

Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales
TEXTES ET ÉTUDES DU MOYEN ÂGE, 46

COSMOGONIE E COSMOLOGIE NEL MEDIOEVO

Atti del XVII Convegno della SISPM– Catania 22-24 settembre 2006



a cura di
Concetto Martello – Chiara Militella – Andrea Vella

LOUVAIN-LA-NEUVE
2008

ERNESTO SERGIO MAINOLDI

METABOLÉ E METÁNOIA

IL RUOLO DELL'ANTROPOLOGIA BIBLICO-PATRISTICA NELLE STAZIONI DEL PENSIERO TEOLOGICO MEDIEVALE A FRONTE DEL PROBLEMA COSMOLOGICO

In nativitate Leonis, ante diem XII Kalendas Martias
a.D. MMVII, cui dico

μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
Mt 3, 2

*Ecce enim ego creo caelos novos et terram novam
et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor
Is* 65, 17

Nel 363 d.C. moriva l'imperatore Giuliano, nipote e successore di quel Costantino, che aveva sancito con l'Editto di Milano del 311 il connubio tra Impero romano e cristianesimo, fatto che si rivelerà decisivo per la diffusione in «questo mondo» della fede nel Dio incarnato, morto e risorto. Al contrario di suo zio, Giuliano si impegnò nel tentativo di spezzare questo legame politico-religioso, che comprendeva essere il viatico per l'affermazione della fede proveniente dalla Galilea a scapito della religione ellenica tradizionale. Sebbene l'operazione apologetica intrapresa dall'imperatore non sfociò né in violente persecuzioni contro i cristiani (che vennero tuttavia interdetti dall'insegnamento "strategico" della retorica), né ebbe grande efficacia teorica e storica (anche in considerazione della brevità del suo regno), il tentativo di riaffermare il paganesimo come base ideologica dell'impero valse a Giuliano l'appellativo spregiativo di «apostata» da parte dei suoi avversari cristiani, epiteto con cui sarebbe stato consegnato alla

memoria storica. Nell'anno della morte di Giuliano, Salustio Filosofo, uno dei principali collaboratori a cui l'imperatore si appoggiò nella sua opera di restaurazione dell'antica religione, pubblicò un trattatello in cui veniva offerta una pregevole sintesi dell'antica visione del mondo, in cui mito, religione e filosofia venivano presentati nella loro relazione organica e unitaria. Il trattato, adesso nelle fonti manoscritte, è stato intitolato nell'*editio princeps* come *De diis et mundo*¹. La scelta, più che per ragioni filologiche, si mostra ermeneuticamente feconda e giustificata per il fatto che il trattato si apre dichiarando il suo intento essere pedagogico (o, meglio, isagogico) e il suo principale soggetto essere gli dèi («περὶ θεῶν», § I, 1); nel terzo capitolo il mondo viene presentato come segno dell'operazione degli dèi, mostrando di tenere una centralità subordinata ai soli dèi nell'economia della dottrina esposta da Salustio: «I miti rappresentano l'agire degli dèi, e per questo il cosmo può essere detto 'mito'»².

Nel 379, pochi anni dopo la morte di Giuliano e la pubblicazione del *De diis et mundo*, Gregorio di Nissa scriveva il *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (*De opificio hominis*)³, opera che costituisce il primo trattato di antropologia noto della letteratura cristiana. Gregorio compose il trattato, come lui stesso dichiara, per completare l'esegesi sull'*Esamerone* intrapresa dal fratello Basilio, vescovo di Cesarea, e lasciata interrotta, per morte sopraggiunta, prima di arrivare al commento della creazione dell'uomo. Il Nisseno, pur rivendicando la sua inadeguatezza a proseguire il trattato del fratello, giustifica la necessità della sua opera in ragione dell'incompletezza di cui l'esegesi di Basilio soffriva, mancando di commentare l'antropogenesi, atto finale e perfetto della creazione.

I due trattati, pressoché contemporanei, di Salustio e di Gregorio, sintesi e apologie di due sistemi religiosi e filosofici concorrenti, possono essere assunti come modelli delle visioni del mondo e dell'uomo condivise dai due autori, in un momento in cui la contrapposizione tra paganesimo e cristianesimo aveva assunto i contorni di uno scontro epocale decisivo per le sorti dell'impero, allorché iniziavano a delinearsi le conseguenze storiche della "conversione" di Costantino, in un periodo di grande profusione di energie da parte della Chiesa nell'organizzazione della sua struttura territo-

¹ G. NAUDÉ – L. ALLACCI – L. HOLSTE. Roma, 1638.

² «Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ μιμοῦνται τῶν Θεῶν· ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἰπεῖν» (*Des dieux et du monde*, ed. G. ROCHEFORT. Paris, Les Belles Lettres, 1960, III, 3).

³ Citiamo il trattato nell'ed. italiana: GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, trad. di B. SALMONA. Roma, Città Nuova, 1982; il testo greco, non ancora disponibile in edizione critica aggiornata, è in PG 44, coll. 124-256.

riale e nello slancio catechetico che seguiva la svolta segnata dal Concilio di Nicea (325 d.C.). Il nodo centrale che contraddistingue i due scritti e le prospettive che li hanno originati può essere identificato nella divergenza sulla concezione del rapporto tra cosmologia e antropologia: mentre il trattato di Salustio riserva all'uomo un posto del tutto marginale rispetto agli dèi e al mondo, parlandone in relazione al paradosso dell'esistenza del male, stante la bontà degli dèi (cap. XII), il trattato di Gregorio venne scritto per affermare la centralità dell'uomo nella creazione.

La posizione del vescovo di Nissa potrebbe apparire scontata alla luce degli sviluppi del pensiero cristiano in epoca tardo-antica e medievale, ma evidentemente non lo era nell'epoca compresa tra il Concilio di Nicea e quello di Costantinopoli (381), segnati dall'opposizione tra la concezione immanentista della Trinità, sostenuta da ariani e pneumatomachi, e la concezione trascendentista ortodossa. Sullo sfondo di questo contesto storico si coglie la preoccupazione da parte di Gregorio di affermare, in chiave apologetica, il ruolo dell'antropologia nell'economia della dottrina cristiana, sancendo l'interdipendenza tra la creazione dell'uomo «a immagine e somiglianza», l'incarnazione e la risurrezione di Cristo – Dio e uomo – e la deificazione risurrezionale dell'uomo, in anima e corpo⁴.

Ai fini del confronto tra i fondamenti della cosmologia pagana e di quella cristiana possiamo osservare che per la prima, nella cui tradizione si pone il trattato di Salustio, la riflessione sul cosmo occupa un posto di preminenza, in quanto è nel cosmo che si rivela l'ἐνέργεια degli dèi, mentre per la tradizione esegetica di *Genesi* I, in cui il commento di Gregorio si inserisce, in luogo della centralità del cosmo troviamo l'uomo, che non è soltanto prodotto dell'operazione creativa di Dio, ma ne esprime la cifra ontologica, essendone l'immagine creata. Secondo una prospettiva unanimemente condivisa dagli esegeti di *Genesi*, l'uomo è stato creato alla fine di ogni cosa, l'ultimo giorno dell'Esamerone, in quanto vertice e ricapitolazione dell'intera creazione. Possiamo quindi dire, in sintesi, che il fondamento tipologico della cosmologia cristiana è basata sulla relazione uomo-Dio, quando la cosmologia pagana si fonda sulla relazione cosmo-dèi⁵.

