

Domenica Parisi

De opere prime die. Egesi, dialettica e teologia nel commento di Pietro Abelardo al primo giorno della creazione divina

L'*Expositio in Hexameron* è un'interessante opera che ci permette di comprendere la complessità del pensiero abelardiano e di delineare con maggiore precisione la posizione occupata da Abelardo nel XII secolo e il suo rapporto con la tradizione e le *auctoritates*.

Solo raramente questo testo è stato preso in esame;¹ lo dimostra anche il fatto che l'edizione critica, pubblicata nel dicembre 2004 nella collana del *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* curata da D. Luscombe,² è sostanzialmente frutto della tesi di dottorato presentata da M. Roming presso l'Università di Southern in California nel 1981.

Ma l'*Expositio in Hexameron* non è solamente degna di attenzione perché è stata quasi ignorata dagli studiosi. In quest'opera – che nella sua definitiva redazione probabilmente appartiene all'ultima fase della produzione abelardiana³ insieme al

¹ W. CIZEWSKI, *The Doctrine of creation in the first half of the twelfth century: selected authors (Rupert of Deuz, Honorius Augustunensis, Peter Abelard, and Hugh of St. Victor)*, Ph. D. thesis, Marquette University, 1984; E. KEARNEY, *Master Peter Abelard, Expositor of sacred Scripture*, Ph. D. thesis, Marquette University, 1980. Si noti che, sebbene dedichi molte pagine all'esame dell'*Expositio in Hexameron* e del concetto abelardiano della creazione divina, anche in riferimento ai trattati trinitari, la Cizewski inserisce la sua analisi in un quadro più ampio che prende in esame il pensiero di altri autori del XII secolo. Anche la tesi della Kearney non punta l'attenzione solamente sull'*Hexameron* abelardiano – che occupa solo un capitolo – ma prende in esame anche i *Problemata Heloissae* e i *Sermones*.

² PETRI ABAELARDI *Expositio in Hexameron*, cura et studio M. ROMIG, auxilium praestante D. LUSCOMBE, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XV, Brepols, Turnhout 2004. D'ora in poi *Exp.* Per rendere più agevole la lettura, per le opere abelardiane più citate si utilizzeranno le seguenti sigle: *TSB.*: PETRI ABAELARDI *Theologia 'Summi Boni'*, ed. E. M. Buytaert - C. J. Mews, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* XIII, Turnhout 1987; *TCh.*: PETRI ABAELARDI *Theologia Christiana*, ed. E. M. Buytaert, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* XII, Turnhout 1969; *TSch.*: PETRI ABAELARDI *Theologia 'Scholarium'*, ed. E. M. Buytaert - C. J. Mews, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* XIII, Brepols, Turnhout 1987.

³ Una delle questioni più dibattute tra gli studiosi riguarda proprio la data di composizione dell'opera. Tenendo conto sia di elementi presenti nel testo, come, ad esempio, l'esplicito riferimento

Dialogus inter philosophum, Iudaem et Christianum – sono presenti, come nella *Theologia Scholarium*, tutti i temi peculiari del pensiero filosofico-teologico del *magister*.

Il commento abelardiano rientra in un genere letterario abbondantemente praticato fin dall'età dei Padri. Per i Padri e per gli scolastici il racconto biblico della creazione, *fons totius eruditionis*,⁴ racchiude tutto ciò che la mente umana può concepire, non solo in ambito strettamente teologico ma anche etico, fisico e logico, per cui il testo biblico offre l'occasione per fare al tempo stesso esegesi e filosofia. Quindi l'*Expositio in Hexameron* impegna Abelardo – *magister utriusque lectionis*⁵ (di dialettica e teologia) e *alter Aristoteles*⁶ – nella lettura e nel commento del racconto biblico della creazione in cui impiega il bisturi delle arti liberali e intrattiene – come si dirà più approfonditamente avanti – un complesso e articolato rapporto con la tradizione esegetica e teologica delle *auctoritates* e con l'interpretazione fisica del mondo naturale fornita dai filosofi di Chartres. Infatti leggendo ed esaminando il commento al primo giorno della creazione divina emergono chiaramente i tratti salienti dell'esegesi abelardiana e il particolare rapporto che Abelardo intrattiene con le *auctoritates*. Come si vedrà, Abelardo – *magister dialecticae* – nell'*Expositio in Hexameron* impiega le sue armi di logico per la *meditatio sacrae lectionis* e, come le glosse logiche, il commento è preceduto dalle canoniche indicazioni sugli scopi, la materia da trattare e il metodo applicato.⁷ Abelardo spesso si sofferma sull'analisi delle espressioni linguistiche utilizzate nel racconto genesiaco esaminando a fondo i sensi delle frasi e delle parole e la loro costruzione. Il lavoro del dialettico – del resto – consiste proprio nel delucidare il senso di ogni testo ponendo continuamente delle *quaestiones*.⁸ Del resto nel commento abelardiano le *quaestiones* sono frequentissime e introdotte con verbi come *requiro, quaero, quaeso, dico*, impiegati in forma impersonale (*quaeritur, dicitur...*) e spesso interrompono l'esegesi letterale.

al *Dialogus* – ultima opera abelardiana – e la mancata esposizione della dottrina dell'*Anima Mundi*, sia della parabola esistenziale e dell'evoluzione del pensiero del *magister*, generalmente si colloca la data di composizione tra il 1137 e il 1140; è possibile inoltre ipotizzare un'ultima revisione dopo la condanna subita a Sens (1140). Cfr. rispettivamente E. M. BUYTAERT, *Abelard's Expositio in Hexameron*, in «Antonianum» 43 (1968), pp. 182-188; M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Introduzione ad Abelardo*, Editori Laterza, Bari 2000³, p. 78; D. VAN DEN EYNDE, *Chronologie des écrits d'Abelard à Heloise*, in «Antonianum» 37 (1962), pp. 347-348, C. J. MEWS, *On Dating the Works of Peter Abelard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 52 (1985), ora in ID., *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot Burlington 2001, pp. 118-120. Si noti che nell'*Observatio praevia* all'opera nell'edizione della *Patrologia latina*, sottolineando l'assenza dell'allegoria dell'*Anima mundi* per indicare lo Spirito Santo, anche il Martène sostiene che essa potè essere composta a Cluny (1141-1142) dopo la riconciliazione con San Bernardo (cfr. PL 178, coll. 729-730).

⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale. I quattro sensi della Scrittura*, in ID., *Opera Omnia*, Vol. XVII. Jaka Book, Milano 1986, p. 79.

⁵ *Historia calamitatum*, PL 178, col. 126A.

⁶ Cfr. S. BERNARDO, *Epistola CXC*, in *Opere di S. Bernardo*, Vol. VI/1, a cura di F. Gastaldelli, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1986, p. 800.

⁷ Cfr. *Exp.*, 8.

⁸ Cfr. J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1982, pp. 19-21.

Ma Abelardo, com'è noto, non è l'inventore di questo metodo, poiché egli ha alle spalle una lunga tradizione: l'uso delle *quaestiones* e il metodo della *quaestio* nei commenti alla *sacra pagina* si ritrovano già in Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux; lo stesso Sant'Agostino nel *De Doctrina Christiana* aveva sottolineato la necessità di impiegare tutte le discipline e in modo particolare le arti del *trivium* e del *quadrivium* per una esaustiva esegesi delle Sacre Scritture⁹ ma Abelardo li utilizza con maggiore sistematicità¹⁰ non solo nelle opere esegetiche ma anche nei grandi trattati teologici e nell'*Ethica*.

Ma entriamo nel vivo dell'analisi del testo abelardiano.

L'*Expositio in Hexameron* è composta sotto espressa richiesta di Eloisa. Del resto, molte opere sono composte per lei, come i *Sermones*,¹¹ i *Problemata Heloisae*,¹² gli *Hymni et Sequentiae*¹³ e a lei sono indirizzate diverse lettere, come le *Epistolae II-VII*,¹⁴ l'*Epistola IX, de studium litterarum*,¹⁵ l'*Epistola XVII* o *Confessio fidei ad Heloisam*.¹⁶

Nella *Prefatio* Abelardo scrive che la richiesta di Eloisa e delle sue sorelle del Paraclete riguarda la spiegazione della Sacra Scrittura e, in particolar modo, del racconto della genesi divina ritenuto oscuro e di difficile interpretazione.¹⁷ Ovviamente si tratta di un espediente letterario perché l'*Expositio in Hexameron* non può essere

⁹ Il secondo libro del *De Doctrina Christiana* fornisce precise indicazioni sulle discipline che, impiegate correttamente e sostenute dalla fede, possono essere utilizzate per comprendere i passi più difficili delle Sacre Scritture. Secondo Sant'Agostino, le scienze naturali, le discipline umanistiche e la filosofia costituiscono un valido ausilio. A proposito della dialettica scrive: *Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet. Tantum ibi cavenda est libido rimandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium* (AUGUSTINUS, *De Doctrina cristiana*, II, 31, 48).

¹⁰ Cfr. rispettivamente E. BERTOLA, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 52 (1969), pp. 495-522; M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 168-206.

¹¹ *Libello quodam hymnorum vel sequentiarum a me nuper precibus tuis consummato, veneranda in Cristo et amanda soror mea Heloissa, nonnulla in super opuscula sermonum, juxta petitionem tuam, tam tibi quam spiritalibus filiabus tuis in oratio nostro congregatis, scrivere praeter consuetudinem nostram utcunque maturavi* (*Sermones*, PL 178, col. 379).

¹² Cfr. *Problemata Heloisae*, PL 178, coll. 677-730.

¹³ *Ad tuarum precum instanciam, soror mihi Heloysa, in seculo quondam cara, nunc in Christo charissima, Hymnos graece dictos, Hebraice tillim (tehillim) nominatos, composuit: ad quos quidem me scribendos cum tam tu quam quae tecum morantur sanctae professionis feminae saepius urgueritis, vestram super hoc intentionem requisivi* (*Hymni et Sequentiae*, PL 178, coll. 1771-1772).

¹⁴ Cfr. *Epistolae*, PL 178, coll. 181-314.

¹⁵ Cfr. *Epistola IX de studium litterarum*, PL 178, coll. 325-336.

¹⁶ Cfr. *Epistola XVII quae est fidei confessio ad Heloisam*, PL 178, coll. 375-378.

