

Giovanna Lo Cicero

Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

Questa indagine intende affrontare il tema del paradosso etico-teologico dei crocifissori di Cristo così come esso si sviluppa nelle opere abelardiane.

All'interno degli scritti di Abelardo tale problema non occupa uno spazio molto vasto: viene affrontato in due testi – l'*Ethica* ed i *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* – e in poche righe; ciò nonostante non sarebbe corretto parlare di tale argomento come di una tematica di poco conto, circoscritta a poche parole e limitata ad una breve riflessione.

Se è infatti vero che i *crucifixores Christi* vengono esplicitamente nominati solo in due occasioni all'interno dell'*opera omnia* abelardiana, è in realtà consistente la portata polemica della riflessione di Abelardo, che ha aperto un dibattito sia tra i suoi contemporanei sia tra gli storici successivi, dibattito ancora vivo tra gli studiosi del Maestro palatino¹. Egli, chiedendosi se e in che modo coloro che condannarono Cristo debbano essere detti colpevoli, ha sottoposto all'esame critico della ragione una certezza mai toccata prima dal pensiero cristiano (la colpevolezza dei crocifissori del Signore), e questa sua analisi finalizzata alla comprensione razionale fu interpretata dagli esponenti più intransigenti della cristianità come un vero e proprio affronto alla certezza

¹ Tra gli autori che si sono occupati, più o meno specificamente, della problematica dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo, cfr.: R. BLOMME, *La doctrine du Péché dans les Ecoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1958, pp. 144-148; M.D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, nuova edizione con l'aggiunta di *L'intelligenza della fede*, a cura di I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1969, p. 27; D.E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and twelfth-century ethics. Introduction to Peter Abelard's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. XXXV-XXXVI; C. GNEO, *L'educazione morale di Pietro Abelardo, "ortodosso ribelle"*, "Aquinas", 15, 1972, p. 574; M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'Ethique d'Abelard*, in *Pierre Abelard, Pierre Le Venerable: Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du 12. siècle* (Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972), Paris, Editions du CNRS, 1975, pp. 590-591; P. ABELARDO, *Ethica*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 63, n. 149.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

della fede e come tale destinata alla condanna². Già solo il chiedersi se i crocifissori furono effettivamente colpevoli, ipotizzando conseguentemente anche la possibilità della loro innocenza, fu un interrogativo insostenibile per teologi come Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry³, meno avvezzi all'uso della *ratio* in ambito scritturale⁴, e la condanna del concilio di Sens sulla base dell'accusa di "folleggiare sulle Sacre Scritture"⁵ fu per Abelardo dura ed inevitabile⁶.

Tale condanna non ha però chiuso il discorso. Oggi, riprendendo in esame l'*Ethica* e tutti gli altri testi del Maestro, si tratta di capire quanto abbia egli realmente affermato a proposito dello statuto etico del comportamento dei crocifissori; si tratta in altre parole di capire la difficile relazione che intercorre, lungo tutto il pensiero del nostro autore, tra innocenza e colpevolezza, seguendo le oscillazioni tra piano specificamente etico e discorso più propriamente teologico⁷.

² Il primo ad allarmarsi in seguito alla lettura di alcuni scritti abelardiani fu Guglielmo di Saint-Thierry, il quale nel 1139 inviò al vescovo Goffredo di Chartres ed a Bernardo di Clairvaux una lettera allarmistica in cui denunciava tutta la propria preoccupazione per il grave pericolo che, a suo parere, costituivano per l'ortodossia il nuovo insegnamento e i nuovi scritti di Abelardo: "Petrus Abaelardus iterum nove docet, nova scribit; et libri eius transeunt maria, transiliunt Alpes; et novae eius sententiae de fide, et nova dogmata per provincias et regna deferuntur, celebriter praedicantur, et libere defenduntur". Cfr. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistola ad Gaufridum Garnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarevallensem*, in PL. 182, col. 531. I motivi e i termini della lotta sono stati più volte analizzati dagli storici; per un'esauritiva analisi della polemica cfr. P. LASSERRE, *Un conflit religieux au XII siecle. Abélard contre Saint Bernard*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930; R. OURSEL, *La dispute et la grace. Essai sur la redemption d'Abelard*, Paris, Les Belles Lettres, 1959; M. DAL PRA, *Introduzione*, in P. ABELARDO, *Ethica*, cit., pp. XX sgg.; T. M. JOMASIC, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard*, "Analecta Cistercensia", 28, 1972, pp. 3-76; R. PERNOD, *Eloisa e Abelardo*, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 167 sgg.; F. RONCORONI, *Introduzione*, in P. ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie - Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Milano, Garzanti, 1995, pp. XXIV-XXVI.

³ Sulla vicinanza di Bernardo e Guglielmo, sia sul piano spirituale sia sul piano pratico, nella lotta contro Abelardo, cfr.: M. SPINELLI, *Introduzione*, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, Roma, Città Nuova editrice, 2002, pp.17-19; G. BACCHINI, *Introduzione*, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, pp.18-24 e 32-35.

⁴ Circa l'intransigenza di Bernardo nei confronti dell'uso della *ratio* in ambito di fede, a differenza di Abelardo, cfr.: J. VERGER - J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Milano, Jaca Book, 1982, pp. 97-193; J. LECLERCQ, *San Bernardo. La vita*, Milano, Jaca Book, 1989; M.D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, cit., pp. 57-60.

⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola CXC ad dominum papam Innocentium*, in ID., *Le lettere contro Pietro Abelardo*, trad. it. A. Babolin, Padova, Liviana, 1969, pp. 95-97: "Abbiamo in Francia un vecchio teologo, discepolo di un vecchio maestro, che sin dalla sua giovinezza si è compiaciuto di schermaglie dialettiche [*in arte dialectica lusit*] ed ora sembra folleggiare sulle Sacre Scritture [*in Scripturis Sanctis insanit*]".

