS *Epistola CLXXXVIII*, PL 182, col. 353B); ed ancora: (...) *Theologiae, vel potius Stultilogiae suae...*(S. BERNARDI ABBATIS CLARAEVALLENSIS *Epistola CXC seu Tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, PL 182, col. 1061B). Guglielmo di Saint Thierry afferma: *Casu nuper incidit in lectionem cujusdem libelli hominis illius, cui titulus erat, Theologia Petri Abaelardi. Fateor, curiosum me fecit titulus ad legendum* (GUILLELMI ABBATIS S. THEODORICI *Epistola ad Bernardum abbatem Claraevallensem*, PL 182, col. 531C).

³⁷ Y. CONGAR, s. v. *Theologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV. Paris 1946, col. 341.

³⁸ «Avec lui, on est passé de la Sacra pagina à la Theologia. La théologie s'achemine vers sa constitution véritablement scientifique» (Y. CONGAR, s. v. *Theologie*, in *op. cit.*, col. 366). «Avec Abélard, la «sacra doctrina» peut s'appeler théologie» (J. COTTIAUX, *La conception de la Théologie chez Abélard*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 28 (1932), pag. 270).

³⁹ «*Pagina sacra*: tel est le mot primitif, et le plus littéralement exact, pour déterminer le cadre de l'enseignement théologique lorsque s'établit un régime quelque peu stable des écoles. On lit les pages du livre sacré (...). La formation des recueils sententiaires et la naissance de «questions» modifient, au cours du XI^e siècle, la physionomie de la lectio scripturaire; mais la dénomination demeure, car les mots ne retifient qu'après coup l'évolution des institutions et le progrès des disciplines. A la fin du XI^e siècle, saint Anselme (...) ignore le mot *theologia* (...). De fait, c'est Abélard qui met en circulation, avec son sens moderne, le nom de *theologia*. Bien plus, il l'adopte au point d'en faire le titre de son premier grand ouvrage, la *Theologia christiana*; et plus tard, il composera une *Introductio ad theologiam*, dont le but est «ut multo facilius divinae paginae intelligentiam nostrum penetraret ingenium» (Praf. col. 979A). Le mot paraît aujourd'hui banal. Il était neuf alors, en pareil sens. Jusque là en effet *theologia* avait gardé presque sans exception le sens reçu chez les Pères latins, qui était un sens totalement extra-chrétien: de Tertullien à saint Augustin, et, après saint Augustin, dans tout le moyen âge qui le lit, *theologia* se réfère à la polémique contre la religion païenne (...). Si l'on veut parler du contenu de l'enseignement chrétien, on parle, à cette période, de *doctrina sacra*, tout comme saint Augustin avait intitulé son traité de méthode d'interprétation des Écritures: *De doctrina christiana*. L'expression demeure courante au XII^e et au XIII^e siècle: saint Thomas intitule encore la première question de la Somme théologique: *De sacra doctrina* (...). Là encore la terminologie est en retard sur les faits et sur les progrès cependant décisifs. Theologia, au sens aujourd'hui reçu, désignant une discipline distincte de l'exégèse scripturaire, fait donc son apparition, dans la langue chrétienne des écoles médiévales, avec Abélard; et ce sens naît très précisément dans le contexte nouveau que constitue la méthode abélardienne: employ de la raison et de la dialectique dans l'explication scientifique du donné révélé. (...) *Theologia* prend valeurs particulières hors le sens général de science des choses divines» (G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e Les écoles et l'enseignement*. Paris-Ottawa 1933, pp. 307-310).

critici della dialettica, mostrando che le differenze e le incongruenze tra molti passi della Scrittura e le diverse opinioni dei Padri non sono irriducibili dissonanze ma sono *diversa sed non adversa*⁴⁰, sono stati scritti *diverso stylo non diversa fide*⁴¹.

Per il *magister* bretone, il solo ambito d'indagine legittimo e possibile per il teologo è l'ambito linguistico: il discorso su Dio riguarda le parole (*verba*) e non le cose (*res*)⁴².

Tuttavia il "dialettico" Abelardo è consapevole della debolezza della *ratio* umana dinanzi all'ineffabile mistero di Dio e della sproporzione tra l'argomento del discorso (Dio) e lo strumento utilizzato (il linguaggio umano). Ma questi limiti vanno in qualche modo superati se non si vuole ridurre il "dire su Dio" ad una vuota *prolatio verborum*⁴³ o ad un assordante silenzio.