¹⁷ *Supplicando itaque postulas et postulando supplicas, soror Heloysa, in saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima, quatinus in expositionem horum tanto studiosius intendam quanto difficiliorem eorum esse constat intelligentiam, et spiritaliter hoc tibi et filiabus tuis spiritalibus persoluam. Unde et rogantes uos rogo, ut que me rogando ad hoc compellitis, orando deum michi efficaciam impetretis. Et quoniam, ut dici solet, a capite inchoandum est, tanto me amplius in exordio Genesis uestre orationes adiuvent, quanto ejus difficultatem ceteris constat esse maiorem, sicut expositionum raritas ipsa protestatur* (*Exp., Prefatio*, 4).

considerata solamente all'interno dello scambio intellettuale che intercorre tra Abelardo ed Eloisa né solo un fine esempio degli insegnamenti del *magister* per la comunità del Paracletto.

Nonostante le accuse di eccessivo razionalismo mosse al *magister* dai suoi avversari¹⁸ – ma anche da una consolidata tradizione interpretativa¹⁹ – Abelardo ritiene che l'essenza divina non può essere compresa e penetrata dalla *ratio* umana perché Dio è avvolto nel mistero ed è l'Essere sovrarazionale per eccellenza e perciò nello studio *de divinis umbram, non ueritatem esse profiteamur, et quasi similitudinem quandam, non rem.*²⁰ Per queste ragioni l'esegesi condotta sull'*hexameron* permette di parlare di Dio attraverso le sue creature perché – come già aveva insegnato San Paolo – da una corretta intelligenza della creazione è possibile risalire a Dio poiché Egli ha lasciato una qualche immagine di sé in tutto ciò che ha creato così come l'artefice si rivela attraverso le sue opere.²¹ Del resto anche nelle intenzioni di Mosè – considerato l'autore del *Genesi* – la narrazione dell'*optima creatione ac dispositione mundi*²² permette all'uomo di conseguire la conoscenza di Dio dalle cose create e di riconoscere se stesso come creatura divina.

Per queste ragioni l'*Hexameron* è concepito dal *magister* come *narratio* e *declaratio* della potenza e della bontà di Dio; i primi capitoli del *Genesi* contengono i fondamenti della fede cristiana, in particolare quello riguardante la Trinità: *notandum uero in hoc ipso Genesis exordium fidei nostrae fundamentum circa unitatem dei ac trinitatem prophetam diligenter expressisse.*²³

¹⁸ Emblematiche a tal proposito le parole di San Bernardo: *Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est humana ratione arbitrat se posse comprehendere* (S. BERNARDO, *Epistola CXCI*, in *Opere di S. Bernardo*, cit., p. 838); *Magister Petrus in libris suis profanas uocum novitates inducit et sensuum; disputans de fide contra fidem, uerbis legis legem impugnat. Nihil uidet per speculum et in aenigmate, sed facie omnia intuetur, ambulans in magni set in mirabilibus super se. Melius illi erat si, iuxta titulum libri sui, seipsum cognosceret, nec egrederetur mensuram suam, sed sapere ad sobrietatem* (S. BERNARDO, *Epistola CXCII*, in *Opere di S. Bernardo*, cit., p. 842).

¹⁹ Cfr. G. ALLEGRO, *La Teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1990, pp. 15-20.

²⁰ *TSB.*, II, 27.

²¹ *Unde et ipsius recte materiam assignamus, hanc ipsam, quam diximus mundi creationem ac dispositionem, hoc est ipsa quae in creatione mundi uel dispositione diuina operata est gratia. De qua quidem operatione ad cognitionem opificis nos perducente, apostolus ait: "Inuisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, etc."* (Rom. I, 20). *Quisquis enim de aliquo artefice an bonus uel sollers in operando sit uoluerit intelligere non ipsum sed opera eius considerare debet. Sic et deus, qui in seipso inuisibilis et incomprehensibilis est, ex operum suorum magnitudine primam nobis de se scientiam confert, cum omnis humana noticia surgat a sensibus* (*Exp.*, 11). Il maestro palatino ha meditato a lungo sulla *Lettera ai Romani* e ad essa ha dedicato un approfondito commento; cfr. Petri ABELARDI *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*. Cura et studio M. E. Buytaert, *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, XI, Turholt 1969. In particolare il capitolo I dell'epistola paolina è uno dei *loci* classici del pensiero abelardiano ed è presente in diverse pagine delle sue opere; cfr. ad esempio *TSB.*, III, 67, *TSh.*, II, 110.

²² Cfr. *Exp.*, 12-13, 22.

²³ *Exp.*, 56.

In apertura dell'opera Abelardo ricorda che l'inizio del *Genesi*, il *Libro di Ezechiele*²⁴ e il *Cantico dei Cantici* sono sempre stati considerati i passi più oscuri di tutta la Sacra Scrittura e che un'antica tradizione ebraica, di cui Origene e San Girolamo erano stati portavoce, ne proibiva la lettura ai bambini per riservarne la spiegazione ai sapienti e ai saggi.²⁵

Consapevole delle difficoltà che pone l'esegesi della *sacra pagina*, Abelardo dichiara che procederà al commento dei primi due capitoli del *Genesi* mediante l'applicazione della triplice ermeneutica del testo, storica, morale e allegorica.²⁶

Secondo il *magister* l'*historia* è la base di tutte le esegesi e, con riguardo al *Genesi*, questo livello di interpretazione è fondamentale e, allo stesso tempo, il più impegnativo. Per Abelardo nella lunga tradizione di commenti all'*Hexameron* solo Sant'Agostino è riuscito ad elaborare un'interpretazione storica degna di lode, sebbene anch'essa spesso appaia ai lettori poco chiara.²⁷

Procedendo a spiegare l'*immensam habissum profunditatis Geneseos*²⁸ Abelardo dichiara che utilizzerà per prima l'interpretazione storica considerata *radix* delle

²⁴ Al tempo del soggiorno abelardiano a Laon presso Anselmo il *magister palatinus* venne sfidato dagli *scholares* a commentare e spigare un passo *inusitate scripture* e venne scelta *obscurissima Ezechielis prophetia* (cfr. *Historia Calamitatum*, PL 178, col. 125A). Sull'onda del successo ottenuto e della crescente fama, tornato a Parigi e ottenuta la cattedra di Notre-Dame, pare che il *magister* abbia intrapreso un commento al libro del profeta andato purtroppo perduto. Cfr. D. VAN DEN EYNDE, *Les écrits perdus d'Abélard*, in «Antonianum» 37 (1962), pp. 467-468.

²⁵ *Tria sunt in ueteri testamento loca que ad intelligendum difficiliora esse sacre Scripture periti censuerunt: principium scilicet Geneseos secundum ipsam diuine operationis historiam, et Canticum canticorum, et prophetiam Ihezechielis in prima precipue uisione de animalibus et rotis, et in extrema de edificio in monte constituto. Unde apud Hebreos institutum esse aiunt paedictorum scriptorum expositionem pre nimia difficultate sui nonnini maturis sensibus seniorum committendam esse, sicut et Origenes meminit prima in Cantica canticorum omelia dicens: 'Aiunt etiam obseruari apud hebreos quod nisi quis ad etatem perfectam maturamque peruenerit, librum hunc in manibus tenere non permittitur. Sed illud ab eis accepimus custodiri, apud eos omnes scripturas a doctoribus tradi pueris, ad ultimum .iiii. libros reseruari, id est principium Genesis quo mundi creatura describitur, et Ihezechielis prophetae principia in quibus de cherubin refertur, finem quoque in quo templi edificatio continetur, et hunc Cantici canticorum librum.' Hinc et illud Ieronimi in prologo Expositionis sue in Ihezechielem: 'Aggrediar Ihezechiel prophetam, cuius difficultatem hebreorum probat tradicio. Nam nisi quis apud eos etatem sacerdotalis ministerii, id est xxx annum impleuerit, nec principium Geneseos, nec Canticum canticorum, nec hujus uoluminis exordium et finem legere permittitur ut ad perfectam scientiam et misticos intellectus plenum humane nature tempus accedat' (Exp., Prefacio, 1-3). Cfr. ORIGENES, *In Canticum canticorum*, PG 13, coll. 63D-64A; HIERONYMUS, *In Ezechielem prophetam. Prologus*.*

²⁶ Cfr. *ibid.*, 8.

²⁷ *Cum enim multi multas in Genesim misticas uel morales conficerent explanationes, solius apud nos beatissimi Augustini perspicax ingenium historicam hic aggressus est exponere. [...] Sed quoniam huius quoque operi dicta adeo uobis obscura uidentur, ut ipsa rursus expositio exponenda esse censeatur, nostram etiam opinionem in esponendo predicto Genesis esordio efflagitatis (Exp., Prefatio, 5, 7).*

²⁸ *Exp.*, 8.

altre.²⁹ Ma – come si vedrà più avanti – diverse volte nel corso dell’esegesi storica o letterale egli interpone esegesi morali e allegoriche³⁰ per una comprensione più ricca.³¹

Dopo aver spiegato al lettore le motivazioni che stanno alla base della composizione del commento e dopo aver dichiarato la finalità e le modalità con cui si procederà, il *magister* comincia a commentare il racconto genesiaco versetto per versetto soffermandosi spesso sulle singole espressioni.

Ma passiamo all’analisi del commento vero e proprio.

Nell’esegesi del versetto *in principio creavit Deus celum et terram*, egli identifica *celum* e *terram* creati in principio con i quattro elementi primordiali: il termine “cielo” indica gli elementi più leggeri, l’aria e il fuoco, “terra” quelli più pesanti, la terra e l’acqua.³² Abelardo specifica che non deve sorprendere che con il termine *celum* si indichi tanto l’aria che il fuoco, perché essi sono gli elementi più puri e più leggeri, così come con *terra* si indichino ugualmente l’acqua e la terra stessa, dal momento che si tratta degli elementi più pesanti.³³ Da questi elementi primordiali avranno poi origine *omnia corpora* perché sono primi sia temporalmente nella sequenza delle cose create sia in quanto principi materiali di tutte le altre cose corporee.³⁴ Si noti che similmente nel disegno cosmologico tracciato nel *Timeo* Platone afferma che il mondo è uno solo³⁵ e include in sé la totalità dei quattro elementi.³⁶ L’influsso platonico su queste questioni non deve sorprendere perché il *Timeo* costituì per tutto il Medioevo il testo pagano di riferimento per tentare una comprensione del mondo fisico in accordo con la visione biblico-cristiana e, come noto, Platone è considerato da Abelardo il più grande tra i filosofi antichi, colui che tra tutti i filosofi pagani si è avvicinato maggiormente alla fede cristiana.³⁷

²⁹ *Primo itaque, prout ipse annuerit, immo dederit, rei geste ueritatem quasi historicam figamus radicem (ibid.).*

³⁰ Cfr. E. KEARNEY, *Peter Abelard as Biblical Commentator. A Study the Expositio in Hexaemeron*, in R. THOMAS (hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, p. 200.