⁶ Cfr.: P. ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie*, cit., pp. 9-19; ID., *Confessio fidei*, in ID., *Opera*, a cura di V. Cousin, New York-Hildesheim, G.O. Verlag, 1970, vol. II, pp. 719-723. A testimonianza di quanto avvenne durante il concilio, cfr. inoltre M. DAL PRA, *Introduzione*, cit., pp. X-XII; C. GNEO, *L'educazione morale di Pietro Abelardo*, cit., p. 571; J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 103-111.

⁷ A proposito del complesso rapporto fra discorso etico e discorso teologico in Abelardo, cfr.: D.E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and twelfth-century ethics*, cit., pp. XXIV-XXX; C. GNEO, *L'educazione morale di Pietro Abelardo*, cit., pp. 562-575; L. MAURO, *Tra "publica damna" e "communis utilitas", l'aspetto*

Il problema, i cui termini fecero tanto discutere, è esposto sotto forma di quesito in due testi: i *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*⁸, in cui Abelardo si 'limita' a porre l'interrogativo, e l'*Ethica sive Scito te ipsum*⁹, che sviluppa invece più a fondo tale problematica tentando di darne un quadro più preciso e soprattutto una precisa risposta.

Nei *Commentaria* il problema si sviluppa in realtà su un piano più generale; Abelardo non si interroga infatti circa lo statuto etico dei crocifissori di Cristo nello specifico, ma prende in esame il caso più ampio, seppur carico delle stesse istanze morali e delle stesse problematiche teologiche, degli uccisori dei martiri cristiani, chiedendosi "a proposito di coloro che uccidevano i fedeli, che essi reputavano dei corruttori, secondo quanto affermato dalla Verità, viene l'ora in cui chiunque vi uccide crederà di rendere onore a Dio"¹⁰, se in ciò essi abbiano peccato"¹¹. La questione riguarda il contrasto fra quanto essi crederanno di fare uccidendo quei fedeli che ritenevano peccatori, e quanto invece essi fecero realmente sul piano delle azioni, mettendo a morte uomini in realtà innocenti, fedeli; il problema riguarda dunque l'eventuale giudizio da emettere nei confronti di questi uccisori dei martiri, e la domanda è: "ma quando essi [i giudei] uccidono gli innocenti, cioè gli eletti di Dio, e ciò è ingiusto, diremo che non commettono peccato, oppure che hanno una buona intenzione che sbaglia al massimo grado?"¹².

Ma non è all'interno dei *Commentaria* che ci viene dato modo di sviluppare questa tematica e di giungere ad una risposta; anzi, è lo stesso Abelardo a rimandarci a un altro suo scritto, l'*Etica*, in cui egli stesso riprende tale problematica e la specifica ulteriormente, concentrandosi sul caso specifico dei crocifissori di Cristo ed analizzandone le varie implicazioni etiche e teologiche. La domanda questa volta è simile ma ancora più diretta: "se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio; o se poterono tralasciare *sine peccato* ciò che ritenevano non si dovesse in alcun modo tralasciare"¹³.

All'interno di tutti questi interrogativi, sia quelli posti nei *Commentaria* sia quello posto nell'*Etica*, sono racchiusi i principali assi concettuali che han-

sociale della morale di Abelardo e i "libri paenitentiales", "Medioevo", 13, 1987, pp. 103-122; M. DE GANDILLAC, *Introduction a Pierre Abelard: Conférences, Connais toi-meme*, Paris, Editions du Cerf, 1993, pp. 6-55; P. VON MOOS, *Les "Collationes" d'Abelard et la "Question juive" au XII siècle*, "Journal des Savants", 1999, p. 475.

⁸ P. ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Teologica I*, C.C.C.M. 11, Turnhout, Brepols, 1969, pp. 1-340.

⁹ L'edizione dell'*Etica* cui ci si riferisce è: P. ABELARDO, *Ethica sive Scito te ipsum*, ed. D.E. Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1971; trad. it. *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Milano, Bruno Mondadori, 1995.

¹⁰ Gv 16.2.

¹¹ P. ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, cit., p. 306.

¹² *Ivi*, pp. 306-307.

¹³ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 95.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

no spinto Abelardo a inoltrarsi in tale problematica, ed anche i termini primari da cui muovere per cercare un'eventuale soluzione del problema stesso. La questione di fondo nasce da un difficile rapporto fra etica e teologia, fra un pensiero morale che guarda solo all'aspetto intenzionale come base portante, e un giudizio teologico che in ultima analisi non può non curarsi della dimensione oggettiva delle conseguenze dell'agire umano.

Se guardassimo ai persecutori del Signore solo con occhio etico, il problema probabilmente non sussisterebbe, essi dovrebbero essere a buon diritto definiti innocenti, alla luce dei presupposti etici di Abelardo stesso; allo stesso modo la questione cadrebbe se li considerassimo esclusivamente da un punto di vista teologico, poiché in tal caso essi verrebbero senza dubbio giudicati colpevoli e peccatori. Ma tale distinzione dottrinale, almeno nel basso Medioevo, non è sostenibile; e lo stesso Abelardo, proprio nel suo libro più propriamente etico, è costretto in ultima analisi ad evidenziare l'impossibilità di un discorso etico autonomo, affermando a riguardo che "l'intenzione non si deve dire buona perché sembra buona, ma perché inoltre è realmente buona così come si ritiene che sia, nel caso cioè in cui, credendo che piaccia a Dio ciò a cui essa tende, non sia affatto ingannata in questa sua convinzione"¹⁴. L'intenzione non può essere detta retta per se stessa, ma solo in relazione al rispetto oggettivo della volontà e della legge divina; non è dunque sufficiente che *sembri* buona; la conformità dell'intenzione al concetto di bene risponde ora ad una sorta di 'dover essere' imprescindibile.