⁴ L'argomento della dignità del corpo, in ragione della sua partecipazione all'economia dell'Incarnazione e alla Resurrezione, rende conto del motivo per cui Gregorio dedica una buona metà del *De opificio hominis* a questioni di fisiologia.

⁵ In riferimento al testo di Salustio il *De opificio hominis* di Gregorio potrebbe essere intitolato come *De deo et homine* o meglio *De deo et eius imagine*. Giovanni Scoto Eriugena citerà costantemente il trattato del Niseno, da lui tradotto in latino sulla base di un manoscritto probabilmente anepigrafo, come *Sermo de imagine*.

Nel *De opificio hominis*, Gregorio, muovendosi sulla base del modello esegetico di Filone Alessandrino, ricorre ad argomenti filosofici, ripresi da un ampio ventaglio di fonti, per porre in critica la concezione cosmologica dei filosofi greci, offrendoci così elementi utili a identificare il discrimine essenziale tra le due tradizioni, pagana e cristiana, secondo la visione di un Padre del IV secolo: il discorso sulla natura del cosmo è infatti identificabile come uno degli argomenti chiave su cui si concentra l'attenzione del Nisseno, nell'intenzione di proporre, commentando l'incipit di *Genesis*, una preliminare desacralizzazione del cosmo in funzione antipagana. Riferendosi alle categorie di quiete e movimento, mutabilità e impassibilità, tracce evidenti della sua formazione filosofica, Gregorio afferma che: «La terra è fissa, ma non immobile; il cielo, che al contrario non si altera, non ha fissità [...] né l'uno né l'altra infatti possono essere ritenuti di natura divina»⁶.

La distinzione tra la creazione del cosmo e la creazione dell'uomo viene presentata da Gregorio attraverso un altro elemento originale, desunto da un argomento esegetico: mentre ogni cosa creata è stata creata dalla parola di Dio senza necessità di una preparazione, l'uomo ha invece avuto una preparazione, come si evince dai due racconti dell'antropogenesi (richiamati secondo lo schema dottrinale risalente a Filone e Origene delle "doppia creazione")⁷, per cui l'uomo fu fatto archetipicamente a immagine e somiglianza (cfr. *Gen* 1, 26), ma anche venne plasmato dalla terra (cfr. *Gen* 2, 7); per Gregorio questo doppio racconto esplicita la superiorità dell'uomo, «che ha ottenuto una dignità anteriore alla nascita e ha ottenuto l'egemonia sugli esseri prima di giungere egli stesso all'essere»⁸. La peculiarità dell'iter creazionale dell'uomo, non va cercato in altro – puntualizza Gregorio muovendosi sul terreno di una tradizione esegetica ben affermata – che nel tema biblico della creazione a immagine e somiglianza di Dio⁹. A proposito di questo argomento è opportuno rilevare che il ragionamento di Gregorio non parte dal mero dato biblico assunto automaticamente come affermazione rivelata della dignità dell'uomo, ma si sviluppa come tentativo di giustificazione, attraverso il testo sacro, di un argomento dottrinale facente parte

⁶ GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 2, p. 32.

⁷ Cf. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 16, p. 75.

⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 3, p. 35.

⁹ L'antropogenesi biblica e il concetto fondamentale di *imago*, a più riprese ribadita nel Vecchio Testamento (cf. *Sap* 2, 23: «Deus creavit hominem inextinguibilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum»), venne illustrata da s. Paolo in associazione con l'economia cristologica (*Col* 3, 10: «et induentes novum eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum») e alla ricapitolazione della cosmogenesi nella

della *koiné* teologica in cui l'autore si muoveva. Ci sembra infatti difficile che il duplice racconto della creazione dell'uomo possa di per sé solo dare il 'la' a una concezione sistematica e strutturata argomentativamente circa la dignità dell'uomo, soprattutto se si considera che in età tardo-antica circolavano diverse teorie che riservavano all'uomo un ruolo eminente nell'epopea del cosmo, portando accenti nuovi rispetto alla tradizione classica ellenica, come le dottrine gnostiche o l'ermetismo¹⁰. È evidente piuttosto che il Niseno, partendo da una concezione del mondo teandrocentrica, costituente il cuore stesso della cosmologia cristiana, cercasse una sistematizzazione dottrinale, con finalità apologetiche, attraverso l'esegesi delle radici scritturistiche della tradizione e attraverso un confronto argomentativo con le concezioni del mondo che in quel momento storico erano in vigore.

Significativamente, uno dei più notevoli argomenti utilizzati da Gregorio nel *De officio hominis* per sottolineare la divergenza tra antropogenesi e cosmogenesi è costituito dalla polemica contro la definizione democritea di uomo come microcosmo¹¹:

I filosofi pagani hanno immaginato cose meschine e indegne della magnificenza dell'uomo nel tentativo di innalzare il momento umano. Hanno infatti affermato che l'uomo è un microcosmo composto dagli stessi elementi del tutto (Φασι γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείῳ συνεστηκότα) e in questo modo hanno voluto fare l'elogio della natura, dimenticando che in tale modo rendevano l'uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo¹².

crisologia: «qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra visibilia et invisibilia sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates omnia per ipsum et in ipso creata sunt» (*Col* 1, 15-16). Questo ultimo aspetto fu sancito come dogma nel secondo articolo del Credo niceno-costantinopolitano.

¹⁰ Per il tema dell'*Anthropos* (l'Uomo primordiale) nello gnosticismo e nell'ermetismo in relazione alla tradizione giudaico-cristiana cf. H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose*. Paris, Gallimard, 1978 (trad. it. Milano, Adelphi, 1985, pp. 497-501); J. BREGMAN, «Synesius, the Hermetica and Gnosis», in *Neoplatonism and Gnosticism*, edd. R. T. WALLIS - J. BREGMAN (Studies in Neoplatonism, 6). Albany (NY), State University of New York Press, 1992, pp. 85-98.

¹¹ L'espressione, secondo la testimonianza di Davide Armeno, risalirebbe a Democrito di Abdera: «τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τῷ <ἀνθρώπῳ> μικρῷ κόσμῳ ὄντι» κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦνται» (Framm. B 34, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, edd. H. DIELS - W. KRANZ. Berlin, Weidmann, 1952, rist. 1966).