³¹ Cfr. *Exp.* 341-501.

³² *Celi et terre nomine hoc loco quatuor elementa comprehendendi arbitror, ex quibus tanquam materiali primordio cetera omnia corpora constat esse composita. Celum quidem duo leuia elementa, ignem uidelicet atque aerem dicit. Reliquia uero duo que grauius sunt, terram generaliter uocat (ibid., 15).*

³³ *Ibid.*, 16. Si confronti anche THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 18-19, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N. M. Häring, Toronto 1971.

³⁴ *Haec itaque .iiii. elementa tanquam ceterorum corporum principia deum in principio fecisse pronunciat [...]. Potest enim sic intelligi, IN PRINCIPIO CREAVIT hec, ac si diceretur ut ipsa que diximus elementa ceterorum corporum ex eis conficiendorum primordialis essent causa (Exp. 16; 20).*

³⁵ Cfr. PLATO, *Timaeus*, 31 a.

³⁶ *Ibid.*, 32 a-c.

³⁷ *Reuoluatur et ille maximus philosophorum Plato, qui testimonia sanctorum patrum pre ceteris gentium philosophis fidei christiane accedens (TSB., I, 36).*

Se si procede ad un confronto tra l'esegesi abelardiana del primo versetto del *Genesi* e l'interpretazione che Teodorico di Chartres fornisce al medesimo passo immediatamente si coglie la distanza tra un'impostazione che – come si dirà più approfonditamente in seguito – ancora si inserisce nel solco della tradizione – quella abelardiana – e una nuova concezione delle *opera divina* che utilizza la *ratio physica*.³⁸

Laddove Abelardo utilizza i termini *narratio* e *expositio* per indicare l'intento della sua opera, Teodorico parla di «spiegazione razionale» perché intende non fornire solo una lettura storica della creazione ma sottoporre il testo sacro ad una interpretazione «secondo fisica».

L'opera di Teodorico inizia come commento del *Genesi* per assumere poi la forma di un vero e proprio trattato. Nel primo versetto Teodorico distingue ciò che ha fatto esistere il mondo, cioè le cause e l'ordine temporale in cui il mondo è stato formato e, poi, ornato. Teodorico parla espressamente di quattro cause: efficiente, formale, finale e materiale, che corrispondono rispettivamente a Dio, alla sua sapienza, alla bontà e ai quattro elementi indicati con i termini *celum* e *terra*.³⁹ La dimostrazione della necessità della causa efficiente e di quella finale si fonda sull'esperienza del mondo che, pur presentandosi mutevole, non manca tuttavia di un ordine. La causa finale, invece, consegue alla *vera ratio* secondo cui ci si rende conto che il creatore, in quanto sommo bene e autosufficiente, non manca di nulla: Egli non può pertanto volere che qualcosa esista se non per pura benignità e carità, e il suo atto creativo ha come fine la partecipazione ad altri della beatitudine divina.⁴⁰ Già dall'esegesi condotta sul primo versetto è chiara dunque la diversa fisionomia del commento di Teodorico: esso si presenta sotto il duplice aspetto di trattato scientifico e di riflessione teologico-razionale in cui è possibile rintracciare l'influenza platonica e della scienza araba e, tramite quest'ultima, della concezione fisica aristotelica.

L'originalità dell'esegesi abelardiana può essere invece rintracciata nell'utilizzo delle discipline del *trivium*. Ad esempio, l'interpretazione che Abelardo fornisce per *in principio* mostra l'incidenza delle discipline del *trivium* – qui in particolare della grammatica – sul lavoro esegetico e teologico dei *magistri* del XII secolo. Il *magister* interpreta *in principio* come un avverbio indicante proprio la creazione degli elementi *ex nihilo* e prima di tutte le altre cose.⁴¹

³⁸ Cfr. THEODORCUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 1 (ed. Häring).

³⁹ Cfr. *ibid.*, 2.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ *Et tale est quod dicit: IN PRINCIPIO, ac si diceret "ante illa omnia quae consequenter enumerat", et de quorum etiam consummatione postmodum subdit: IGITUR PERFECTI SUNT, etc. Tale est quod dicit in principio sequentium operum, ac si diceret: "in principio mundi", id est antequam quicquam de his que de mundo sunt efficeret (Exp., 17-18).*

L'esegesi tradizionale invece si muove in un orizzonte differente. Origene⁴² e Sant'Agostino,⁴³ ad esempio, si rifanno alla tradizione giovannea interpretando *in principio* non in senso temporale ma strumentale, cioè come un riferimento al *Logos*: per mezzo del *Logos* Dio ha creato cielo e terra. Dio ha creato non nel principio del tempo ma in Cristo, il *Logos* presso il Padre per cui e in cui tutte le cose furono fatte. San Basilio di Cesarea⁴⁴ e Sant'Ambrogio⁴⁵ interpretano l'espressione come ulteriore conferma dell'ordine del creato e della perfezione del Creatore.

L'analisi logico-linguistica viene utilizzata da Abelardo anche per il verbo *creavit*. Secondo Abelardo, per indicare la creazione di cielo e terra l'autore biblico usa correttamente⁴⁶ il verbo *creavit* in luogo di *formavit* perché *creavit* rende propriamente la creazione *ex nihilo*, una genesi senza materia preesistente; al contrario, *formavit* indica il plasmare una materia già data e per questo *formavit* sarà utilizzato a proposito della creazione dell'uomo dal fango e degli animali.⁴⁷

⁴² *Quod est omnium principium nisi Dominus noster et Salvator omnium Iesus Christus, primogenitus omnis creaturae? In hoc ergo principio, hoc est in verbo suo, Deus coelum et terram fecit, sicut et evangelista Iohannes in inizio evangelii sui ait dicens: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed in principio, id est in Salvatore, factum esse dicit coelum et terram et omnia quae facta sunt* (ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, I, 1, 1).

⁴³ *Si ergo utroque modo illa Scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: In principio fecit Deus coelum et terram? Utrum in principio temporis, an quia prima omnium, an in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius* (AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 1, 2).

In hoc principio deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo facies (AUGUSTINUS, *Confessiones*, XI, 9).

⁴⁴ [...] ὁ τὴν κοσμοποιίαν συγγράφων εὐθὺς ἐν τοῖς πρώτοις ῥήμασι τῷ ὀνόματι τοῦ Θεοῦ τὴν διάνοιαν ἡμῶν καταφώτισεν, εἰπὼν, «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός». Τί καλὴ τάξις; Ἀρχὴν πρῶτον ἐπέθηκεν, ἵνα μὴ ἀναρχὸν αὐτὸν οἰηθῶσιν οἱ τιναί (BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 2, 4).

⁴⁵ *In principio inquit. Quam bonus ordo, ut illud primum adsereret quod negare consuerunt et cognoscerent principium esse mundi, ne sine principio mundum esse homines arbitrentur* (AMBROSIUS, *Hexaemeron*, I, 3, 8). Si noti come Basilio e S. Ambrogio siano accomunati dal tentativo di confutare la nota teoria platonica del *Timeo* riguardante la presenza della materia plasmata dal Demiurgo.

⁴⁶ Nella *Theologia Summi Boni* Abelardo insiste sull'uso corretto e proprio dei verbi che indicano il creare, il generare e il fare da parte di Dio. Precisa il *magister*: *Non enim proprie "creari" uel "fieri" dicitur nisi id quod incepit atque ab alio factum est, cum prius non esset. Ideo autem quasi ad determinationem "proprie" apposuimus, quia fortassis indifferenter et "creari" pro "gigni" et "gigni" pro "creari" criptura abutitur [...]. "Generatio" uero recte dicitur ubicumque aliquid ex substantia alterius est, siue illa simul sunt, siue alterum sit prius altero* (TSB., III, 55).

⁴⁷ *Bene autem de elementis dictum est, CREAVIT potius quam 'formavit', quia creari proprie id dicitur quod de non esse ita ad esse perducitur ut preiacentem non habeat materiam nec in aliquo primitus subsisteret nature statu. Cum autem de ipsa iam materia preparata adiunctione forme aliquid fit, recte illud formari dicitur, sicut est illud quod in sequentibus ponitur: FORMAVIT Igitur HOMINEM DE LIMO TERRE. Et iterum: Formatis Igitur DE HVMO CVNCTIS ANIMANTIBUS TERRE. Cum enim praeiacens materia denotatur, ueluti cum premittitur de humo quoniam in speciem aliquam formaretur, tunc rectissime formari dicitur* (Exp., 21).

In questa edizione dell'opera è presente un interessante passo – riportato solamente in uno dei quattro codici – in cui Abelardo si sofferma sul concetto di materia espresso da alcuni filosofi (*nonnulli philosophorum*). Essi – commenta Abelardo – chiamarono materia la natura corporea a cui diedero il nome di *yle* e questo termine sta a significare opportunamente la materia bruta e informe che si presta ad essere plasmata per assumere le diverse forme.⁴⁸ Ora, poiché il passo in questione, come già è stato detto, è contenuto solamente in uno dei quattro codici, qualsiasi interpretazione potrebbe essere incauta. Comunque appare evidente l'influsso platonico tramite la mediazione calcidiana, su queste affermazioni. Infatti Abelardo non solo afferma che ciò che i filosofi e i poeti chiamarono caos corrisponde all'ammasso primordiale e oscuro degli elementi, ma come Calcidio nel suo *Commento al Timeo*,⁴⁹ ricorda che esso corrisponde proprio a ciò che i Greci chiamarono *yle* i Latini *silva*, cioè alla materia sensibile primordiale in cui sono presenti tutti gli accidenti e da cui hanno esistenza tutte le cose che costituiscono l'universo.