È proprio a questo punto del ragionamento che si palesa dunque l'impossibilità di sostenere fino in ultimo un discorso etico autonomo e capace di reggersi su se stesso.

È indubbiamente da riconoscere e apprezzare il tentativo abelardiano, condotto forse per la prima volta nella storia del pensiero filosofico cristiano¹⁵, di delimitare uno spazio autonomo dell'etica, per innalzarla a dottrina a sé stante e dai confini ben precisi, confini che si rifanno alla sfera dell'interiorità del soggetto, all'interno di un discorso che vuole essere in primo luogo etico. Ma Abelardo manifesta pubblicamente anche la connotazione religiosa della propria dottrina morale poiché, per quanto tale dottrina rivendichi con vigore il ruolo dell'interiorità e della coscienza dell'individuo, essa in ultima analisi non può prescindere dall'oggettività della legge di Dio in quanto supremo legislatore. L'errore di valutazione perciò esclude la responsabilità morale, ma non toglie la pena¹⁶.

Il problema si snoda così su due piani: quello della convinzione soggettiva personale, e quello dell'oggettività dell'azione; teoricamente i due livelli do-

¹⁴ *Ivi*, p. 88.

¹⁵ Cfr. C. GNEO, *L'educazione morale di Pietro Abelardo*, cit., p. 568.

¹⁶ Cfr. R. BLOMME, *La doctrine du Péché dans les Ecoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, cit., p. 108.

vrebbero coincidere, ma nella realtà non è sempre così, come nel caso dei crocifissori di Cristo. Essi lo uccisero poiché, ritenendolo un impostore, credevano così facendo “di piacere a Dio”¹⁷, ossia di compiere la volontà del Signore e di agire quindi mossi e finalizzati all’amore per lui; oggettivamente però essi uccisero il Figlio di Dio, “e ciò è ingiusto”¹⁸. Da un punto di vista etico i crocifissori di Cristo sono innocenti, in quanto hanno creduto in coscienza di punire un impostore, ma dal punto di vista teologico essi sono peccatori, data la gravità oggettiva della loro azione¹⁹. Si tratta, paradossalmente, di una “buona intenzione che sbaglia al massimo grado”²⁰. Enfatizzando la dimensione dell’azione che si carica quindi di una nuova responsabilità, Abelardo sembrerebbe però contraddire se stesso, sembrerebbe rinnegare, almeno in parte, il ruolo giocato dal soggetto nei confronti delle proprie intenzioni ed in armonia con la propria coscienza²¹.

Ma grazie a un’indiscussa abilità dialettica, Abelardo riesce a salvarsi dall’accusa di incoerenza, e a salvare il rigore logico della propria trattazione. Ad una definizione del peccato come pura categoria etica (“peccato diciamo il disprezzo di Dio ossia il consenso ad una cosa che riteniamo doversi evitare per ordine di Dio”²²), si affianca nella seconda parte dello *Scito te ipsum* una nuova definizione decisamente più vicina alla tradizione teologica cristiana: “quando diciamo di peccare per ignoranza, facendo cioè qualche cosa che non si deve, intendiamo il peccato non come disprezzo, ma come azione”²³.

Se la prima definizione del peccato affonda le sue radici nella coscienza delle intenzioni, la seconda rivaluta il significato oggettivo delle azioni, prima e al di là della natura morale delle intenzioni che ne stanno alla base, ed arriva persino a parlare di uomini “colpevoli senza responsabilità”, “peccatori senza colpa”²⁴.

Peccare in senso stretto consiste nel dare il proprio consenso a una intenzione che si sa in coscienza essere cattiva, non finalizzata al bene; si può parlare dunque di *peccatum proprium* solo laddove vi sia la consapevolezza della mal-

¹⁷ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 95.

¹⁸ P. ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, cit., p. 306.

¹⁹ La consapevolezza della gravità dell’atto della crocifissione di Cristo è più volte ribadita dallo stesso Abelardo. Cfr.: P. ABELARDO, *Teologia del Sommo Bene*, a cura di M. Rossini, Milano, Rusconi Libri, 1996, p. 89; ID., *Storia delle mie disgrazie - Lettere d’amore di Abelardo e Eloisa*, cit., epistola V, pp. 149-152.

²⁰ P. ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, cit., pp. 306-307.

²¹ Circa i motivi che hanno spinto Abelardo a riaprire il discorso, trovandosi in tal modo poi costretto a recuperare la dimensione dell’agire, cfr. P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 88.

²² *Ivi*, p. 42.

²³ *Ivi*, p. 101.

²⁴ Sul concetto di *colpa senza responsabilità*, cfr. *ibid.*; per un ulteriore approfondimento cfr. anche M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l’Ethique d’Abelard*, cit., pp. 590-593; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, 6 tt., Gembloux, J. Duculot, 1949, t. III, pp. 12-22; M.D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, cit., pp. 33-35.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

vagità dell'intenzione. Dal momento in cui però l'intenzione non può essere giudicata buona o peccaminosa se non in relazione alla legge divina – in caso contrario si cadrebbe nel rischio di soggettivismo – Abelardo è costretto ad introdurre una seconda definizione del peccato, così da poter giustificare la condanna temporale o eterna di tutte quelle azioni compiute, seppure inconsapevolmente, contro Dio.

Quelli che inizialmente abbiamo considerato due piani differenti, la soggettività del credere e l'oggettività del piano dell'azione, vengono dunque ora introdotti all'interno di uno stesso discorso etico e teologico insieme, un discorso che prende atto dell'esistenza di un *peccato senza colpa* e che cerca di precisarne la natura in qualche modo contraddittoria e di delimitare i confini tra responsabilità individuale e oggettiva bontà dell'azione. Da questo punto di vista il caso, qui preso in considerazione, dei crocifissori di Cristo è emblematico: essi sono peccatori e in quanto tali condannati alla morte eterna, seppur moralmente innocenti, data l'intrinseca e cosciente bontà della loro *intentio*.