Per queste ragioni, Abelardo ritiene che il discorso teologico può proporre solamente qualcosa di verosimile⁴⁴ facendo ricorso a similitudini, metafore e allegorie⁴⁵. È proprio l'*inopia verborum* dell'indagine teologica a giustificare il ricorso a congrui esempi ed opportune similitudini⁴⁶, impiegati fecondamente non solo dai santi Padri ma anche dai profeti e dai filosofi⁴⁷; e, del resto, ispirata da Dio, anche la Sacra Scrittura esprime i misteri divini mediante immagini e figure simboliche il cui significato profondo deve essere interpretato⁴⁸.

Le metafore, le similitudini e le allegorie nascono dal riscontro di una qualche similitudine tra un'immagine e ciò a cui questa si riferisce. Nei suoi scritti di logica Abelardo aveva esaminato lo strumento tecnico della *translatio* e il suo fondamento, la *similitudo*, e ritiene che esso può costituire un mezzo valido per superare, in qualche modo, i limiti e gli ostacoli della ricerca teologica che è priva di un linguaggio proprio; la *traslatio* e la *similitudo* però, sottolinea Abelardo, consentono non di superare l'alterità del mistero, quanto piuttosto l'impossibilità dell'espressione.

L'utilizzo della *traslatio*, precisa Abelardo, non è arbitrario, perché, in primo luogo, esso si fonda su una similitudine (*similitudo*) tra il Creatore e la creatura che rende possibile il trasferimento (*trasferre*) dei termini dal secondo al primo; ma, soprattutto, esso ha dei limiti che ne mostrano l'insufficienza. Infatti, se da un lato le cose tra loro simili differiscono in qualcosa, e non vi è alcuna similitudine se non tra distinte⁴⁹, è anche vero che in questo caso la distinzione è di tale radicalità da rendere insufficiente la *similitudo* e ambigua la *traslatio*. Infatti, quando le espressioni linguistiche vengono utilizzate per parlare di Dio perdono il loro significato originario e non

⁴⁰ Cfr. *Sic et Non, Prologus*, PL 178, col. 1339A.

⁴¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 3, 5.

⁴² Cfr. *TSB*, II, 3.

⁴³ Cfr. *Hist*, 141A.

⁴⁴ *De quo quidem nos docere ueritatem non promitemus, quam neque non neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid uerisimile atque humane rationi uicinum nec sacre scripture contrarium proponete libet aduersus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur (...). Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non ueritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quondam, non rem* (*TSB*, II, 26-27).

⁴⁵ *Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostre fundamentum humane rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem* (*Hist*, PL 178, col. 141A).

⁴⁶ *Nunc autem fidei summa circa unitatem ac trinitatem diuinam a nobis proposita, superest ut aduersus inquisitiones dubitantium congruis eam similitudinum exemplis defendamus atque astruamus* (*TSch*, I, 27); *congruis rerum exemplis vel similitudinis ratiocinando* (*ibidem*, II, 46).

⁴⁷ (...) *Ipsi quoque sancti de his que ad fidem pertinent ratiocinantes multis exemplorum uel similitudinem rationibus rebelles arguire uel reprimere soleant?* (*TSch*, II, 44); *Hoc quipped loquendi genus philosophis quoque sicut et prophetis familiarissimum est, ut uidelicet, cum ad archana philosophię perueniunt, nichil uulgaribus uerbis efferant, sed comparationibus similitudinem lectorem magis alliciant. Que enim quasi fabulosa antea uidebantur et ab omni utilitate remota secundum litterę superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena misterii postmodum reperta, magnam in se doctrine continent edificationem* (*ibidem*, I, 158).

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, II, 32.

⁴⁹ Cfr. *TSB*, II, 49.

permettono di penetrare l'essenza profonda ma solo di assaporare superficialmente l'ineffabile maestà utilizzando la congettura piuttosto che la conoscenza⁵⁰.

Nei testi sacri e nelle opere dei filosofi e dei Padri, sono impiegati spesso e assai efficacemente allegorie, metafore, figure. Il parlare per immagini (*mytho-logia*) è tipico non solo della tradizione cristiana ma è un procedimento utilizzato anche dai filosofi pagani, basti pensare a Platone che nella sua vasta produzione ha impiegato abbondantemente il mito soprattutto per chiarire e sostenere le acquisizioni più alte della sua speculazione filosofica⁵¹.