La terra nella sua condizione originaria, prima delle opere dei giorni successivi, era *inanis et vacua*;⁵⁰ nel suo primo stadio essa è priva di frutti e nessun animale, né terrestre né acquatico, vi abita. Abelardo nota che il profeta non accosta qui *celum* e *terra* ma descrive solamente la condizione terrestre senza trattare del cielo e della creazione delle creature angeliche. Egli osserva inoltre che l'impiego della congiunzione avversativa *autem* (*terra autem erat inanis et vacua*) non deve indurre il lettore a pensare ad una condizione del cielo diversa ed opposta rispetto alla terra ancora infruttuosa e disabitata, né costituisce una *quaestio* rilevante se gli angeli siano stati creati prima o insieme al cielo, né si deve pensare che il racconto genesiaco – in qualche modo – trascuri questo aspetto perché il profeta *in transitu tamen eam perstringat*.⁵¹

Commentando il versetto *et tenebre erant super facies habissi* Abelardo ritiene che il termine *habissum* si riferisca proprio all'ammasso confuso e non ancora distin-

⁴⁸ *Ne quem forte mouet quod ipsorum quoque elementorum materiam nonnulli philosophorum assignauerunt, quam ylem dixerunt [...] Sic et corpoream naturam, quam ylem dixerunt, singulorum elementorum tamquam materiam constituerunt; ex qua quidem susceptis singulorum formis tamquam ex materia dixerunt singula esse constituta. Ylem autem, id est siluam, ideo precipue substantiam corpoream dici arbitror quod lignea materies maxime ad formandum se tractabilem prebeat in qua frequentius operamur. Sic et corpoream substantiam ad successionem formarum seu qualitatum aptissima esse cognoscimus (Exp., 21).*

⁴⁹ Cfr. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum*, 123, 268.

⁵⁰ *Praemittens itaque terram in creatione sua inanem et uacuam extitisse, quomodo postmodum eius inanitati et uacuitati diuina operatio consuluerit, posteriorum dierum operibus declarat. Inanem dicit terram a fructu quem nondum produxerat; uacuam ab habitatore, non solum homine, uerum etiam ab omni penitus animantium genere (Exp., 23).*

⁵¹ *Et notandum quod dum ait: TERRA AVTEM ERAT INANIS ET VACUA, subinnuit ex illa apposita coniunctione aduersatiua de celo non sic esse intelligendum cum uidelicet angeli uel ante ipsum celum uel cum celo creati esse intelligantur, qui quasi celestes habitatores dicuntur, ut, licet eorum creationem propheta non exequatur, in transitu tamen eam perstringat, ne quid eius narrationi de diuinis operibus deesse uideatur (ibid., 24).*

to degli elementi primordiali e che questa massa non è altro che il caos di cui parlavano i poeti e i filosofi.⁵²

Particolareggiato è il commento del versetto seguente: *Et spiritus Domini ferebatur super aquas*. Abelardo ha ben presente sia la versione ebraica in cui si legge *volitabat super facies aquarum* sia la versione *fovebat aquas* ed interpreta accuratamente ognuna di queste espressioni.⁵³

Nella versione della *Vulgata aqua* indica la massa fluida e instabile⁵⁴ non ancora distinta in parti ordinate e su di essa *ferebatur Spiritus Dei*. L'azione dello *Spiritus Dei* consiste nell'ordinare e nel sottoporre tale *instabilis congeries*⁵⁵ al potere della grazia divina conformandola al suo volere affinché non fosse più vuota, oscura e instabile.⁵⁶

Su questo punto l'esegesi abelardiana attinge alla tradizione e in special modo riprende l'identificazione agostiniana tra *Spiritus Domini* e *bonitas divina* presente anche nei trattati trinitari. Nel suo principale commento al *Genesi*, il *De Genesi ad litteram*, Sant'Agostino afferma: *Bonitas divina: Spiritus Dei, in quo sancta eius benivolentia dilectioque intelligitur*.⁵⁷ Analogamente scrive Abelardo: *Quid enim spiritus dei nisi eius bonitas intelligitur, cuius participatione sunt bona universa?*⁵⁸ Lo Spirito di Dio è la sua stessa Bontà da cui derivano, per partecipazione, il bene e la bontà delle cose create. L'azione dello *Spiritus Domini* separa le tenebre dalla luce e non lascia l'ammasso originario nel suo stato di disordine.⁵⁹

⁵² *Habissum, id est profunditatem, uocat totam illam confusam necdum distinctam, sicut postmodum fuit, elementorum congeriem. Quam quidem confusionem nonnulli philosophorum seu poetarum chaos dixerunt, quo enim profundum est minus apparet et uisui patet (Exp., 25). Cfr. THEODORICUS CARNOTENSIS, Tractatus de sex dierum operibus, 24 (ed. Häring).*

⁵³ *Hebraicum habet, 'uolitabat super faciem aquarum'. Translatio uero quedam habet FOVEBAT AQUAS quedam FEREBATUR SVPER AQVAS, sicut hec presens quam pre manibus habemus, ac primum nobis occurrit exponenda (Exp., 27).*

⁵⁴ *Quantum ergo nobis uidetur, aquarum etiam nomine fluidam illam atque instabilem congeriem, nondum certa partium suarum collocatione firmatam, comprehendit (Exp., 28).*

⁵⁵ Cfr. *ibid.*

⁵⁶ *Super hanc itaque SPIRITUS DOMINI FEREBATUR, quia, ut eam ordinaret, tanquam imperio suo subiectam diuina disponebat gratia, ne uidelicet ulterius esset inanis aut vacua, seu tenebrosa vel fluida (ibid.).*

⁵⁷ AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 7,13.

⁵⁸ *Exp.*, 29. È opportuno notare che le proposizioni interrogative frequentissime nelle opere abelardiane sono tipiche della *nova theologia* e dei commenti dei *magistri* e rimandano alla tecnica della *quaestio* e della *disputatio* tra *magister* e *scholares*.

⁵⁹ «[...] Abelardo, platonico nella dottrina degli elementi primordiali, è portato ad attribuire uno stesso significato a *terra*, *abyssum* e *aquae*: non solo usa più o meno le stesse parole per spiegare *abyssum* ed *aquae* e significativamente premette un *etiam* alla spiegazione di quest'ultimo termine, ma riferisce alle *aquae* anche le caratteristiche nel testo sacro riferite *terra* e *abyssum*. Dice infatti che il fine del passaggio dello spirito del Signore sulla massa delle acque è *ne [...] ulterius esset inanis aut vacua, seu tenebrosa vel fluida*. Ora, propriamente, la *aquarum congeries* è solo *fluida: inanis et vacua* nel testo sacro sono note proprie della *terra* – e stanno ad indicare, come vuole la tradizione, l'assenza di frutti e di esseri viventi – e le tenebre rendono oscuro, cioè incomprensibile l'abisso» (A.

Come Sant'Agostino, il *magister* impiega il verbo *superferri* per rendere più comprensibile il rapporto tra lo *Spiritus* e le acque.⁶⁰ Ma rispetto alla versione agostiniana, l'esegesi abelardiana si limita ad un rapido e semplice accenno, mentre il vescovo di Ippona arricchisce la sua esegesi con due immagini che cercano di rendere più comprensibile alla ragione umana il significato del testo biblico e di chiarire meglio il senso del verbo impiegato. In polemica con i manichei, infatti, Agostino tenta di dimostrare sia la non-corporeità di Dio sia che il rapporto tra Dio e il creato non implica rapporti di spazio. A tal fine prima propone il paragone con il sole che illumina la terra – ma lo scarta subito perché tale rapporto implica pur sempre la spazialità e quindi non può essere riferito a Dio che è spirito – e in un secondo momento impiega l'immagine dell'artigiano che sovrasta la materia da modellare.⁶¹

Abelardo nota che per sottolineare maggiormente il dinamismo dell'azione dello *Spiritus Domini* il profeta utilizza nel *Genesi* verbi che indicano il movimento: viene utilizzato *ferebatur* proprio per indicare l'azione vivifica che rende possibile il passaggio dalle tenebre alla luce in luogo di *erat* che invece avrebbe indicato quasi il permanere su quell'ammasso. Del resto è possibile rilevare facilmente che lo stesso Abelardo per commentare questi versetti e per esprimere l'azione dello Spirito di Dio utilizza verbi dinamici (*ordinaret, disponebat, superferri, operatus fuerat, ostendens, produceret*).⁶²

Procedendo a commentare la versione *fovebat aquas*, Abelardo utilizza l'immagine dell'uccello che cova un uovo per fecondarlo e vivificarlo. Questo paragone non costituisce una novità perché è presente in diverse *auctoritates* ben note al *magister*: esso si ritrova, infatti, nelle *Omellie sull'Hexameron* di San Basilio,⁶³ nell'*Hexameron* di Sant'Ambrogio,⁶⁴ nelle *Hebraicae Quaestiones in Genesim* di San Girolamo⁶⁵ ed anche nel *De Genesi ad litteram* di Sant'Agostino.⁶⁶ Probabilmente la fonte principale di Abelardo è l'opera di San Girolamo, dove il *magister* ha letto questa versione del verbo. Questa ipotesi trova conferma se si osserva che la notazione a

TARABOCHIA CANAVERO, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1, 2*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 96-97).

⁶⁰ *Que uidelicet dei bonitas quia nondum in illa elementorum confusione apparebat, superferri potius illi quam inferri dicebatur (Exp., 29)*

⁶¹ *Quod autem scriptum est: Spiritus Dei superferebatur super aquam, sic solent Manichaei reprehendere, ut dicant: Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei, et ipsa continebat Spiritus Dei? Totum conantur perversa mente pervertere, et excaecantur malitia sua. Cum enim dicimus: Sol superfertur super terram, numquid hoc intelligi volumus, quod in terra habitat sol, et terra solem contineat? Et tamen non sic Spiritus Dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram; sed alio modo quem pauci intelligunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille Spiritus, sicut sol terrae superfertur; sed per potentiam invisibilis sublimitatis suae. Dicant autem nobis isti, quomodo iis rebus quae fabricandae sunt superferatur voluntas fabri (AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 5, 8).*

⁶² Cfr. *Exp.*, 27-30.

⁶³ Cfr. BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 6, 2-3.

⁶⁴ Cfr. AMBROSIUS, *Hexaemeron*, I, 8, 29.

⁶⁵ Cfr. HIERONYMUS, *Hebraicae quaestiones in libro geneseos*, I, 2.