Affermazioni quali "peccatori senza colpa" e "colpevoli senza responsabilità" hanno permesso ad Abelardo, all'interno dell'*Etica*, di attribuire un'apparente coerenza a una problematica che si presenta come un vero e proprio paradosso, la punizione cioè di uomini moralmente non colpevoli della colpa per la quale sono condannati. Se l'analisi si allarga però dal contesto dello *Scito te ipsum* al contenuto di altre opere abelardiane²⁵, si può comprendere come il problema non possa considerarsi chiuso sulla base di quanto affermato fin qui.

Anzi, è proprio lo stesso Maestro palatino che, affermando e giustificando in ultima analisi la condanna di uomini retti ed innocenti sul piano puramente etico delle intenzioni e della coscienza, apre una problematica decisamente più complessa, che tocca l'ambito specificamente teologico della fede: il problema del rapporto, non sempre lineare, tra *fides*, *infidelitas* e *salus*²⁶.

I crocifissori di Cristo sono stati condannati alla dannazione eterna per aver ucciso il Figlio di Dio, sebbene alle radici di tale gesto ci fosse proprio un sentimento d'amore nei confronti di Dio stesso e la volontà di agire mossi dal suo amore; questa soluzione rileva la spaccatura tra contesto etico e dimensione religiosa, e sembra escludere drasticamente dalla salvezza tutti coloro che, pur agendo rettamente, si trovano ad essere inconsapevolmente e forse anche involontariamente al di fuori della fede²⁷.

²⁵ Ci si riferisce in particolare al *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* ed alla *Theologia Scholarium*.

²⁶ Problematica in realtà solo accennata nell'*Etica* ma che non può comunque essere trascurata soprattutto in una prospettiva che guardi all'intero corpus degli scritti abelardiani.

²⁷ Molti studiosi di Abelardo si sono posti questa stessa domanda ed hanno analizzato minuziosamente le varie difficoltà connesse a tale problematica; a questo proposito, tra i vari autori, cfr.: J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, cit., pp. 87-90; P. ABELARDO, *Ethica*, cit., p. 65, n. 151; M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'Ethique d'Abelard*, cit., pp. 590-591; J. VERGER - J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo*, cit., pp. 95-96.

Il paradosso dei crocifissori sollecita allora una più precisa messa a punto del concetto di *infidelitas*, che sembra essere un ostacolo insormontabile sul cammino della salvezza.

Per comprendere il significato proprio che Abelardo dà al termine *infidelitas* è necessario, per antitesi, partire dalla definizione di *fides*. “Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subjacentium”²⁸; in tali termini si esprime Abelardo nella *Theologia Scholarium* glossando la formula paolina “fides est argumentum non apparentium”²⁹ ma sostituendo il termine *argumentum* con il concetto di *existimatio*, e suscitando con tale sostituzione una polemica di vasta portata. Guglielmo di Saint-Thierry, cogliendo nel termine *existimatio* una sfumatura di scetticismo ed interpretandolo come “opinione”, accusò Abelardo di soggettivismo e lo indicò come un uomo “qui amat putare, qui de omnibus vult disputare”³⁰; Guglielmo non può accettare che la *fides* sia definita un’opinione, in quanto tale sottoposta alla disputa e alla discussione, e contro tale pericolo ribadisce con forza che “la fede non è ritenuta da chi la possiede come una congettura o un’opinione, ma come una conoscenza proclamata con certezza dalla coscienza”³¹.

Queste accuse impongono la necessità di analizzare quindi la posizione reale di Abelardo nei confronti della fede, indagando innanzitutto il valore semantico dei termini da lui analizzati. Il termine *existimatio* deriva dal vocabolario classico dell’arte retorica e indica l’atteggiamento mentale dell’*auditor*, uno dei due attori della discussione dialettica, circa le proposizioni sottoposte alla sua adesione; rifacendosi dunque ai metodi della retorica, Abelardo va a definire la fede a partire proprio dall’atteggiamento mentale e spirituale del credente, di fronte a realtà “che non appaiono, che i sensi non attestano”.

A dispetto dunque degli attacchi di Guglielmo e Bernardo che accusarono Abelardo di voler disputare sui contenuti della fede, il punto centrale nella definizione abelardiana della *fides* non è che quest’ultima possa essere compresa, dimostrata ed eventualmente anche confutata sulla base di giudizi personali, bensì che essa attiene a contenuti che non appaiono, contenuti che non rientrano nell’ambito del sapere empirico, e proprio questa consapevolezza deve caratterizzare l’atteggiamento spirituale del credente³².

²⁸ P. ABELARDO, *Theologia “Scholarium”*, I, p. 318, ed. E.M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Theologica II*, C.C.C.M. 12, Turnhout, Brepols, 1969.

²⁹ Ebr. 11,1.

³⁰ Cfr. *Capitula errorum Petri Abaelardi*, in P. ABELARDO, *Opera*, cit., vol. II, pp. 763-770. La stessa accusa si ritrova nelle lettere di san Bernardo, cfr.: BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola CXC ad dominum papam Innocentium*, cit., pp. 95-97.

³¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, I, PL 180, col. 249.