¹² GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 16, pp. 72-73; testo greco in PG 44, col. 177. La fonte del passo potrebbe essere identificata in Galeno, *De usu partium*: «ἀλλὰ καὶ τὸ ζῷον οἷον μικρὸν τινα κόσμον εἶναι φασιν ἄνδρες παλαιοὶ περὶ φύσιν ἰκανοί, καὶ τὴν αὐτὴν ἐν

Dall'impostazione del trattato e dagli spunti polemici analizzati, appare chiaro come Gregorio arrivi a questa prima sistemazione dell'antropologia cristiana in vista dello scopo apologetico da lui dichiarato, cioè difendere la dottrina della resurrezione escatologica dei corpi. La tortuosità espositiva del *De opificio* potrebbe essere addotta a comprova della sua originalità, mentre il ricorso alla nutrita serie di fonti, tanto elleniche (in primo luogo platoniche – il *Timeo* –, neoplatoniche e stoiche) quanto giudaico-cristiane (Filone, Origene, Basilio), che arricchiscono il trattato a scapito della sua linearità, mostra l'intento di operare una sistemazione di posizioni più o meno contrastanti. La dottrina antropologica di Gregorio riassume infatti i dati tradizionali operando un filtraggio di dottrine e opinioni problematiche sorte nell'esegesi dei secoli precedenti, quali il tema della "doppia creazione" (moderandone gli aspetti dualistici, a cui la lettura di Origene o di Filone poteva lasciare addito), la creazione parietetica di anima e corpo (contro la preesistenza delle anime, accettata da Origene e dal contemporaneo Nemesio di Emesa), la lettura allegorica del Paradiso (che viene interpretato, filonianamente, come allegoria della beatitudine)¹³. Ci sembra dunque evidente come Gregorio si ponga la preoccupazione di armonizzare un bagaglio di nozioni, provenienti da tradizioni eterogenee, che si erano accumulate nei primi secoli di formazione del pensiero cristiano, con l'intento di fare maggiore chiarezza intorno ai nodi speculativi e ai limiti dogmatici dell'ortodossia. Possiamo dunque considerare l'operazione di rilettura delle fonti filosofiche, cosmologiche e antropologiche proposta dal Nisseno come una *metabolé* orientata da una *metánoia* del pensiero: indichiamo con *metánoia* la consapevolezza che determina la speculazione di un autore in relazione alla tradizione dottrinale (filosofica e/o religiosa) in cui questi si riconosce, consapevolezza che risulta decisiva nella scelta e nell'interpretazione delle sue fonti, tanto da portarlo a modificarle e ad adattarle al fine di renderle compatibili con il paradigma dottrinale a cui egli ispira la sua riflessione e al quale orienta la propria comprensione della realtà; chiamiamo quindi *metabolé* questo sforzo adattativo¹⁴.

ἀμφοῖν εὐρήσεις σοφίαν τοῦ δημιουργοῦ» (ed. G. HELMREICH. Teubner, 1909, rist. 1968; Kühn, vol. 3. p. 241, r. 15). Il riferimento agli elementi potrebbe inoltre far pensare a una reminiscenza di Platone, *Filebo* 29.

¹³ Cf. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 19, p. 88.

¹⁴ Per il gioco di questi due concetti in Gregorio di Nissa cf. E. PEROLI, «L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa», in *Identità cristiana e filosofia*, a cura di G. FERRETTI. Torino, Rosenberg & Sellier, 2002, pp. 79-80: «...il modo del tutto consapevole con il quale Gregorio è stato in grado di istituire [il rapporto tra cristianesimo e filosofia greca] lo ha

Gregorio di Nissa condensa per primo in una trattazione antropologica i portati riguardanti la concezione dell'uomo che le dispute sull'Incarnazione avevano sviluppato prima e dopo Nicea, in particolare con la dottrina di Atanasio di Alessandria¹⁵. Il fatto che Gregorio concepisca il suo trattato antropologico come necessario completamento del commento basiliano alla cosmogenesi biblica, evidenzia come la concezione antropologica e antropogonica cristiana, emergente dal dato biblico vetero- e neotestamentario, venga percepito e presentato come fondamento di una nuova concezione della realtà, capace di imprimere una svolta rispetto alla cosmologia ellenica e romana. Questa nuova concezione, giunta con il *De hominis opificio* a una esplicitazione argomentativa, si manifesta pienamente nell'affermazione del Nisseno che presenta l'uomo come natura universale: «non una parte del tutto, ma tutta insieme la pienezza della natura»¹⁶.

Soffermandoci brevemente, a modo di *excursus*, sui rapporti tra cosmologia/cosmogonia e antropologia/antropogonia nel pensiero greco antico ci sembra opportuno rilevare come sia da escludere un significato antropocentrico per l'antropomorfismo dei mitografi. Esiodo accorda all'uomo una posizione del tutto marginale nell'epopea cosmogonica, rintraendolo, in modo non dissimile dall'uomo omerico, come del tutto soggiacente al volere degli dèi¹⁷. Sebbene l'antropomorfismo dei mitografi fosse divenuto estraneo alla teologia filosofica già a partire dai Presocratici¹⁸, una

condotto a modificare in maniera profonda alcune delle strutture concettuali della metafisica neoplatonica».

¹⁵ Del vescovo alessandrino cf. in particolare il *De incarnatione Verbi*.

¹⁶ GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. § 22, p. 94: «Γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἡ καθόλου φύσις, τὸ θεοεἶκλον χρῆμα. Γέγονε δὲ τῇ παντοδυνάμῳ σοφίᾳ οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἅπαν ἄθρόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα» (PG 44, col. 204).

¹⁷ «La *Teogonia* è una storia del mondo degli dèi; [...] è una storia del mondo divino visto attraverso le vicende che lo hanno portato ad essere quello che è, e nel quadro di tale mondo, che appare ormai fissato nelle sue linee, l'uomo rientra come uno dei tanti elementi che lo compongono» (G. ARRIGHETTI, introd. a ESiodo, *Teogonia*. Milano, Rizzoli, 1984, p. 39). Tra i poeti lirici, partecipi della cultura mitografica, l'uomo non appare in una condizione diversa nell'ordine cosmico, ad es. Pindaro: «Che spero sia la sagesza, / onde l'uomo di poco sull'uomo s'inalza? / Non vale con senno mortale / a indagare i consigli dei numi: / è nato da madre terrena» (PINDARO, *Peani*, Frammento n. 26. Traduzione di L. TRAVERSO. Firenze, Sansoni, 1961, p. 429). Sul rapporto uomo-dèi in Omero cf. F. CODINO, *Introduzione a Omero*. Torino, Einaudi, 1965, pp. 163-167.