⁶⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 18, 36.

proposito della capacità vivificatrice dello Spirito Santo è già presente nell'opera geronimiana e, inoltre, la *quaestio XXIII* del *Sic et Non*⁶⁷ riporta l'identificazione *Spiritus Dei – Spiritus Sanctus* citando la posizione di San Girolamo.

Il *magister* nota che questa immagine chiarisce *bene* il significato dell'azione dello Spirito vivificatore⁶⁸ e procede ad una comparazione tra l'ammasso della materia primordiale contenente i quattro elementi e le parti dell'uovo. Infatti ai quattro elementi si possono far corrispondere le quattro parti dell'uovo: il guscio, la membrana, il tuorlo e l'albume.⁶⁹

Su questo versetto l'esegesi abelardiana non è originale né rappresenta una novità perché tutti gli elementi che la costituiscono sono già presenti in autori noti ad Abelardo. Tuttavia – come sottolinea bene Tarabochia Canavero – deve essere sottolineata «la genialità dell'autore nel combinarli: quanti, prima di lui avevano spiegato il *fovebat* con l'immagine dell'uccello che cova, avevano anche accennato alle uova come elemento complementare dell'immagine, ma solo lui istituisce un ulteriore paragone col caos primordiale e lo svolge con la descrizione delle corrispondenze fra i quattro elementi del mondo e le quattro parti dell'uovo».⁷⁰

Rifacendosi a passi agostiniani Abelardo spiega la versione *fovebat aquas* non solo in senso storico ma anche allegorico.⁷¹ Nelle *Confessioni* Sant'Agostino intende gli abissi come i peccati che trascinano l'uomo verso il basso mentre lo Spirito che si librava sulle acque come l'azione della carità che permette il riposo dell'anima in Dio dopo la remissione dei peccati.⁷² Similmente nell'esegesi abelardiana le acque

⁶⁷ Cfr. *Sic et Non*, PL 178, coll. 1382B-1383D.

⁶⁸ *Alia etiam, ut diximus, translatio habet: ET SPIRITUS DOMINI FOVEBAT AQUAS, more uidelicet auis que ouo incumbit, ut ipsum foueat atque uiuificet. Vnde et bene uiuificatorem Spiritum sanctum appellamus (Exp., 31).*

⁶⁹ *Bene autem ouo nondum uiuificato aut formato illa confusa congeries comparatur; in qua, tanquam in ouo .iiii.^{or} in se continenti .iiii.^{or} elementa comprehenduntur. Est quippe in ouo testa exterior, deinde intus tela, id est cartilago quedam teste adherens, ac postmodum albugo, denique medium illud oui quasi medulla eius. Quod quidem medium oui quod uitellum dicimus, quasi terra est in mundo, albugo quasi aqua terre adherens, tela tanquam aer, testa ut ignis. Ex uitello autem et albugine oui, constat pullum in eo formari et nasci (ibid., 32).*

⁷⁰ A. TARABOCHIA CANAVERO, *Egesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1, 2*, cit., p. 100.

⁷¹ Si noti che Abelardo utilizza il termine *mistica* per indicare l'esegesi allegorica. Come Sant'Agostino, pur privilegiando l'esegesi storica o letterale, Abelardo ritiene che per una corretta e più profonda esegesi della *sacra pagina* è necessario far seguire ad essa la spiegazione morale ed anche quella mistica o allegorica: *Quoniam ea que predicta sunt iuxta radicem historie ac ueritatem reigeste quantum ualuimus prosecuti sumus, iuuat morali quoque ac postmodum mistica expositione nos eadem perquirere. Moralis itaque dicitur expositio, quociens ea que dicuntur ad edificationem morum sic applicantur, sicut in nobis uel a nobis fieri habent que ad salutem necessaria sunt bona, ueluti cum de fide, spe et caritate, uel bonis operibus, expositione nostra lectorem instruimus. Mistica uero dicitur expositio cu mea prefigurari docemus, que a tempore gratie per Christum fuerant consummanda, uel quecumque istoria futura presignari ostenditur (Exp., 338-340).*

⁷² *Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de subleuatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas? [...] affectus sunt, amores sunt, inmunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore secu-*

fluttuanti su cui aleggia lo Spirito sono immagine delle incertezze e debolezze degli uomini e l'azione dello *Spiritus Dei*, cioè la *divina bonitas*, rinsalda nella fede gli uomini e infiamma i loro cuori di carità così come con il suo calore l'uccello feconda l'uovo.⁷³

Commentando la versione ebraica di *Genesi* 1, 2, Abelardo riporta che nella lingua dei profeti viene utilizzato in luogo di *spiritus* il termine *ruauh* che significa sia spirito che vento. Quasi sicuramente anche su questa annotazione la fonte abelardiana è San Girolamo, che nel suo *Commento ad Abacuc* riporta alcune annotazioni sull'uso e sul significato del termine *spiritus* nella *Bibbia*.⁷⁴

Alla versione della Vulgata *ferebatur super aquas* corrisponde l'ebraico *volitabat super facies aquarum*⁷⁵ che abelardianamente indica l'azione del *ventus dei* che, librandosi sulle acque, le agita sollevando la parte superiore costituita dagli elementi più leggeri per lasciarla sospesa⁷⁶ e procedere poi alla creazione della volta celeste. A parere di Abelardo questa interpretazione del versetto troverebbe conferma proprio nei versetti successivi: *fiat firmamentum in medio aquarum* e *divisit aquas que erant sub firmamento ab his que erant super*.⁷⁷ Anche per la versione ebraica oltre a quella

ritatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas, et veniamus ad supereminem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia (AUGUSTINUS, *Confessiones*, XIII, 7).

⁷³ *Sicut igitur auis ouo incumbens, et ei nimio affectu se applicans, ipsum calore suo fouet ut inde sicut dictum est, pullum formet atque uiuificet: sic divina bonitas que Spiritus sanctus intelligitur, et proprie caritas dei dicitur que infusa cordibus fidelium ea feruere in deum facit, et sic quodam suo fotu calientia reddit, illi adhuc fluide et instabili congeriei, quasi aquis preesse dicitur ut inde postmodum animantia producat, quia sic eam quasi sub se habebat, hoc est in sua potestate, ut inde postmodum hominem et animantia cetera quasi de ouo pullum formaret ac formata uiuificaret* (*Exp.*, 33).

⁷⁴ *Dicamus et illud, ne lectorem videamus celasse quod novimus, spiritus et ventum apud Hebraeos eodem appellari vocabulo id est rua, et pro sensu loci, vel spiritum accipi solere, vel ventum* (HIERONYMUS, *Commentarius in Abacuc prophetam*, I, II, 19-20).

⁷⁵ *Notandum uero quod ubi nos dicimus SPIRITVS DOMINI FEREBATUR SVPER AQUAS, pro "spiritu" hebraicum habet "ruauh", quod tam spiritus quam uentum significat; et pro eo quod dicimus FEREBATUR SVPER AQUAS, in Hebreo est "uolitabat super faciem aquarum"* (*ibid.*, 34).

⁷⁶ *Quod itaque dicitur uentus dei iam tunc super faciem aquarum uolitare, id est uentilare, tale est fortassis iuxta litteram, ac si diceretur quod iam tunc uentus a deo aquis immissus, earum superiorem partem, quam semper constat leuiorem esse in omni aquarum congerie, sursum agitabat, ut uidelicet postmodum suspense firmarentur* (*ibid.*, 35).

⁷⁷ Nell'*Expositio in Hexameron*, a differenza dei trattati trinitari, Abelardo non propone l'identificazione allegorica tra *Anima mundi* e *Spiritus* e tace su questa dottrina che, insieme ad altre affermazioni, aveva suscitato le polemiche del concilio Sens. «Rimane a questo punto da affrontare il problema del silenzio di Abelardo a proposito della dottrina dell'anima del mondo. Motivi che, a prima vista, potevano indurlo a parlarne non mancano: Abelardo è ben convinto che l'azione dello spirito di Dio sia, oltretutto ordinatrice e formatrice, vivificatrice: come abbiamo visto, spiegando la versione della Vulgata parla della bontà divina come causa della vita che inizia nel mondo creato e per illustrare poi la versione geronimiana si serve di un paragone che sottolinea questo carattere vivificatore dello spirito di Dio. Conosce bene la dottrina dell'*anima mundi*, di cui parla, come è noto, in altri luoghi della sua opera, identificandola con lo Spirito Santo, denominato talvolta *bonitas divina*, proprio come qui nell'*Expositio*, e conosce pure i testi dei platonici latini su cui si basavano i filosofi di Chartres suoi contemporanei che, accostando *Timeo* e *Genesi*, assimilavano la platonica *anima mundi* al virgi-

letterale Abelardo propone un'esegesi allegorica: l'azione dello Spirito sulle acque è immagine della nostra rigenerazione mediante il battesimo e come lo Spirito solleva le acque che nello stadio originario ricoprono la totalità dell'universo così mediante le acque benefiche e feconde del fonte battesimale avviene la nostra purificazione dal peccato.⁷⁸

L'esegesi di *Genesi* 1, 2 condotta sulle diverse versioni dimostrano che Abelardo non adopera gli strumenti dell'indagine logica e dialettica procedendo autonomamente e prescindendo dalla tradizione, anzi le arti liberali costituiscono 'semplicemente' uno strumento di ricerca che va impiegato opportunamente per una più chiara comprensione delle Sacre Scritture e dei *mysteria fidei* affinché nello studio *de divinis non esse consuetudinis per usum proficere sed per ingenium*.⁷⁹

Il commento a *Genesi* 1, 3 *Dixitque deus: fiat lux* permette al *magister palatinus* di specificare ulteriormente i rapporti tra le persone divine e di dimostrare la concordanza tra la *veritas* delle *auctoritates* cristiane e la *ratio* dei filosofi pagani se *sentencie ueritatem magis quam uerborum attendamus proprietatem*.⁸⁰

Il dire divino è propriamente il Verbo, ovvero la coeterna Sapienza in cui e con cui tutte le cose sono state prima disposte nella mente di Dio e poi realizzate concre-

liano *igneus vigor* e al biblico *spiritus Dei*. E, infine, ad Abelardo esegeta non rimane estranea la filosofia. Non mancano infatti nell'*Expositio* i riferimenti ai filosofi in generale e a Platone in particolare. Accettando la tesi del Buytaert sulla data di composizione dell'*Expositio*, l'ipotesi di un 'silenzio imposto' viene meno e non rimane che indagare l'animo dell'autore. M. T. d'Alverny osserva che in una esposizione dedicata ad Eloisa non era necessaria una digressione sull'anima del mondo e che sant'Agostino nel *De Genesi ad litteram*, che è il modello principale di Abelardo, non ricorda le dottrine dei platonici spiegando la frase *spiritus Dei*.... Ma Abelardo aveva ben presente anche il commento di san Gerolamo, in cui preciso è il riferimento polemico a una interpretazione platonizzante dello *spiritus Dei*, pure non coglie nemmeno questa occasione per parlare dell'*anima mundi*, né replica allo spunto critico del santo dottore dalmata. Forse basta rileggere i passi delle opere teologiche in cui Abelardo parla di Platone, dell'anima del mondo, dello Spirito Santo e provare così che a Platone era stato rivelato il mistero trinitario per capire perché, in questa prospettiva essenzialmente teologica e non di filosofia della natura, nella *Introductio ad theologiam* e nella *Theologia christiana* per descrivere la presenza dello Spirito Santo nel mondo non cita *Spiritus Dei ferebatur super aquas*. E perché parallelamente, nell'*Expositio*, commentando questa frase, non nomina l'anima del mondo» (A. TARABOCHIA CANAVERO, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2*, cit., pp. 100-102).