³² Per quanto riguarda le interpretazioni che gli storici hanno dato della disputa fra Abelardo e Guglielmo a proposito del termine *existimatio* all’interno della definizione di fede abelardiana, cfr. in particolare: M. DAL PRA, *Introduzione*, cit., pp. XIV-XV, XVII, XX-XXI, XXV-XXVII; M.D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, cit., pp. 57-58; M. ROSSINI, *Introduzione*, in P. ABELARDO, *Teologia del Sommo Bene*, cit., p. 20; J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, cit., pp. 104-105.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

Per meglio comprendere il significato proprio che assume tale definizione abelardiana della fede nel suo complesso, ritengo sia utile e necessario affiancare a quanto scritto nella *Theologia Scholarium* l'analisi terminologica di altre due affermazioni di Abelardo, sempre a proposito della *fides*, contenute questa volta nel *Dialogus* e nell'*Ethica*. È solo dalla collazione di questi tre scritti – *Theologia Scholarium*, *Dialogus*, *Ethica* – che si potrà ricavare la concezione precisa della fede secondo il Maestro palatino; limitarsi allo studio di una sola di queste opere comporterebbe un'immagine parziale e distorta del concetto di *fides* in Pietro Abelardo.

Nel *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*³³ il cristiano, conversando con il filosofo, si esprime in termini molto chiari: “Mi rendo conto che non è certamente l'ignoranza della nostra fede a condannarti, quanto piuttosto la tua ostinata incredulità. Tu che hai appreso dalle stesse Scritture la perfezione della nostra legge, vai ancora in cerca della strada da seguire”³⁴.

In questa affermazione è espresso il primo elemento costitutivo della *fides*, in mancanza del quale si cade necessariamente nella condanna: l'atteggiamento della ‘credenza’; il filosofo del *Dialogus* non viene condannato perché ignora la dottrina cristiana, viene condannato perché, nonostante ne sia venuto a conoscenza, rimane caratterizzato da un atteggiamento di *incredulità*. Sulla base di quanto contenuto in questo passo del *Dialogus* sembrerebbe ipotizzabile che la *fides* nella concezione teologica abelardiana sia fondata su un dato soggettivo e personale, il dato della ‘credenza’, dell'atteggiamento emotivo dell'*habere fidem*.

Se a questa affermazione ne affianchiamo però un'altra, contenuta questa volta nell'*Etica*, la nostra riflessione assume di necessità una nuova direzione.

All'interno dello *Scito te ipsum* Abelardo sostiene che “per essere condannati è sufficiente non credere al Vangelo, ignorare Cristo, non accostarsi ai sacramenti della Chiesa, anche se ciò si faccia non per malizia, ma per ignoranza”³⁵.

In relazione alla frase analizzata precedentemente e tratta dal *Dialogus*, vengono qui completamente ribaltati i termini costitutivi della fede; in questo caso infatti la condanna viene motivata non più sulla base dell'atteggiamento spirituale dell'*incredulitas*, ma sulla base di una mancata conoscenza della legge cristiana, indipendentemente dalla ragione di tale non-conoscenza.

Da un lato, nel *Dialogus*, si ha la presenza di un dato oggettivo (“le Scritture, la legge cristiana”) ma viene a mancare l'elemento soggettivo e personale

³³ L'edizione del *Dialogus* a cui si fa riferimento in questo articolo è: P. ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, trad. it. di C. Trovò, Milano, Rizzoli, 1995. Per informazioni circa la stesura del *Dialogus*, cfr.: C. MEWS, *On dating the works of Peter Abelard*, “Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age”, 52, 1985, pp. 73-134; P. VON MOOS, *Les “Collationes” d'Abelard et la “Question juive” au XII siècle*, cit., pp. 449-451.

³⁴ P. ABELARDO, *Dialogo*, cit., p. 133.

³⁵ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 99.

(l'atteggiamento intimo del credere), e questa mancanza è sufficiente per essere condannati; dall'altro lato, nell'*Etica*, viene a mancare proprio l'elemento oggettivo della conoscenza del patrimonio dottrinale cristiano ("il Vangelo, il Cristo, i sacramenti") e ciò, anche se la causa non è dovuta a una scelta volontaria del soggetto ("non per malizia ma per ignoranza"), inevitabilmente impedisce di accedere alla salvezza. Sia la mancanza del dato oggettivo che si concretizza nei contenuti della dottrina cristiana, sia la mancanza dell'aspetto soggettivo che si concretizza nell'atteggiamento del credente, implicano la condanna eterna.

È solo dunque tenendo insieme le due affermazioni che è possibile arrivare a una precisa definizione di fede in Pietro Abelardo. La nozione di *fides* unisce il riferimento al possesso e alla conoscenza della dottrina di Cristo all'idea di un atto volontario di amore e di fiducia in Dio stesso e nel suo amore³⁶.

Questa doppia composizione della *fides* costituisce un'ulteriore scusante dall'accusa di soggettivismo, rivolta ad Abelardo sulla base dell'interpretazione del termine *existimatio* come opinione. Se per Abelardo il fedele deve essere definito tale non solo sulla base di una scelta interiore ma contemporaneamente anche sulla base del possesso di un patrimonio conoscitivo rivelato, ne segue che la fede non può essere intesa come un insieme di contenuti opinabili, per quanto ciò non escluda categoricamente la presenza e l'uso della *ratio* anche in ambito teologico. Quando Guglielmo, in aperta polemica con il nostro autore, sostiene che la fede non consiste in congetture ma in una conoscenza proclamata con certezza dalla coscienza³⁷, sembrerebbe dunque paradossalmente ribadire lui stesso proprio i contenuti della *fides* secondo la teologia di Abelardo.

Abelardo non vuole mettere in discussione i contenuti della fede, essi sono imprescindibili ai fini della salvezza, e le accuse di soggettivismo e relativismo non sembrano quindi giustificate, se non appunto in seguito ad una erronea traduzione ed interpretazione del termine *existimatio*.

Avere fiducia in Dio ("credere"), rispettare e dunque ancor prima conoscere la legge cristiana ("non ignorare Cristo e rispettare i sacramenti della Chiesa"³⁸), e non abbandonare comunque l'utilizzo della propria *ratio* anche in ambito religioso³⁹: è solo prendendo in considerazione questi elementi, nel-

³⁶ Cfr.: G. LOBRICHON, voce *Bibbia*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Torino, Einaudi, 2003, vol. I, pp. 90-92; A. BOUREAU, voce *Fede*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 402-407. Per quanto riguarda il senso del termine *fides* all'interno delle Scritture e della tradizione, cfr. inoltre: S. HARENT, voce *Foi*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di A. Vacant e E. Mangenot, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1915, vol. VI, 1, coll. 55-83.