¹⁸ A Senofane di Colofone si attribuisce la prima decisiva critica dell'antropomorfismo: «Ma i mortali credono che gli dèi siano nati e che abbiano abito, linguaggio e aspetto come loro»; «Ma se i buoi <ed i cavalli> e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili

radicale rivalutazione del ruolo dell'uomo nell'ordine cosmico non venne mai concepita o promossa dai filosofi. Un legame concettuale tra teologia, cosmologia e antropologia nel pensiero greco va piuttosto cercato nel tema delle corrispondenze astrali tra uomo e cosmo o nella concezione dell'uomo come microcosmo. Se della concezione astrologica va tuttavia rilevata la tardività del suo ingresso nella cultura greca, che la accolse con iniziale riluttanza in virtù di un'apparente idiosincrasia con il sistema gerarchico delle divinità della religione tradizionale¹⁹, la nozione di uomo-microcosmo costituì un'estensione della concezione dell'armonia universale, in seno alla quale l'uomo veniva fatto rientrare al pari di ogni altra realtà, senza tuttavia guadagnare un ruolo privilegiato: questo complesso di idee si può ricondurre a una concezione analogica ed esemplaristica, dove il modello dell'uomo è costituito dal cosmo. In *Timeo* 34B Platone descrive la formazione dell'*anima mundi* da parte del Demiurgo come principio vitalistico universale del tutto indipendente dalla generazione dell'uomo, il quale è stato formato non dal Demiurgo ma dagli dèi, poiché «se questi [gli uomini] si generassero ed avessero vita per opera mia [il Demiurgo], diventerebbero uguali agli dèi» (41C)²⁰. La maggiore dignità degli dèi rispetto all'uomo

ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggianti così come <ciascuno> di loro è foggiato» (SENOFANE DI COLOFONE, *Silloi*, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. I, trad. P. Albertelli. Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 172). Per una ricostruzione storica della de-personalizzazione degli dèi nella filosofia greca antica fino a Platone cf. D. CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic: Plato to Eriugena*. Louvain, Peeters - W. B. Eerdmans, 1995, pp. 14-19. Il contenuto dei miti poteva trovare una sopravvivenza filosofica da Platone in poi attraverso una rilettura allegorizzante, che tuttavia escludeva dalla sua interpretazione ogni realismo antropologico; cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Études augustiniennes, 1976, pp. 93-94, 113-114.

¹⁹ In merito cf. F. CUMONT, *Astrology and Religion among Greeks and Romans*. New York-London, G. P. Putnam's Sons, 1912. Testimonianza dell'accoglimento dei culti e delle concezioni astrali, previo adattamento al sapere greco, è quanto dice Platone nell'*Epinomide*: «In ogni caso dobbiamo essere certi che quanto i Greci hanno recepito dai barbari, poi l'hanno perfezionato in sommo grado. E anche a riguardo di questo argomento [l'astronomia e il culto degli astri] rimane la speranza che i Greci sappiano venerare tutti questi dèi in un modo più bello e più degno di quanto non facciano la tradizione e i culti di origine barbarica. È una speranza fondata sul fatto che i Greci si servono di una determinata forma di educazione [*paidèia*], dei responsi dell'oracolo delfico, e di tutto un complesso di riti sanciti per leggi» (987D-988A; trad. di R. Radice, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE. Milano, Rusconi, 1991, p. 1782). Di fatto tra i culti astrali barbarici e la concezione della divinità degli astri ellenica vi fu possibilità di sintesi, come sottintende Platone, in virtù dell'essere entrambi culti cosmologici.

²⁰ Trad. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1370.

è dunque assicurata dall'essere questi generati dal Demiurgo universale, mentre l'uomo è stato fatto dagli dèi su disposizione del Demiurgo, affinché occupi un rango ad essi subordinato²¹.

In linea con la cosmogonia esiodea, la cosmologia platonica conferisce all'uomo un posto secondario nell'ordine dell'universo e, concependo la formazione degli uomini, in quanto anime individuali, come imitazione partecipativa all'*anima mundi* preesistente, sottomette lo statuto ontologico dell'uomo alla necessità cosmica²². Nemmeno con Aristotele – sebbene lo Stagirita tratti l'antropologia con originalità rispetto alla tradizione che lo ha preceduto – la posizione dell'uomo nel cosmo si discosta significativamente dalla precedente prospettiva subordinazionistica, vedendosi l'uomo come inferiore rispetto agli elementi costitutivi della fisica del cosmo²³. La filosofia, emancipatasi dalla mitologia, non guadagna dunque per l'uomo un posto più emancipato rispetto a quello accordatogli dai mitografi, a segno di

²¹ L'angelologia cristiana, pur riconoscendo elevatissima dignità spirituale alle creature incorporee, ammette che Dio abbia disposto solo nell'uomo la propria immagine e somiglianza. L'uomo è ontologicamente superiore agli angeli per il fatto di avere un corpo, senza il quale non avrebbe potuto partecipare all'economia della salvezza; gli angeli ribelli infatti, secondo la tradizione esegetica più diffusa, sono caduti in eterna rovina essendo privi di una dimensione corporea che consentisse loro l'espiazione del peccato nella mortalità. La superiorità dell'uomo tra le creature intelligenti in virtù della sua corporeità costituisce dunque un'eredità del pensiero giudaico e biblico, nella quale si disegna una fondamentale differenza paradigmatica rispetto alla filosofia ellenica, per la quale l'incorporeo ha preminenza assoluta sul corporeo.

²² Sebbene più tardiva, la concezione dell'individuazione nel neoplatonismo-aristotelizzante di Porfirio come collezione unica di attributi costituisce un'ulteriore testimonianza di una concezione metafisica ricavata dalle categorie del cosmo, affatto distante dalla prospettiva personalistica biblica. Sull'individuazione in Porfirio cf. R. CHIARADONNA, «La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ΙΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico», in *Elenchos*, 21 (2000), pp. 303-331.

²³ «En ce qui concerne, parallèlement, le rapport de l'homme à ce qui le dépasse, et devant lequel il se sent inférieur, il s'agit là d'un des thèmes les plus constants de la littérature grecque, et d'ailleurs de l'ensemble de la littérature ancienne [...], dans laquelle la faiblesse de l'homme est toujours à nouveau contrastée à la puissance des dieux. Aristote reprend ce thème, mais lui donne un tour original. En effet, ce qui est déclaré supérieur à l'homme n'est plus le monde des Olympiens, mais bien les composants de l'univers physique. Ceux-ci sont déclarés de nature "plus divine" que l'homme. Par là, le thème ancien de la supériorité des dieux du mythe est utilisé comme terme d'une analogie qui permet de concevoir une autre hiérarchie: les éléments du monde ont envers l'homme tel que le conçoit Aristote la même supériorité que celle que possédaient les Olympiens envers l'homme de la poésie archaïque» (R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [2001²], pp. 210-211; cf. pp. 205-222).

una continuità nel paradigma religioso e filosofico ellenico dall'età omerica alla stagione della sua maturità. Va infine sottolineato – a chiusura di questo *excursus* – che nell'intero percorso della filosofia ellenica la nozione di Fato non viene mai messa in discussione, anche laddove viene sostenuto l'argomento della libertà umana, ciò che comporta comunque una accettazione di un'origine e di una collocazione encosmica per l'uomo²⁴.

Il legame uomo-cosmo, che nella visione cosmologica antica è concepito come una subordinazione dell'uomo rispetto al cosmo, al cui ordine questi partecipa in virtù dell'analogia tra la sua anima individuale e l'anima del mondo, nel giudaismo e nel cristianesimo viene concepito all'opposto come affermazione della superiorità dell'uomo rispetto al cosmo, in virtù dell'essere l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. L'argomento della creazione a immagine e somiglianza inquadra dunque l'antropogenesi al di fuori della nozione di necessità cosmica, fatto che giustifica filosoficamente il motivo per cui la Bibbia può affermare l'uomo esser stato messo da Dio a capo di ogni cosa²⁵. La volontà dell'uomo assume così un ruolo causale rispetto alla necessità del cosmo e la nozione di contingenza viene giustificata come conseguenza della caduta del primo uomo.