⁷⁸ *Bene autem uentus aquis immissus, et eas sustollens ut uniuersum tegerent mundum, tipum nostre regenerationis ex aqua et spiritu presignabat. Hoc enim elementum spiritus sanctus ceteris digitate prefecit ac superposuit, dum hoc ei sue gratie beneficium contulit, ut quorumlibet hominum aqua baptismatis perfusorum uniuersa peccata sic tegerentur, vel delerentur, ut nec satisfactio pene corporalis restaret. [...]. Tale est ergo 'spiritus domini uolitabat super aquas', ac si diceret 'uentus in eis spirabat', tipum gerens spiritus sancti, aquas in baptismum sua gratia fecundaturi et quasi hoc beneficium eis inspiraturi (ibid., 38, 40).*

⁷⁹ Cfr. *Historia calamitatum*, PL 178, col. 125 A.

⁸⁰ *Ibid.*, 46.

tamente nei sei giorni.⁸¹ Ovviamente il dire divino non è un dire udibile né transitorio ma intelligibile e permanente e dà l'avvio ad un'azione razionale e provvidenziale.⁸²

Abelardianamente è possibile parlare di una "doppia creazione" da parte di Dio: una disposizione di tutte le cose nella mente divina e una successiva ed effettiva messa in atto. Secondo Abelardo è possibile trovare conferma di questa interpretazione sia nelle teorie dei filosofi sia nei termini utilizzati nel testo biblico. Riportando alcune affermazioni agostiniane,⁸³ il *magister* sostiene che alcuni filosofi parlando di un mondo intelligibile e di un mondo sensibile alludono proprio alla doppia creazione divina e lo stesso concetto di intelligibile in Platone – *si non uocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa minime usitatum est, sed ipsam rem uolumus attendere*⁸⁴ – indica la razionalità e l'armonia con cui Dio dispone le cose. L'atto della creazione avviene prima nel pensiero di Dio e poi si realizza. Dio concepisce nella mente la forma esemplare di quanto è in procinto di realizzare e la realtà creata è espressione nel tempo dell'idea eterna e intelligibile.

Inoltre per rendere chiara questa duplicità dell'atto creativo l'autore biblico usa due distinti verbi – *dixit* e *fiat* – proprio a voler sottolineare che in un primo momento Dio ha formato tutto nella sua Parola – cioè nella divina Sapienza – e in un secondo momento ha portato ad effetto ciò che era stato stabilito in modo provvidenziale, armonico e perfetto.⁸⁵

Dunque – come già è stato detto – una corretta e piena comprensione della *sacra pagina* è possibile utilizzando non solo le *sententiae* delle *auctoritates* ma anche impiegando gli strumenti della logica e l'analisi grammaticale. Inoltre proprio un'indagine di questo tipo permette ad Abelardo di dimostrare la concordanza tra la *veritas* cristiana e la filosofia pagana, in particolar modo con la *iuxta sententia*⁸⁶ di Platone, *maximus philosophorum*.⁸⁷

Continuando a commentare il versetto 1, 3 Abelardo ritiene che sia necessario sottolineare che nella descrizione della creazione del cielo e della terra il profeta non usa l'espressione *Dixit deus, et factum est ita* come invece per la narrazione dei giorni successivi, come se volesse intendere che Dio prima abbia disposto le cose nella

⁸¹ *Dictum ipsius dei est uerbum patris, quod eius coeternam sapientiam intelligimus, in qua primitus omnia disponuntur quam opere compleantur (ibid., 43).*

⁸² *Qui etiam alibi uerbum hoc apertius demonstrans non esse uerbum audibile et transitorium, sed intelligibile ac permanens (ibid., 45).*

⁸³ Cfr. rispettivamente AUGUSTINUS, *Retractationes* I, 3; *De Civitate Dei*, XVI, 6.

⁸⁴ *ibid.*, 48.

⁸⁵ *Cum igitur propheta in diuersis rerum creationibus facienda premitit DIXIT DEV, et ad dictum statim effectum adiungit, dicens: ET FACTUM EST ITA, cuncta deum condidisse in uerbo, hoc est in sapientia sua ostendit, id est nihil subito uel temere, sed omnia rationabiliter ac provide (ibid., 44).*

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 185.

⁸⁷ Cfr. *TSB.*, I, 36.

sua mente avvolto nel silenzio eterno e solo con l'effettiva creazione della luce abbia iniziato a parlare e conseguentemente a manifestarsi.⁸⁸

Mediante la parola Dio sottopone la *subiecta creatura* al suo comando ed essa, sebbene *irrationalis* e *bruta, intellexerit imperium*.⁸⁹ Consapevole delle difficoltà che tale esegesi potesse suscitare, utilizzando il metodo della *quaestio* e della *disputatio* nel libro *de divinis*, Abelardo si chiede: *quomodo itaque nondum creata materia, nec adhuc esistente cui imperaretur, uerba imperii conuenienter dicerentur?*⁹⁰ Riprendendo il *Prologo* del Vangelo giovanneo,⁹¹ egli identifica la luce del primo giorno con Gesù Cristo, la Vera Luce che illumina ogni cosa. Cristo – Luce Vera e Luce presso Dio – rivela al mondo la Sapienza divina e mediante Essa Dio comincia a parlare e a manifestarsi e parimente in virtù di Essa è possibile alle creature *intelligere imperium dei*.⁹² Abelardo istituisce quindi un legame tra la rivelazione divina mediante il creato e mediante Gesù: Dio si rivela non solo nella bellezze delle sue creature – come aveva insegnato San Paolo⁹³ – ma soprattutto attraverso il suo Figlio.⁹⁴

I nuclei tematici di questa interpretazioni sono tratti da Sant'Agostino. Nel suo maggiore commento al *Genesi* infatti il vescovo d'Ippona scrive che per la creatura corporea e temporale è possibile sottomettersi al dire divino – sebbene esso sia eterno e spirituale – perché la voce di Dio è il Verbo di Dio, il Figlio unico e coeterno al Padre.⁹⁵ Inoltre, coerentemente con quanto affermato in precedenza a proposito dell'interpretazione di *in principio* inteso come presenza del *Logos* all'inizio della creazione, Sant'Agostino specifica che giustamente *in exordio* si fa menzione del Figlio come Principio, perché la Scrittura ci mostra una creatura che creata *ex nihilo* riceve un'esistenza ancora imperfetta, mentre quando Lo menziona come Verbo essa ci mostra la perfezione che la creatura può assumere in relazione al suo grado d'essere quando è richiamata al Padre per mezzo del Figlio.⁹⁶

In virtù di queste interpretazioni Abelardo pensa che nell'*exordio Genesis* il profeta abbia espresso *diligenter fidei nostre fundamentum circa unitatem dei ac trinitatem*.⁹⁷ Lo *Spiritus Domini* indica sia lo Spirito Santo sia il Padre da cui procede e

⁸⁸ *Nec est pretereundum quod superius in creatione celi et terre non est scriptum: DIXIT DEVS, ET FACTUM EST ITA, sicut in sequentibus per singula opera scriptum uidemus; sed quasi primo tacuit deus, et a luce loqui exorsus est (ibid., 51).*

⁸⁹ *Quasi enim imperando dicit dominus FIAT, et ei subiecta famulatur creatura, quantumcumque irrationalis sit uel bruta, tamquam eius autierit atque intellexerit imperium (ibid., 52).*

⁹⁰ *Ibid.*, 53.

⁹¹ *Ioh.*, I, 9.

⁹² Cfr. *Exp.*, 52.

⁹³ Cfr. *Rom.* I, 20.