³⁷ Cfr. sopra, n. 31.

³⁸ In realtà il sapere minimo concreto richiesto al fedele nel basso Medioevo si 'limitava' alla conoscenza del Credo, del Padre Nostro e dell'Ave Maria accompagnati dal segno della croce ("fede implicita"). Cfr. J.C. SCHMITT, voce *Dio*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., vol. I, pp. 307-308.

³⁹ Sull'insistenza di Abelardo circa l'importanza dell'uso della *ratio* anche all'interno del contesto religioso e sulle motivazioni che stanno alla base di tale convinzione, cfr.: P. ABELARDO, *Dialogo*, cit., pp. 49-51; Id., *Storia delle mie disgrazie*, cit., pp. 39-90.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

la loro totalità e nella loro relazione reciproca, che può e deve essere giudicata la definizione che Abelardo ha dato della *fides*; sorvolare anche solo su uno dei precedenti termini significherebbe travisare o comunque ridurre il pensiero e il linguaggio stesso di Abelardo.

Ma se non è sufficiente rivolgere il proprio amore sincero all'indirizzo di Dio per rientrare completamente nella definizione di *fidelis*, ne segue che viene definito *infidelis* anche colui che, pur credendo in Dio, non possiede e non accorda il proprio credo personale al patrimonio dottrinale cristiano. Si tratta di 'riconoscere', ed ancor prima di 'conoscere', la Sacra Scrittura come fondamento della propria fede; nel momento in cui questo non avviene, indipendentemente dal fatto che ciò sia dovuto a una scelta consapevole e razionale o che sia invece frutto di necessità⁴⁰ o inconsapevolezza⁴¹, ci si viene a trovare al di fuori della *fides*, cadendo così nel peccato grave dell'*infidelitas*. L'*infidelis*, all'interno delle opere abelardiane, non è colui che non crede in Dio bensì colui il quale non accetta, o perché non vuole o perché non può, di riconoscere Cristo come Figlio di Dio.

E proprio nella perifrasi "o perché non vuole o perché non può" sono espresse le due principali categorie rappresentative dell'*infidelitas* in Abelardo: gli ebrei e una certa parte dei pagani antichi, quei pagani cioè che, pur credendo sinceramente in Dio, non hanno potuto per necessità storica credere in Cristo⁴².

È necessario a questo punto analizzare in parallelo alcune affermazioni contenute nel *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* e nella *Theologia Christiana*, in cui Abelardo ha sviluppato approfonditamente questi due differenti poli dell'*infidelitas*, utilizzando a proposito di ebrei e antichi pagani espressioni che sono decisamente differenti ed assumono connotazioni etico-teologiche molto diverse.

Parole di dura critica sono indirizzate al giudeo, dipinto come seguace di una religione formale e curante solo dell'esteriorità di una legge, quella mosaica, non fondata su un percorso personale di comprensione e di scelta motivata

⁴⁰ Con il termine 'necessità' ci si riferisce qui all'infedele che si trova ad essere tale per necessità storica, in quanto nato e vissuto prima dell'avvento di Cristo sulla terra, come molti dei filosofi pagani antichi.

⁴¹ Con il termine 'inconsapevolezza' si vuole invece indicare quegli infedeli che 'ignorano' Cristo ma senza esserne consapevoli; sul concetto di "ignoranza" in relazione alla conoscenza di Cristo, cfr. di seguito la nota 49 di questo articolo.

⁴² Per un maggiore approfondimento sull'atteggiamento di Abelardo nei confronti di giudei e pagani, cfr., oltre allo stesso *Dialogus* nella sua totalità: P. ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie*, cit., p. 30; ID., *Theologia Christiana*, l. I, 15, 54-57; l. II, 19-25, 43-44, ed. E.M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Theologica II*, C.C.C. M. 12, cit., pp. 77, 94, 141-143, 149-150; P. ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie - Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, cit., lettera V, pp. 134-136; lettera VI, pp. 177-186; lettera VII, pp. 248-250; lettera VIII, pp. 340-345. Cfr. inoltre D.E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and twelfth-century ethics*, cit., pp. XIII-XXXVII; P. VON MOOS, *Les "Collationes" d'Abelard et la "Question juive" au XII siècle*, cit., pp. 449 sgg.; M. DE GANDILLAC, *Introduction a Pierre Abelard*, cit., pp. 19-20.

autonomamente⁴³. Al contrario di quanto avviene nei confronti dei giudei, l'importanza che Abelardo attribuisce al pensiero filosofico antico è sorprendente; una grande affinità unisce la filosofia antica e il pensiero cristiano, affinità anche più stretta di quella tra cristianesimo ed ebraismo⁴⁴. Egli sottolinea più volte nel pensiero filosofico antico, oltre al riferimento ad una filantropia molto vicina al concetto di carità cristiana, la presenza di determinati 'elementi' anticipatori della stessa dottrina cristiana, la presenza in altre parole di alcuni "presentimenti cristiani"⁴⁵: "Quod si post fidem ac moralem doctrinam philosophorum finemque seu intentionem recte vivendi ab eis assignatum, vitam quoque ipsorum inspiciamus, [...] reperiemus ipsorum tam vitam quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem esprimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere"⁴⁶.

Pensiero filosofico antico e Sacra Scrittura delineano lo stesso cammino: ciò che nelle Scritture è manifesto e rivelato, negli antichi pagani virtuosi appare già come un annuncio figurato, come un presentimento razionale della presenza di Dio⁴⁷. Ma questa vicinanza, questo terreno comune tra cristianesimo e pensiero filosofico antico seguace della legge naturale, non è comunque una condizione sufficiente per poter parlare della salvezza di questi stessi pagani, in quanto la loro ignoranza pur non essendo propriamente un peccato, li esclude comunque dalla vita eterna⁴⁸.