L'origine del modello antro-cosmologico cristiano può essere rintracciata nell'evoluzione concettuale che dalla traduzione in greco dell'Antico Testamento, nella versione nota come *Septuaginta*, conduce all'affermazione, in epoca tardo-antica, dell'antropologia teologica cristiana. La versione ebraica di *Genesi* 1, 26 recita che «Dio creò l'uomo secondo l'immagine (*s^elem*), secondo la somiglianza (*d^emut*)», utilizzando come sinonimi i due termini *s^elem* («rappresentazione plastica, ombra») e *d^emut* («assomigliare»)²⁶. La *Septuaginta* traduce l'«a immagine e somiglianza» di *Genesi* 1, 26 come «κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν», introducendo la congiunzione καὶ tra εἰκόν e ὁμοίωσις, congiunzione che non compariva nel testo ebraico ma che ora giunge a conferire una distinzione semantica

²⁴ Sul ruolo del Fato nel pensiero antico cf. W. C. GREENE, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1944.

²⁵ Il ribaltamento della prospettiva biblica rispetto a quella ellenica è inoltre chiaro nella *nominatio Adami* (cf. *Gen* 2, 19): è l'uomo che dà i nomi corretti ai viventi e non un agente divino, come il Nomoteta del *Cratilo* di Platone o l'Onomoteta di Proclo.

²⁶ In questa terminologia si coglierebbe l'intento di definire l'«homme concret, avec sa stature corporelle, dans son unité et sa globalité» (A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*. Paris, Desclée, 1987, p. 14).

destinata a rivelarsi ricca di conseguenze per l'esegesi cristiana²⁷. La scelta di traduzione della *Septuaginta* sottolinea quindi una concezione dell'uomo quale manifestazione di quanto di più simile a Dio vi è nella creazione²⁸.

Un altro elemento fondamentale ai fini della concezione cosmogonica, che distingue la *Septuaginta* rispetto alla Bibbia ebraica, è l'inserimento nel canone dei libri ispirati del *Secondo Libro dei Maccabei*, in cui troviamo la definizione della *creatio ex nihilo*, fondamento imprescindibile della cosmologia cristiana. Il passo in cui fa comparsa questa definizione è quello in cui la madre dei sette martiri maccabei si rivolge all'ultimo dei suoi figli ancora in vita per esortarlo alla speranza di fronte alla morte imminente: «Figlio, abbi pietà di me che ti ho portato in seno nove mesi, che ti ho allattato per tre anni, ti ho allevato, ti ho condotto a questa età e ti ho dato il nutrimento. Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che *Dio li ha fatti dal nulla*; tale è anche l'origine del genere umano. Non temere questo carnefice ma, mostrandoti degno dei tuoi fratelli, accetta la morte, perché io ti possa riavere insieme con i tuoi fratelli nel giorno della misericordia» (2 Mac 7, 27-29)²⁹. Tuttavia, dove la *Vulgata* recita «*peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus*», la *Septuaginta* presenta una formula sensibilmente differente, che meglio sottolinea l'origine acosmica dell'uomo: «ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν [creato non da cose che sono] αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται». Coerentemente con la cosmogonia di *Genesi* l'origine dell'uomo è qui ricordata sullo stesso piano della creazione di «cielo» e «terra», affermando

²⁷ «La Genèse ne veut pas définir l'homme mais en rapporter la création. [...] Loin de l'inféoder au cosmos, le récit souligne la domination de l'homme sur le monde créé. Dans les récits babyloniens, l'homme est créé pour servir les dieux. Ici il est créé pour dominer et gouverner. [...] Cette souveraineté est un élément de la ressemblance» (HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 15).

²⁸ Per questa esegesi e riferimenti alla storiografia relativa cf. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 19. Per la distinzione semantica di εἰκόν e *imago* cf. A. VASILIU, «L'icône et le regard de Narcisse», in *χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 1 (2003), pp. 9-10, n. 1.

²⁹ «Itaque inclinata ad illum inridens crudelem tyrannum ait patria voce fili mi miserere mei quae te in utero decem menses portavi et lac triennio dedi et alui et in aetatem istam perduxi peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus ita fit ut non timeas carnificem istum sed dignus fratribus tuis effectus suscipe mortem ut in illa miseratione cum fratribus tuis te recipiam» (2 Mac 7, 27-29).

così per essi, come per il «genere umano», un'origine meontologica. In 2 *Mac* 7, 27-29 si riconosce una sequenza tematica che tocca la vita generata (che dalla madre si trasmette al figlio), la creazione dal nulla (nella quale l'*humanum genus*, il cielo e la terra risultano sullo stesso piano) e la morte, che può essere accettata senza timore della sua causa (il carnefice egiziano, che richiama la volontà omicida del diavolo per la quale la morte è entrata innaturalmente nel mondo³⁰) in virtù della vittoria finale della vita per grazia nella risurrezione, il «giorno della misericordia». Il passo presenta un legame ontologico tra la vita e la creazione e tra il nulla e la morte, binomi che trovano il loro superamento iperontologico nella creazione dal nulla (in cui si evidenzia la superiorità della creazione rispetto alla necessità dell'essere) e nella risurrezione della vita (in cui si stabilisce la superiorità della vita creata sulla necessità della morte). Possiamo quindi considerare 2 *Mac* 7, 27-29 come una sintesi della cosmogonia biblica, incentrata sugli estremi poli della vicenda dell'umanità, dalla sua creazione alla risurrezione.

La prospettiva cristiana, risalendo alle scelte del giudaismo alessandrino di età ellenistica, nasce dunque in un contesto esegetico già modificato rispetto alla tradizione ebraica più antica. Precisando la concezione dell'uomo immagine *o* somiglianza, attraverso la sfumatura semantica dell'uomo a immagine *e* somiglianza, gli autori della *Septuaginta* sottolinearono con maggior forza la centralità dell'uomo nel cosmo, in quanto ontologicamente immagine di Dio e dunque *locum tenens* di Dio nel cosmo. Non è da escludersi che il confronto con la filosofia greca e i suoi portati religiosi e cosmologici, abbiano suggerito ai traduttori alessandrini dell'Antico Testamento un'enfatizzazione della centralità dell'uomo, presente nella tradizione ebraica, ma sottolineata con le scelte che abbiamo analizzato, al fine di evidenziare la differenza rispetto alla concezione pancosmica e politeistica propria della cultura ellenistica.

Al principio biblico della creazione a immagine, che possiamo definire – in relazione ai suoi sviluppi nella tradizione ecclesiastica – come principio dell'iconicità, la teologia cristiana riconurrà i fili dell'ordito del progetto divino della creazione, che vede la sua condizione *sine qua non* nell'incarnazione di Dio e il suo fine nella deificazione dell'uomo³¹. Questa prospet-

³⁰ «Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum» (*Sap* 2, 23-24); «Vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit quia non est veritas in eo» (*Io* 8, 44).