⁹⁴ *Preterea dictum illud dei, hoc est uerbum ipsius, de quo scriptum est: Erat lux vera, que illuminat omnem hominem etc., bene tunc primo propheta demonstrauit, cum ad lucem operum dei peruenisset. Per quam quidem lucem operum dues homini quodammodo loqui et seipsum manifestare primo incepit, sicut et apostolus patenter edocuit... (Exp., 53-54).*

⁹⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 2, 4-6.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, I, 4. 9.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, 56. Cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones*, XIII, 5; *De Genesi ad litteram*, I, 6.12.

il *Dixit Deus* indica proprio il Verbo, cioè il Figlio.⁹⁸ Secondo Abelardo quest'affermazione trova conferma nel testo ebraico dove il termine adoperato per *deus* è il sostantivo plurale *heloyim* – che indica *diuersitatem personarum* – accompagnato dal singolare *creavit* e non dal plurale *creauerunt*⁹⁹ perché – commenta Abelardo – *quatinus insinuaretur in tribus illis personis non tres creatores sed unum tantum debere intelligi. Cum igitur dixit “Heloyim creauit”, in quo diuinas personas pariter cooperari docuit, profecto indivisa esse opera trinitatis prefixit. Cum autem postmodum, ut diximus, patris et spiritus et uerbi personas distinxit, in quo illa consisteret trinitas determinavit.*¹⁰⁰

Come già sottolineato, l'analisi grammaticale e linguistica sui termini impiegati nel testo sacro e la comparazione tra le diverse versioni sono caratteristiche peculiari dell'esegesi abelardiana. Nel commento di *Genesi* 1, 3 il *magister* nota che nel testo ebraico si legge *sit lux, et fuit lux* in luogo di *fiat lux, et facta est lux*. Per Abelardo questa versione esprime meglio l'immediatezza e l'istantaneità dell'azione creatrice e il passaggio diretto e senza alcuna interposizione tra il comando e l'effettiva realizzazione.¹⁰¹

Ogni risultato del comando divino è buono e non necessita di correzioni, come indica l'approvazione divina ripetuta alla fine di ogni giorno: *Et vidit Deus quod esset bonum*. L'elogio divino delle luce – così come delle cose create nei giorni seguenti – è a beneficio degli uomini che sono invitati ad unirsi all'approvazione del lavoro del Creatore e a lodarlo per la bontà e utilità delle creature.¹⁰²

Alla creazione della luce segue la separazione dalle tenebre. Con quest'atto Dio divide ciò che è perfetto e già ordinato da ciò che ancora si trova in uno stato di imperfezione. Esso mostra allo stesso tempo che Dio non solo è il creatore ma anche colui che plasma la materia.¹⁰³ Per similitudine, con 'giorno' si chiamano le cose già create e separate; invece 'notte' si riferisce all'ammasso primordiale che poco prima era stato chiamato tenebra.¹⁰⁴

⁹⁸ *Cum enim dixerit: SPIRITVS DOMINI, simul et personam spiritus sancti et patris a quo ipse spiritus (ut beatus meminit Augustinus) principaliter procedit, manifeste distinxit. In eo uero quod addidit: DIXIT DEVS, dictum ipsius dei, id est uerbum eius quod est filius, cum ipso pariter patre patenter expressit (Exp., 56).*

⁹⁹ Cfr. *TSB.*, I, 6; *TCh.*, I, 8; *TSch.*, I, 69-70.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 58-59.

¹⁰¹ *Quibus fortasse uerbis maxima celeritas diuine operationis exprimitur. [...] Cum uero dicitur 'sit' et 'fuit', nulla interposita mora perfectio rei ostenditur (ibid., 61).*

¹⁰² *Cum dicitur in diuersis operibus dei post eorum consummationem quia uidit deus quod esset bonum, tale est ac si diceretur 'intellexit nichil ibi per errorem factum quod sit corrigendum' (ibid., 62).*

¹⁰³ *ET DIVISIT LVCEM A TENEBRIS. Hoc est operatione sua perfectum discreuit ab imperfecto et distinctum a confuso. [...] Hic uero cum ait: ET DIVISIT LVCEM A TENEBRIS, per ipsum quoque hanc distinctionem operum (quam lucem appellat) factam esse demonstrat, ut ipse idem materię creator pariter et formator intelligatur (ibid., 65, 66).*

¹⁰⁴ *APPELLAVITQUE LVCEMDIEM ET TENEBRAS NOCTEM: Hoc est feci team hac appellatione dignam, ut uidelicet ipsa operum facta distinctio per similitudinem dies appelletur, et illa que precessit confusio nox dicatur, que etiam superius tenebrę dicebatur (ibid., 67).*

Nell'esegesi abelardiana di questo versetto è possibile rintracciare analogie e differenze con l'interpretazione fornita nel *De Genesi ad litteram* di Sant'Agostino, l'*auctoritas* privilegiata.

L'esegesi abelardiana di questi passi biblici è un'esegesi condotta seguendo solamente il senso storico o letterale in cui è chiara l'influenza agostiniana. Ma, a differenza di altri passi già commentati, ad essa non segue un'esegesi allegorica come invece nell'esegesi agostiniana.

Il passo *Secundum proprietatem rerum gestarum*¹⁰⁵ viene inteso dal vescovo d'Ipbona come la separazione della luce dalle tenebre, la distinzione delle cose già formate da quelle informi, mentre la denominazione di 'giorno' e 'notte' alluderebbe alla distinzione con cui si indica che Dio non lascia nulla nel disordine e la stessa informità non resta caotica.¹⁰⁶ Sant'Agostino propone anche una *allegoriae propheticae disputatio*:¹⁰⁷ la separazione della luce dalle tenebre indicherebbe la separazione dei peccatori e degli stolti da coloro che rimangono nella luce; chiamando 'giorno' la luce e 'notte' le tenebre Dio avrebbe voluto mostrare che Egli non è l'autore dei peccati ma il giudice che retribuisce secondo i meriti. Il termine 'giorno' denota anche la totalità del tempo; per questo la Scrittura non parla di 'primo giorno' ma di 'un giorno'; la sera rappresenterebbe il peccato della natura razionale e il mattino il suo rinnovamento.¹⁰⁸

Secondo Abelardo il versetto *Et factum est vespere et mane dies unus* permette di sostenere e confermare la tesi già espressa di una duplice creazione divina. *Dies unus* indica l'intera opera della creazione come è disposta prima nella mente di Dio e poi completata nel sesto giorno.¹⁰⁹ *Vesper* e *mane* indicano la "doppia creazione" di ogni creatura: *vesper* allude alle cose *prius in eius mente latebat, antequam per effectum ad lucem prodiret*;¹¹⁰ *mane*, invece, *ipsam eandem operationem nuncupat, secundum quod opere postmodum completa sese visibilem praebuit*.¹¹¹ Ma tra il concetto presente nella mente di Dio e l'effettiva creazione non c'è nessuna discrepanza o differenza: *nec a conceptu dissidet opus, dum quod mente disponitur, opere completur*.¹¹²

Secondo Abelardo l'autore sacro utilizza *dies unus* piuttosto che *dies primus* perché questa espressione indica propriamente *omnia opera*¹¹³ e il concetto di unità

¹⁰⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 17, 34.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, 17, 33.

¹⁰⁹ *Diem unum hic vocat totam illorum operum Dei consummationem, prius in mente habitam et in opere postmodum .vi. die completam (ibid., 68).*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 69.

¹¹² *Ibid.*, 70.

¹¹³ Cfr. *Exp.*, 71.

esprime l'armonia e la bontà delle opere divine, sebbene l'intera totalità di esse sia composta da così tante e diverse creature.¹¹⁴

Al primo giorno va riferita solo la creazione del cielo e della terra; *in principio* – che in precedenza era stato interpretato come un avverbio temporale – indica propriamente la genesi *in prima die*: nel primo giorno Dio procedette alla creazione della materia primordiale – indicata con i termini *celum* e *terra* – per poi procedere ad un'opera di formazione¹¹⁵ nei giorni seguenti.

Diversa per linguaggio e soprattutto per il tipo di indagine usata è l'interpretazione fornita dai filosofi di Chartres. Utilizzando la ragione e il metodo dei fisici¹¹⁶ Teodorico dichiara che dopo aver trattato delle cause si deve trattare dell'"ordine dei tempi".¹¹⁷ *In principio* indica la creazione *ex nihilo*, cioè cielo e terra sono le prime realtà create simultaneamente e costituiscono la materia informe.¹¹⁸ Trattando nello specifico dell'ordine dei tempi, per Teodorico il giorno naturale è lo spazio di tempo in cui il cielo compie una rotazione completa da una levata all'altra del sole e si dice "giorno" anche l'illuminazione dell'aria che si fa nel cielo stesso, nettamente distinta dalle tenebre che si dicono "notte".¹¹⁹

La *quaestio* dell'accordo tra i due versetti biblici che affermano rispettivamente la simultaneità¹²⁰ della creazione e l'opera dei sei giorni¹²¹ viene risolta se si intende che il primo testo si riferisce alla creazione della materia primordiale mentre il secondo alla distinzione delle forme.¹²² Dio crea la materia originaria, la successiva separazione e l'ulteriore distinzione degli elementi e il loro combinarsi avviene in virtù delle caratteristiche e proprietà degli elementi stessi. Teodorico si mantiene fedele al suo proposito di spiegare la creazione secondo la *ratio physica* e afferma che Dio è il principio che dispone le cose in modo che possono continuare ad esistere senza ulteriori interventi divini, e per questo afferma perentoriamente che Dio, creatore di tutte le cose, ha posto le cause seminali negli elementi e le ha proporzionate in giusta misura, in modo che da quelle potenze degli elementi potesse procedere l'equilibrato ordine dei tempi e che, nei tempi opportuni e nell'ordinato loro succedersi, le cose corporee potessero essere prodotte.¹²³ Teodorico di Chartres e così Guglielmo di Conches ritengono che Dio creando conferisca alla natura una potenza che

¹¹⁴ *Vnitas uero hec diei magnam diuinorum operum concordiam et conuenientiam demonstrat, in illa scilicet tota tam diuersorum operum summa (ibid., 71).*

¹¹⁵ *Ad opera quippe prime diei sola creatio celi et terre pertinet que primo diei deputanda est; respectu cuius uidelicet prime diei, secundus aut tercius dies dicatur, ut tale sit IN PRINCIPIO CREAVIT ac si diceretur 'in prima die', hoc est ante cetera que sequuntur opera. Prius quippe materiam creari oportuit quam formari (ibid., 74).*

¹¹⁶ Cfr. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 18 (ed. Häring).

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, 4.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, 5.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, 4.

¹²⁰ *Eccli.* 18, 1.

¹²¹ *Es.* 20, 11.

¹²² Cfr. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 4 (ed. Häring).

¹²³ *Ibid.*, 17.

permette la formazione, la distinzione e l'ordine delle cose del mondo e, per entrambi, dopo il sesto giorno Dio non crea più nulla in senso assoluto ovvero non interviene nel creato nel tempo con la sua azione creatrice e sostenitrice, e il mantenimento del mondo è affidato alla natura e alle sue leggi.

È evidente la distanza che intercorre tra la concezione cosmologica dei filosofi di Chartres e la concezione abelardiana della natura che sostanzialmente ricalca quella agostiniana.¹²⁴ I *magistri* di Chartres limitano l'*opus creatoris* alla creazione degli elementi e dell'anima umana, mentre l'*opus naturae* realizza tutto l'*ornatus*. La natura presenta una propria razionalità, una *ratio* fisica con proprie leggi e modalità e proprio grazie ad esse, alle cause seconde e ai movimenti degli astri, vengono creati gli esseri di cui parlano i primi versetti del *Genesi* e anche i corpi umani.