Amare Dio e avere un certo "presentimento" della Trinità non è dunque sufficiente per essere esenti dalla condanna. Ignorare la verità di Cristo è comunque fonte di dannazione⁴⁹; perché in nessun modo – e questo è ben chiaro in Abelardo – l'*infidelitas*, che abbia scelto volontariamente di non riconosce-

⁴³ P. ABELARDO, *Dialogo*, cit., p.139: "I giudei hanno sviluppato solo la loro sensibilità, come gli animali, e manca loro del tutto un'istruzione filosofica con la quale è possibile esaminare le ragioni: solo i miracoli visibili li spingono alla fede".

⁴⁴ P. ABELARDO, *Theologia Christiana*, cit., II, 44, p. 149: "Hinc quidam facilius evangelica praedicatio a philosophis quam a iudaicis suscepta est, cum sibi eam maxime invenient affinem".

⁴⁵ M. DE GANDILLAC, *Introduction a Pierre Abelard*, cit., pp. 28-29.

⁴⁶ P. ABELARDO, *Theologia Christiana*, cit., II, 43, p. 149. Cfr. anche P. VON MOOS, *Les "Collationes" d'Abelard et la "Question juive" au XII siècle*, cit., p. 472 e T. GREGORY, *Considerations sur Ratio et Natura chez Abelard*, in *Pierre Abelard, Pierre le Venerable*, cit., pp. 571-573.

⁴⁷ Non è solo nel *Dialogus* e nella *Theologia Christiana* che emerge la stima di Abelardo per il pensiero pagano antico, tale stima è ribadita più volte anche in altri testi; cfr. ad esempio la *Storia delle mie disgrazie*, cit., p. 30: "Quello che oggi presso di noi i veri monaci fanno per amore di Dio, tutti i filosofi pagani più nobili lo fecero per amore della filosofia".

⁴⁸ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 99: "come non si può dire propriamente peccato quanto costoro [i crocifissori] fecero per ignoranza e nemmeno l'ignoranza stessa, così nemmeno costituisce peccato l'*infidelitas*, sebbene ciò impedisca l'adito alla vita eterna per coloro che sono giunti all'uso della ragione".

⁴⁹ Sul concetto di "ignoranza" in relazione allo statuto del peccato nel basso Medioevo, cfr. P. ABELARDO, *Etica*, cit., pp. 102-103; cfr. anche: O. LOTJIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, cit., pp. 10-22; R. BLOMME, *La doctrine du Péché dans les Ecoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, cit., pp. 63-67 e 319-321; P. ABELARDO, *Ethica*, cit., p. 163, n. 149; J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, cit., p. 87.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

re la dottrina di Cristo o che vi sia stato costretto per necessità storica, può accedere alla salvezza⁵⁰. La *salus* è destino solo dei *fideles*.

Ed è proprio da quest'asserzione che nasce e si sviluppa l'interrogativo etico-teologico proposto in questo paragrafo. A differenza infatti del caso di chi ha scelto consapevolmente di non credere alla Sacra Scrittura, risulta certamente più difficile dare una spiegazione eticamente giustificabile e razionalmente comprensibile della dannazione eterna che è destinata anche all'*infidelis* che non sa di esserlo, e più in generale alla punizione di uomini innocenti⁵¹. Abelardo stesso è ben consapevole del paradosso etico che si cela dietro la certezza della condanna del *bonus infidelis*⁵² che crede in Dio ma che non può credere in Cristo⁵³; non nasconde questo paradosso, anzi, lo prende in considerazione e lo esamina attentamente, ma finisce per dare una non-risposta, 'nascosta' dietro la risposta teleologica⁵⁴: per dare una motivazione concreta alla necessaria condanna degli *infideles*, anche di quelli innocenti, Abelardo si rifà all'operare stesso di Dio e, riferendosi alla sua imperscrutabilità, chiama in causa il suo agire sempre giusto e razionale, seppur spesso incomprensibile all'uomo⁵⁵.

Per quanto alla mente umana possa sembrare incomprensibile e persino ingiusta la condanna di uomini non colpevoli della propria *infidelitas* ma che anzi sono stati posti in tale stato proprio da Dio stesso, ciò – ci dice Abelardo – è certamente giusto ed ha sicuramente un proprio senso e una propria finalità all'interno del disegno storico salvifico di Dio.

⁵⁰ Sull'impossibilità dell'accesso alla *salus* per gli infedeli, qualunque ne sia la causa, cfr.: P. ABELARDO *Etica*, cit., p. 99; ID., *Teologia del Sommo Bene*, II, 100, p. 263; ed anche M. DE GANDILLAC, *Introduction a Pierre Abelard*, cit., pp. 48-49; M. DAL PRA, *Introduzione*, cit., p. XLVII.

⁵¹ Si tratta del problema dell'*ignoranza invincibile* che in quanto tale, sebbene implichi una mancanza di colpevolezza volontaria, comporta la punizione. Cfr. P. ABELARDO, *Ethica*, cit., p. 102.

⁵² Ritorna qui nuovamente il concetto del "buon pagano" che crede nella *lex naturalis*, la quale prescrive di amare Dio, ma non Cristo. Cfr.: D.E. LUSCOMBE, *Peter Abelard and twelfth-century ethics*, cit., pp. XXIV-XXX; C. GNEO, *L'educazione morale di Pietro Abelardo*, cit., pp. 562-567; M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'Ethique d'Abelard*, cit., pp. 597-607.