³¹ Sul valore paradigmatico del concetto di icona nella teologia patristica cf. VASILIU, «L'icône et le regard de Narcisse», pp. 18-38.

tiva comporta un'estensione della nozione di esemplarismo verso un nuovo significato, in cui si stabilisce la possibilità di un'unità supernaturale, ossia iperontologica, tra l'archetipo e la sua copia. Questa particolare prospettiva, sulla quale si fonda la teologia della deificazione, sancita nel contesto della disputa prenicena sull'Incarnazione³², permise di precisare l'estraneità alla dottrina cristiana dell'uso della nozione filosofica di analogia fatto dagli ariani e dai monarchiani per affermare la divinità del Figlio e preservare allo stesso tempo una concezione monoteistica assoluta, per la quale la pienezza della divinità andrebbe riconosciuta nel solo Padre³³.

Se il concetto di analogia tra uomo e cosmo manterrà anche in ambito cristiano un ruolo nella nozione di *harmonia* o nella concezione dell'uomo come microcosmo³⁴, va rilevato che il portato cosmologico di queste nozioni filosofiche deve essere letto alla luce della concezione antropologica biblica basata sul principio dell'iconicità³⁵. L'iconicità, a differenza

³² Il teologumeno della deificazione dell'uomo come conseguenza e finalità dell'incarnazione del Verbo, scritturisticamente riconducibile a *Io* 17, 19-22, emerge nella tradizione patristica già con Ireneo di Lione, ma trova una consacrazione in chiave antiariana nell'insegnamento di Atanasio di Alessandria; cf. M. LOT-BORODINE, «La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle», in *Revue de l'histoire des religions*, 53 (1932), pp. 5-43; 524-74: 32-33; ATHANASIUS THEOLOGUS, *De incarnatione verbi*, in *Sur l'incarnation du verbe*, ed. C. KANNENGIESSER (Sources chrétiennes, 199). Paris, Cerf, 1973: «Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (cap. 54); *Oratio quarta contra Arianos*, in *Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer' als 'κατὰ Ἀρειανῶν λόγος' ein Apollinarisgut*, ed. A. STEGMANN. Rottenburg, Bader, 1917: «Ἐἴτερ οὖν διὰ τὸν λόγον ὁ ἄνθρωπος λέγεται υἱός, ἀνάγκη πᾶσα, λεγομένων καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τῶν παλαιῶν υἱὸν εἶναι καὶ πρὸ τῆς ἐπιδημίας τὸν λόγον υἱόν» (22, 1); «Ἐὶ γὰρ ὅλως ἐνανθρωπήσας γέγονεν υἱός, ἢ ἐνανθρώπησις αἰτία» (23, 1); *Epistula ad Adelphium*: «Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος, ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ» (PG 26, 1077A); IRENAEUS THEOLOGUS, *Adversus haereses*, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (Sources chrétiennes, 211). Paris, Cerf, 1974: «Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὁ ἄνθρωπος χωρήσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ» (III, 28, 8; § 19, 1).

³³ A questa interpretazione analogica della sostanza divina sottesa alla lettura ariana, la Chiesa oppose il concetto – proposto da Atanasio di Alessandria – di ὁμοουσία: «ἌΡΕΙΟΣ εἶπεν· Εἰ ὁμοούσιος ἦν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, πῶς οὐκ εἶπεν παρῶν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; ἈΘΑΝΑΣΙΟΣ εἶπε· Ποῦ ἔστιν ὅπου οὐχ ὁμολόγησεν ἑαυτὸν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός» (ATHANASIUS THEOLOGUS, *Disputatio contra Arium*, PG 28, col. 477, 22).

³⁴ Questa concezione si affermò tra gli autori cristiani, stemperati i toni apologetici dell'età patristica, alla luce della nuova dignità che l'uomo aveva guadagnato rispetto al cosmo.

³⁵ L'esegesi cristiana coniugherà, soprattutto durante la disputa ariana, l'argomento biblico della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio con la teologia del-

dell'analogia (che è tesa a registrare un rapporto tra realtà differenti), presuppone la relazione 'eucaristica' – ovvero priva di necessità e di legami ontologici – tra realtà irriducibili e del tutto eterogenee, quale la natura increata divina e la natura creata umana, o la compenetrazione escatologica tra la natura corporea e la natura spirituale, concetti estranei all'antropologia dualistica propria della filosofia greca³⁶. Per la cosmologia ellenica l'analogia è una legge archetipica che ordina l'universo unendo e determinando la relazione tra i diversi e ha una valenza cosmica perenne; l'iconicità implica invece l'unione inconfusa di contrari inconciliabili ed esprime una tensione escatologica³⁷. In virtù di questi presupposti la *creatio ex nihilo* si oppone paradigmaticamente all'eternità del mondo postulata dalla filosofia antica e trova giustificazione all'interno di una prospettiva che trascende l'opposizione tra realtà ontologica e realtà meontologica, grazie alla mediazione tra creato e increato stabilita nel principio dell'iconicità teandrica. L'uomo, immagine creata di Dio, funge da tramite iconico tra creato e increato in quanto vicario di Dio nella creazione, sulla quale egli ha dominio di sovranità e di conoscenza³⁸, motivo da cui si deduce che, biblicamente, il cosmo non potrebbe mantenere alcuna relazione con il suo creatore senza l'uomo. La definizione dell'uomo come «natura universale»³⁹ proposta dal Nissen in *De opificio 22* rende conto della concezione biblica del ruolo e della dignità dell'uomo-icona, in cui è possibile riconoscere uno dei principali motivi della rivoluzione nella visione dei rapporti tra uomo e cosmo rispetto alla mentalità ellenica. Questo nuovo rapporto tra uomo e cosmo si traduce in una concezione dell'effettività causale dell'azione umana sulla vita del cosmo, dando vita a un teandrocentrismo ontologico, erede del pensiero

l'Incarnazione, che concepisce il Verbo come icona di Dio e archetipo dell'uomo, il quale risulta dunque esser stato creato sul modello dell'icona di Dio; cf. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, pp. 160-162.

³⁶ Per una ricostruzione del significato filosofico di ἀναλογία nel pensiero greco cf. F. ROMANO, «L'analogia Demiurgo/Nomoteta e l'origine dei nomi in Proclo», in *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, a cura di G.R. GIARDINA. Catania, Cuecm, 2004, pp. 405-407. Il concetto di ἀναλογία, che aveva originariamente solo un significato matematico (come «proporzione»), con Platone acquisisce una valenza anche cosmologico-ontologica e con Aristotele logico-ontologica, arrivando con Plotino e infine con Proclo ad acquisire una valenza anagogica e mistica, come risalita per via negativa all'Assoluto.

³⁷ La teologia dell'icona, sancita dal concilio di Nicea del 787, afferma che le immagini sacre instaurano un rapporto ontologico tra il visibile e il non-visibile, sulla base del presupposto cristologico, come affermato in *Io 1*, 18.

³⁸ Cf. *Gen 1*, 26; 2, 19.