Nella sua esegesi storica dell'*Hexameron* Abelardo procede come «teologo conservatore»¹²⁵ e – come si è cercato di mostrare – dà vita ad «uno scritto [...] meno spregiudicato rispetto alle opere scolastiche, legato alla lettura tradizionale del testo sacro»¹²⁶ e non introduce come principio ermeneutico la *ratio* fisica impiegata dai *magistri* di Chartres ma la *voluntas Dei*. Infatti Abelardo mostra scarsa sensibilità per gli interessi scientifici e le problematiche cosmologiche maturati durante la prima metà del XII secolo nella scuola di Chartres e prosegue la dottrina tipica di Sant'Agostino e dell'altomedioevo che tende a risolvere la natura fisica nella *voluntas Dei*.

Anche per il dialettico Abelardo, Dio è *artifex* della natura. La natura è stata creata da Dio durante i sei giorni della genesi¹²⁷ e viene concepita come una *vis* e una *facultas* che ha il compito di continuare l'opera del Creatore.¹²⁸ La natura è la stessa *voluntas Dei*: *In illis .vi. diebus [...] ubi sola eius [Dei] voluntas vim nature obtinebat in singulis efficiendis.*¹²⁹

Proprio in virtù di questa sua peculiarità ed essendo dotata di una *vis*, la natura riesce a garantire la moltiplicazione degli esseri viventi e degli individui, tutti comunque predeterminati e creati direttamente da Dio. La *vis naturae* porta a compi-

¹²⁴ Cfr. T. GREGORY, *Anima Mundi. La Filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*. Sansoni Editori, Firenze 1955, pp. 235-246; ID., *Considérations sur ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard Pierre Le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle. Colloque Internationaux du Centre de la Recherche scientifique (2-9 juillet 1972)*, Paris 1975, pp. 568-584.

¹²⁵ Cfr. E. M. BUYTAERT, *Abelard's Expositio in Hexameron*, cit., p. 183.

¹²⁶ C. MARTELLO, *Egesi biblica e interpretazione dei fenomeni vitali nel XII secolo*, in C. CRISCIANI et alii (a cura di) *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita. Atti dell'XI Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale. Macerata 7-9 dicembre 2001*, Macerata 2004, p. 349.

¹²⁷ *In illis operibus sex priorum dierum [...] quando ipsa etiam natura creabatur (Exp., 150).*

¹²⁸ *Nihil nunc naturam aliud dicimus, nisi vim et facultatem illis operibus tunc collatam, unde illa sufficerent ad efficiendum hec que postmodum inde contigerunt (ibid.).*

¹²⁹ *Ibid.*, 121. Sant'Agostino scrive: *Cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa (AUGUSTINUS, De Genesi contra Manichaeos, I, 2, 4).*

mento quanto è contenuto nelle cause primordiali¹³⁰ che costituiscono i *seminarium*¹³¹ che permettono la riproduzione degli esseri.

Ancora una volta la fonte privilegiata è Sant'Agostino: concependo infatti la natura come *voluntas Dei* avente una *vis*, Abelardo riprende la dottrina agostiniana delle ragioni seminali. Per conciliare la tesi della creazione in un solo atto con le apparizioni successive degli esseri non creati *in principio*, il vescovo d'Ipbona introduce le ragioni seminali che fungono da mediatrici tra la creazione primordiale simultanea e la creazione temporale.¹³² Secondo l'Ipponate, dopo la creazione primordiale, Dio continua ad agire e non cessa di governare le creature neppure per un istante. Ora, nel racconto biblico si dice che Dio si riposò dopo aver portato a compimento la creazione del cielo e della terra, ma questa espressione non deve essere intesa come se Egli da quel momento non credè più nessun'altra natura nuova, poiché egli continua ad agire nel tempo proprio tramite le ragioni seminali.¹³³ All'inizio, quindi senza tempo, Dio crea simultaneamente tutto l'universo formandone cielo, terra e mare. Ma in queste prime cose, già formate anche se ancora in modo elementare, Dio fin

¹³⁰ [...] *ita natura ex primordialibus causis est preparata ut ad hec restauranda sufficiat* (*Exp.*, 332).

¹³¹ [...] *In ipsis tamen specibus predictis seminarium habuerunt et uim quamdam future sue creationis* (*ibid.*, 333).

¹³² *Num ergo semina tunc facta sunt, cum factus est dies, et in ipsis erat omne viride agri et omne fenum non dum ea specie, qua sunt super terram iam exorta, sed ea vi, qua sunt in rationibus seminum? [...] Causaliter ergo tunc dictum est prouxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant [...] Nec tamen dicendum est eum tunc aliquid addidisse creaturae, quod ante non fecerat, quod velut illi perfectioni, qua omnia bona sunt valde sexto die consummavit post esset addendum; sed quia iam omnes naturae fruticum atque lignorum in prima conditione factae fuerant, a qua conditione Deus requieuit, movens deinde administransque per temporales cursus illa ipsa, quae condidit et a quibus conditis requieuit, non solum tunc plantavit paradisum, sed etiam nunc omnia, quae nascuntur. Quis enim alius etiam nunc ista creat, nisi qui usque nunc operatur? Sed creat haec modo ex his, quae iam sunt; tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt, cum factus est dies ille, qui etiam ipse omnino non erat, spiritualis vide licet atque intellectualis creatura* (AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, V, 4, 9, 11).

¹³³ *Potest etiam intellegi Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera nova, deinceps autem usque nunc et ultra operari eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia eius a caeli et terrae omniumque rerum quas condiderat gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. [...]. Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi, quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint et in eo, quod sunt, pro suo quaeque genere maneant, ilico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis sub traherentur motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. Quapropter sic accipimus Deum requievisse ad omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet; non ut ea, quae condiderat, continere et gubernare cessaret. Unde et illud verum est, quod septimo die requieuit Deus, et illud, quod usque nunc operatur* (*ibid.*, IV, 12, 22- 23).

dall'inizio inserisce, come in una specie di tessitura, le ragioni causali di tutti gli enti che compariranno successivamente.¹³⁴ Così Sant'Agostino fa intervenire le ragioni seminali come elemento mediatore tra i due momenti della creazione, il momento della creazione simultanea (*prima conditio*) e il momento della creazione sviluppata nel tempo (*administratio*) comunque governata da Dio.¹³⁵

In questo modo è possibile affermare senza contraddizione che l'Onnipotente in quanto aveva compiute tutte le cose, si riposa, mentre in quanto le ha iniziate, opera fino ad ora¹³⁶ e pertanto il creare divino è un continuo operare.¹³⁷

Al fondo di questa concezione agostiniana e abelardiana vi è la negazione di tutte le capacità creative agli esseri creati per riservarla soltanto a Dio. Con la riduzione della natura alla *voluntas Dei* non si riconosce una consistenza propria e un'energia autonoma alla natura: l'attività della *vis naturae* non ha una razionalità propria ma essa deve essere ricercata direttamente nella *voluntas Dei*.

Come si è cercato di mostrare, dunque, l'influenza agostiniana sul commento abelardiano non è limitata solamente all'ambito metodologico ma è notevole anche sul piano dottrinale. L'identificazione dello *Spiritus Dei* con la *bonitas divina* da cui deriva per partecipazione la bontà di tutti gli esseri, la sottomissione della materia informe al disegno divino, il passaggio dello Spirito come opera di separazione e di distinzione dalle tenebre e la dottrina delle *rationes seminales* sono tutti elementi interpretativi tratti da Sant'Agostino, che Abelardo cita spesso come *auctoritas* per corroborare le sue tesi.

L'esgesi abelardiana non riprende solo temi tipicamente agostiniani ma è costante il riferimento alla tradizione patristica: Sant'Ambrogio e San Girolamo costituiscono fonti preziose per il *magister*. Ma «non si può parlare di dipendenza, nel senso in cui se ne parla per gli esegeti dei secoli VII e VIII: Abelardo non copia, non trascrive; ripropone spunti derivati da una lettura attenta e meditata»¹³⁸ e non manca di originalità sia nell'utilizzo delle fonti sia nella combinazione di immagini ed elementi proposti dalla tradizione.

La differenza tra Abelardo e le sue fonti deve essere rintracciata nel modo in cui essi intraprendono e portano avanti la lettura e l'analisi della *sacra lectio*.

L'esgesi agostiniana è un inno di lode al Creatore per le sue opere, un riconoscimento da parte dell'uomo del particolare legame ontologico che intercorre tra la creatura e Dio Creatore. Le opere di Sant'Agostino dedicate all'*Hexameron* hanno un carattere teocentrico e assumono la forma di una preghiera ispirata costantemente ai *Salmi* e il linguaggio usato appare al lettore commosso e partecipe. Al contrario, sebbene non sia un testo arido e impersonale, poiché è il commento di un *magister* dal vibrante ardore che, tra tutti gli insegnamenti della filosofia, predilige le armi della

¹³⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, II, 16, 16.

¹³⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, V, 11, 27.

¹³⁶ *Ibid.*, VII, 28, 42.

¹³⁷ [...] *Credimus et dicimus Deum in his quae creavit, indesinenter operari (ibid., IV, 12, 23).*

¹³⁸ A. TARABOCHIA CANAVERO, *Egesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2*, cit., p. 96.

dialettica e le battaglie fatte di dispute (*conflictus disputationum*),¹³⁹ l'*Expositio in Hexameron* non è il frutto di un'anima ardente o di un cuore innamorato dello splendore dell'universo riflesso dell'amore e della bontà di Dio. Esso nasce dalla volontà di penetrare i misteri di fede con l'intelligenza, la *ratio*, e tutti i metodi di indagine razionale che l'Occidente latino nel XII secolo stava maturando. Per questo motivo l'esegesi abelardiana è ricca di *quaestiones* sia di natura grammaticale sia teologica, e non vi leggiamo né preghiere di lode né inni a Dio – come in Sant'Agostino – né descrizioni vibranti e particolareggiate di aspetti della creazione – come in San Basilio e soprattutto in Sant'Ambrogio. Essa non ha il carattere né di una *confessio fidei* né di una *laus Dei* ma è la *meditatio* sulla *sacra pagina* di un *magister utriusque lectionis* che per penetrare il mistero di Dio usa *aliquid verisimile atque humane rationi vicinum nec sacre scripture contrarium*.¹⁴⁰

¹³⁹ Cfr. *Historia calamitatum*, PL 178, col. 125A.

¹⁴⁰ *TSB.*, II, 26.