⁵³ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 101: "Se in questo modo chiamiamo peccato tutte le nostre azioni difettose e quelle che compiamo contro la nostra salvezza, diremo peccato anche l'essere infedeli e l'ignoranza di ciò che è necessario credere per salvarsi, sebbene in questi casi non vi sia alcun disprezzo di Dio. [...] Poniamo che uno non creda al Vangelo o a Cristo perché non ne ha mai sentito parlare. [...] Non credeva in Cristo Cornelio finché Pietro mandato a lui non lo istruì nella fede; sebbene egli per l'innanzi seguendo la legge naturale avesse riconosciuto l'esistenza di Dio e lo avesse amato [...] tuttavia se gli fosse toccato di passare da questa vita prima di venire alla fede di Cristo, noi non avremmo osato prommettergli la salvezza".

⁵⁴ Mario Dal Pra, proprio a proposito di questa problematica, ritiene che Abelardo avrebbe potuto agire in tre modi: modificare tutto il proprio impianto etico-teologico relativo alla definizione del *peccatum*; attribuire il giudizio che nega la salvezza a tutti gli infedeli non a Dio ma alla sola istituzione ecclesiastica; o, come ha fatto, attribuire a Dio un giudizio misterioso ed incomprensibile all'uomo. Cfr. P. ABELARDO, *Ethica*, cit., p. 65, n. 151.

⁵⁵ Cfr. anche P. ABELARDO, *Theologia Scholarium*, III, 85, in *Petri Abaelardi Opera Teologica III*, ed. C. Mews, C.C.C.M. 12, cit., p. 535.

Rimanendo ancorati a questa concezione provvidenzialistica della storia, anche la stessa crocifissione di Cristo con la connessa condanna dei suoi 'agenti', si carica di una valenza positiva, e assume paradossalmente le fattezze di un evento storico che doveva necessariamente verificarsi e che quindi è giusto che si sia verificato in vista del piano salvifico divino. Tutto diviene così uno strumento nelle mani di Dio per realizzare il suo 'disegno', anche quelle persone, come i crocifissori, che sono stati scelti proprio da Dio come i colpevoli non responsabili di un atto apparentemente ingiusto e peccaminoso agli occhi limitati degli uomini. Ne è conferma il fatto che la stessa crocifissione di Cristo, interpretata nel *Dialogus* come un evento storico nella sua determinatezza immanente e non giudicato all'interno di una riflessione etica, da episodio nefasto assume il ruolo di un avvenimento risolutivo in una prospettiva finalistica:

Si ricorda che il nostro Signore Gesù fu consegnato nelle mani dei giudei sia per sua stessa iniziativa, sia per opera di Dio Padre, sia di Giuda. [...] Molte volte il Signore infatti stabilì di affliggere attraverso il diavolo o qualche tiranno degli innocenti, che non avevano meritato quella tribolazione, per purificarli, per aumentarne i meriti o per dare agli altri un esempio di sopportazione o per qualche altra causa che è razionale, anche se a noi ignota. [...] Se poi ammettiamo che il Signore permette che il diavolo inferisca contro i santi come contro gli empi, è evidente, senza dubbio, che Egli lo permette ai fini di bene.⁵⁶

Abelardo si inoltra così, almeno in parte, nel complesso problema teologico della teodicea, di come sia possibile spiegare la presenza del male nel mondo in rapporto a Dio, e sceglie di darvi risposta ancorandosi a due concetti molto forti e strettamente connessi: l'imperscrutabilità e la connessa bontà di Dio.

Per quanto non sia possibile per l'uomo, inevitabilmente ancorato al piano dell'immanenza, comprendere e di conseguenza accettare le ragioni che stanno alla base anche degli eventi tragici e malvagi della vita, Abelardo richiamandosi a una concezione provvidenzialistica del mondo, può dare un senso a ciò che all'occhio umano appare come un non-senso, e può fornire una motivazione razionale a ciò che potrebbe invece apparire come irrazionale; spostando il punto di vista dal piano finito e limitato degli uomini al piano trascendente di Dio, tutto si carica di una valenza storica che non è solo positiva ma che è addirittura necessaria, anche quelle azioni che in se stesse risultano essere portatrici di sangue e dolore, quale può essere la crocifissione di Cristo.

Nell'*Etica*, ossia nello scritto più direttamente rivolto agli animi ed alle coscienze individuali degli uomini, il Maestro palatino evidenzia con fermezza questo aspetto di mistero che spesso accompagna l'agire divino nei confronti dell'umanità intera, sostenendo che "sono un abisso molti dei giudizi di Dio (Sal 35.7) il quale talora attira a sé i recalcitranti e i meno solleciti alla salvezza,

⁵⁶ P. ABELARDO, *Dialogo*, cit., pp. 287-289, 291.

Giovanna Lo Cicero Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo

mentre nel profondo mistero dei suoi incomprensibili decreti respinge coloro che si offrono a lui e che sono più pronti alla fede⁵⁷. In un'altra opera, altrettanto carica di istanze morali ma ancor più intima e personale, scritta specificamente per il figlio in qualità di 'summa' di insegnamenti, Abelardo ribadisce con altrettanta vigore che questa imperscrutabilità dell'agire di Dio non deve mai condurre all'incredulità o allo sconforto, poiché è sempre necessario "non credere che nulla succeda per caso perché la mente suprema di Dio domina tutte le cose"⁵⁸.

Il discorso si conclude dunque richiamando il mistero del comportamento divino, nel quale si fondono i due differenti piani, quello etico, strettamente legato all'iniziativa personale del soggetto e quello storico-teologico dipendente invece dalla volontà divina, sebbene non risulti sempre comprensibile come queste due prospettive si possano conciliare in un'unica coerente formulazione.

⁵⁷ P. ABELARDO, *Etica*, cit., p. 101.

⁵⁸ P. ABELARDO, *Insegnamenti al figlio*, trad. it. e commento a cura di G. Ballanti, Roma, Armando, 1984, p. 132.