³⁹ GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, § 22, p. 94; citato sopra, alla nota 3.

giudaico-biblico, che impone una visione etica della storia del cosmo, in cui l'accordo tra la volontà dell'uomo e il comandamento di Dio costituisce il nesso causale dell'ordine cosmico, legando la vicenda protologico-escatologica del cosmo alla conversione umana:

Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo (*Rm* 8, 22-23)⁴⁰.

Il movimento di processione-restaurazione della creazione, viene così compreso non come legge dello sviluppo dell'universo, ma come conseguenza delle scelte della volontà umana nel rispetto della volontà divina, l'una riflesso iconico dell'altra. La teologia patristica ha individuato in particolare nella figura della vergine Maria la più chiara espressione del ruolo della volontà umana ai fini della storia della salvezza, affermando che è solo in virtù del *fiat* di Maria, che il Verbo ha potuto assumere la carne⁴¹. La concezione biblica della storia come narrazione delle vicende di Israele, trova infatti il suo momento centrale, secondo la concezione cristiana, nell'Incarnazione, che avviene «nella pienezza dei tempi» (*Gal* 4, 4) ed è resa storicamente possibile da Maria, la cui scelta si contrappone escatologicamente alla scelta di Eva di trasgredire la volontà divina. Maria è causa della pienezza dei tempi, non è la predestinazione della pienezza dei tempi a influenzare Maria. Questo modo di concepire i rapporti di causalità comporta un ribaltamento nella concezione dell'ontologia del cosmo, fondata sulla necessità e sulla legge della causalità, lasciando così spazio a una concezione che trascende l'assolutismo della necessità e sancisce la preminenza della volontà umana sulla causalità cosmica. In relazione a quest'ordine di problemi va rilevato come il cristianesimo concepisca la storia come un progressivo affrancamento dalla necessità, nel passaggio dalla condizione *ex natura* (ossia soggetta alla necessità delle leggi cosmiche), alla condizione *sub lege* (soggetta alla necessità della legge divina), pervenendo infine

⁴⁰ «Scimus enim quod omnis creatura ingemescit et parturit usque adhuc non solum autem illa sed et nos ipsi primitias Spiritus habentes et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum expectantes redemptionem corporis nostri» (*Rm* 8, 22-23).

⁴¹ Il principale inno mariano bizantino, l'*Inno acàtisto*, definisce poeticamente il ruolo di Maria nell'economia soteriologica con le seguenti parole: «Gioisci, tu per cui risplenderà la gioia; gioisci, tu per cui cesserà la maledizione. Gioisci, tu che richiami dall'esilio il caduto Adamo; gioisci, riscatto delle lacrime di Eva. [...] Gioisci, tu per cui si rinnova la creazione; gioisci, tu per cui si fa bambino il Creatore» (Stasi 1, Stanza 1, in *Anthologhion*, vol. II, trad. di M. B. ARTIOLI. Roma, Lipa, 2000, p. 1485).

allo stato *sub gratia*, preludio alla beatitudine esente da necessità che sarà propria del secolo futuro⁴².

L'impostazione giudaico-cristiana produce dunque una rivoluzione nella concezione dei rapporti di causalità universale: non sono più il Fato o gli dèi a decidere per l'uomo e sopra l'uomo, ma è l'uomo a decidere del destino del mondo e addirittura a determinare la possibilità per Dio di incarnarsi. La cosmologia antropogonica cristiana contempla, di conseguenza, una nuova concezione del tempo cosmico, mutuata dal giudaismo biblico, che si tramuta nella storia del rapporto tra Dio e l'uomo. La concezione ellenica dell'eternità del mondo, legata alla ciclicità del moto degli astri, perde la funzione di orientamento della vita temporale del cosmo; la storia dell'anima individuale viene a smarcarsi dalla necessità destinale della legge ciclica e della metempsicosi, e viene a trovarsi di fronte a una prospettiva esistenziale non più determinata dal Fato cosmico, bensì dalla libera volontà orientata teleologicamente nella storia⁴³. Al tema pagano dell'eternità di un mondo divinizzato, il pensiero cristiano sostituisce l'eternità dell'uomo nella *deificatio*⁴⁴.

⁴² La concezione della storia per cui si distinguono due età, *sub lege* e *sub gratia*, risale a san Paolo (*Rm* 6, 14); la divisione tripartita che premette a queste due un'età *ante legem* o *ex natura*, sembra risalire principalmente ad Agostino; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De gratia Christi et de peccato originali* (II, 26, 30. (CSEL, 42), edd. C.F. VRBA - J. ZYCHA. 1902, p. 190); *Enarrationes in Psalmos* (XXIX, 2, 16, r. 23. (SL, 38) edd. E. DEKKERS - J. FRAIPONT. 1956). Sulla base di questa sottesa prospettiva la visione cristiana può accettare come verità kerymatica (ossia non soggetta a null'altra verifica che la fede nel suo annuncio, il quale trascende l'apodittica necessità dell'argomentazione razionale) la sconfitta della morte – estremo portato della necessità a cui la vita dell'uomo decaduto è soggetta – da parte di Cristo risorto.

⁴³ Gregorio di Nissa definisce nel *De hominis officio* la libertà umana come conseguenza dell'esser l'uomo creato a immagine di Dio: «Dio ha fatto la natura umana partecipe di ogni bene e la Divinità è la pienezza dei beni; il fatto che l'uomo è a sua immagine sta nell'essere piena di tutti i beni l'immagine a somiglianza dell'archetipo. [...] Uno di questi beni è la libertà dalla necessità (Ἰσον γάρ ἐστι τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. Εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκὼν ἄρ' ἐν τῷ πλήρει εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. [...]) Ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι» (GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, § 16, p. 77; *De officio hominis*, PG 44, 184). Per lo sviluppo del tema nei Padri greci, con particolare riferimento a Massimo il Confessore, cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago, Open Court, 1995, cf. pp. 118-119.

⁴⁴ In *De civitate dei* XII, 12-21 Agostino individua precisamente nella differenza tra la concezione della temporalità e dell'eternità dell'uomo e del cosmo uno dei principali motivi di incompatibilità tra paganesimo e cristianesimo.

Quanto detto fin qui vale come proposta di definizione delle origini e delle differenze tra i paradigmi cosmologici greco-romano e giudaico-cristiano, i quali non possono essere accostati al di fuori di un preliminare inquadramento del ruolo orientante che in esso ricoprono rispettivamente il principio della divinità del cosmo, da cui il cosmocentrismo ellenico, e il principio teandrico, da cui la cosmologia teandrocentrica cristiana. I due paradigmi appaiono giocare un ruolo essenziale sul piano delle concezioni su cui si edificano le rispettive visioni dell'uomo e del mondo, traducendosi poi in una storia di idee e di scritti religiosi e filosofici. Va tuttavia rilevato che se il giudaismo biblico ha concepito nella dottrina dell'immagine il nesso ontologico tra Dio e uomo, esso non ha mai espresso la narrazione della sua storia come narrazione per immagini, al contrario della cultura ellenica, che invece ha concepito la storia del cosmo sotto forma di immagini antropomorfe. Sebbene, come abbiamo sostenuto sopra, l'antropomorfismo greco non abbia saputo instillare nelle concezioni religiose e filosofiche elleniche un antropocentrismo dottrinale, le vestigia dell'arte figurativa ellenica testimoniano di un senso dell'immagine umana capace di travalicare la concezione dell'uomo encosmico elaborata da mitografi e filosofi⁴⁵.