Le immagini fornite devono essere intese allegoricamente⁵² e solo *si diligentius discutiuntur* apparirà chiaro che esse racchiudono un insegnamento profondo e istruttivo. Ad esempio, se si procede oltre il livello superficiale e si cerca di penetrarne il significato velato, apparirà chiaro che la dottrina platonica dell'*Anima mundi* è una *pulcherrima involucri figura* che allude allo Spirito Santo. Infatti Abelardo non identifica *tout court Anima Mundi* e Spirito Santo ma l'*Anima Mundi* è immagine allegorica, figura, metafora dello Spirito Santo.

L'utilizzo della "*mytho-logia*" è quindi legittimo nell'ambito della ricerca razionale su Dio perché, come già rilevato, si tratta di una disciplina priva di un linguaggio proprio e il ripiegamento sul linguaggio umano è limitato e trova degli ostacoli; allora il ricorso alle immagini e ai simboli permette di sfruttare tutta la loro potenza evocativa. Inoltre, come già in Platone, la "*mytho-logia*", intesa come narrazione probabile e verosimile che parla per immagini, sostiene e arricchisce la *ratio* umana che dinanzi al mistero dell'assoluta alterità e ineffabilità di Dio deve necessariamente far ricorso a *congruis exemplis vel similitudinibus*⁵³ e che può proporre solamente qualcosa di verosimile, vicino all'umana ragione e non contrario alla Sacra Scrittura giungendo non alla verità ma all'ombra della verità, non la cosa ma una certa similitudine con essa⁵⁴.

Recebido para publicação em 12-11-09; aceito em 26-11-09

⁵⁰ *Unde in deo nullum propriam inuentionem uocabulum seruare uidetur, sed omnia que de eo dicuntur, translationibus et parabolicis enigmatibus inuoluta sunt et per similitudinem aliquam uestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate auspicando potius quam intelligendo degustemus* (TSB, II, 78). Cft. anche TChr, III, 134.

⁵¹ Negli scritti abelardiani, è facile trovare espliciti riferimenti alla filosofia di Platone chiamato da Abelardo *maximus philosophorum*. In particolar modo, uno degli elementi più rilevanti della riflessione teologica di Abelardo è rappresentato dal parallelismo tra *testimonia prophetarum* e *testimonia philosophorum* in relazione alla dottrina trinitaria. Il sostegno alla fede in un Dio uno e trino, non è, secondo Abelardo, fornito esclusivamente dai testi biblici ma anche dalle affermazioni di alcuni filosofi dell'antichità. Tale concezione si basa su una precisa concezione dell'economia della salvezza: la rivelazione avviene attraverso la manifestazione di Dio nei libri sacri e nel "libro" della natura ma anche mediante gli scritti dei filosofi e per conseguenza mediante la ragione umana. Negli scritti dei filosofi pagani, soprattutto Platone e Microbio, si possono trovare affermazioni ed elementi che confermano la fede cristiana. Il platonismo diviene un momento imprescindibile del processo attraverso il quale la ragione manifesta se stessa in una sorta di doppia rivelazione. Questa valutazione del platonismo determina conseguenze rilevanti sul piano della lettura e dell'interpretazione dei testi dei filosofi antichi. Infatti, per poter rintracciare gli elementi di verità, relativamente al contenuto della fede cristiana, presenti in questi scritti, è necessario andare al di là della lettera, squarciare il velo che ricopre e preserva, per non svilirli, i profondi e istruttivi insegnamenti in essi contenuti. Questo tipo di lettura se da un lato consente di recuperare, a sostegno del discorso di fede, le fonti stesse della razionalità, dall'altro, sulla base della constatazione che i pagani non furono pienamente coscienti del significato racchiuso nei propri discorsi, indirettamente sostiene che la piena verità degli scritti dei filosofi si disvela solo a seguito della venuta di Cristo (Cfr. T. GREGORY, *Abelard et Platon*, in *Peter Abelard. Proceeding of the International Conference. Louvain, may 10-12, 1971*, ed. E.M. Buytaert, Mediaevalia Lovaniensia, Serie I/ Studia II, Louvain 1974, pp. 38-63).

⁵² (...) *per inuolucrum accipienda esse* (TSB, I, 43)

⁵³ TSch, II, 46.

⁵⁴ *De quo quidem nos docere ueritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid uerisimile atque humane rationi uicinum nec sacre scripture contrarium proponere libet (...). Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non ueritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quandam, non rem. Quid uerum sit, nouerit dominus; quid uerisimile sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror* (TSB, II, 26, 27).