Oltre alla concezione intuitivo-raffigurativa dell'uomo manifestata dall'arte classica, la cultura greca ha saputo dare espressione nella tragedia attica a una visione dell'uomo distante dalle categorie oggettivanti del pensiero filosofico. Nella tragedia, la contemplazione delle vicende umane mette in primo piano l'uomo concreto, rivendicandone la grandezza attraverso l'evocazione dello scontro tra la sua condizione e l'implacabile necessità del destino, applicata dalla giustizia numinosa⁴⁶. Nell'incontro tra

⁴⁵ L'immagine umana nell'arte greco-romana si cala nell'immanenza e imita la vita concreta nelle sue diverse condizioni, progredendo storicamente in quell'imitazione realistica delle fattezze umane che vedrà il suo apogeo nell'arte classica ed ellenistica. La capacità intuitiva e artistica di dare espressione alla bellezza dell'immagine umana, cosa vera soprattutto per l'arte statuaria, testimonia di un apprezzamento della dignità del corpo implicito nella mentalità ellenica, ma soprattutto della comprensione del valore della persona, quale si esprime nel suo volto, aspetto che non trova invece alcun tentativo di valutazione nella letteratura filosofica, dove predomina per contro il *topos* critico per cui gli artisti figurativi sono imitatori – e dunque falsificatori – della realtà (cf. PLATONE, *Repubblica*, 595A-B; 598B).

⁴⁶ Così Sofocle nell'*Antigone*: «L'esistere del mondo è uno stupore / infinito, ma nulla è più dell'uomo / stupendo. [...] Fornito oltre misura di sapere, / d'ingegno e d'arte, ora si volge al male, / ora al bene; e se accorda la giustizia / divina con le leggi della terra farà grande la patria» (I stasimo, Strofe I e Antistrofe II; trad. di E. Cetrangolo, in *Tragici*

la dottrina giudaico-biblica dell'uomo creato a immagine di Dio e l'intuizione espressiva del mistero dell'immagine umana colta dai greci, incontro che si svolgerà storicamente nel cristianesimo, si verificherà il trascendimento dei limiti, espressivi e concettuali, insiti nelle due tradizioni. La dottrina cristiana sancirà, nel dogma dell'Incarnazione, da una parte la possibilità per l'uomo di vedere Dio⁴⁷ e dall'altra l'economia teandrica della creazione universale – e, conseguentemente, del cosmo.

Nell'arte pittorica cristiana, il cui valore teologico e liturgico venne definito da una lunga tradizione, conclusasi con il VII Concilio ecumenico (Nicea II, 787), si realizzò la sintesi tra il senso classico dell'immagine, in cui si è espressa l'antropologia intuitiva ellenica, e la dottrina dell'immagine giudaico-cristiana, nella quale si rivela la teandrologia vetero- e neotestamentaria. La concezione biblica del mondo poté dunque sposarsi con la cultura ellenica in virtù del senso dell'uomo in essa potenzialmente presente, che gli artisti e i tragediografi greci erano riusciti a cogliere e a esprimere, laddove invece i filosofi avevano cercato la comprensione epistemica della realtà nell'oggettività delle categorie desunte dalla contemplazione del cosmo, causato o emanato e amministrato da una divinità concepita come cosmovera, vuoi nella sua molteplicità immanente vuoi nella sua unità trascendente. Le categorie teoretiche elaborate dalla filosofia greca, dai fisiocratici ai neoplatonici, si svilupparono in funzione della comprensione dell'oggettività cosmica (dunque anche dell'oggettività dell'uomo in quanto parte del cosmo), funzione che possiamo intravedere nella definizione dei concetti di unità-molteplicità, essere-divenire, sostanza-forma, causalità-necessità. Diversamente, le categorie di lettura della realtà elaborate dal pensiero biblico si edificarono a partire da una concezione della divinità che crea il cosmo in funzione della sua immagine, che si rivela personalmente nell'uomo, in quanto Persona che crea persona dal nulla, nella totale libertà da condizionamenti di natura, essere e necessità.

Nel connubio storico con la cultura ellenica il cristianesimo diede impulso a una *metánoia* profonda della concezione della realtà, dove

greci, vol. I. Firenze, Sansoni, 1970, p. 183); «{XO.} Πολλά τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει [...] Σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων, τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει, νόμους παρείρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν ὑψίπολις» (SOPHOCLES, *Antigone*, ed. A. DAIN - P. MAZON. Paris, Les Belles Lettres, 1955, repr. 1967, r. 320ss., 348ss.).

⁴⁷ «Deum nemo vidit umquam unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit» (*Io* 1, 18).

l'esistenza dell'uomo-a-immagine, redento per grazia dell'incarnazione del Verbo-immagine, divenne il motivo orientante anche di una nuova concezione del cosmo. Le categorie di oggettività epistemica elaborate dalla filosofia e dalla scienza ellenica rientreranno in questa *metánoia* perdendo la loro funzione paradigmatica e subendo una *metabolé* adattativa, senza tuttavia perdere il loro ruolo di strumento valido per la comprensione della realtà nella sua oggettività. In questi termini si può comprendere come la continuità tra cosmologia cristiana e cosmologia ellenica tra età tardo-antica e medioevo, si dipani sullo sfondo di uno scenario complesso, in cui due prospettive dottrinalmente e storicamente eterogenee hanno giocato come forze in costante sinergia e contrasto, fatto da cui è dipesa la fioritura storica di paradigmi teologici determinati – in misura maggiore o minore – dall'esigenza di elaborarsi entro categorie di oggettività razionale, dettate al pensiero da un modello epistemologico finalizzato alla lettura della realtà cosmica. Dietro a molti degli argomenti che più persistentemente ricorrono nelle dispute medievali non ci stupiamo allora di cogliere in opera l'attrito tra il personalismo teandrico giudaico-cristiano e l'oggettivismo cosmico ellenico: dalla predestinazione alla visione di Dio, dal simbolismo liturgico al realismo eucaristico, dalla possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio alla possibilità di dare un fondamento cosmologico alla centralità dell'uomo, infine ai rapporti tra filosofia e teologia, e alla riflessione epistemologica sullo statuto della teologia.

Tra questi temi si possono identificare delle convergenze che hanno dato vita a confluenze nella prospettiva cristiana – previ gli adattamenti del caso – attraverso una sostanziale continuità concettuale, non venendo queste convergenze e/o adattamenti a toccare gli elementi di attrito tra i differenti paradigmi filosofico-religiosi (ovvero dove non venisse messa in discussione la *metánoia* avvenuta); si possono poi identificare dei nodi teorici, coinvolgenti l'essenza stessa dei due paradigmi filosofico-religiosi, per i quali non è possibile parlare di contiguità concettuali a meno di non supporre l'istanziarsi di una *metánoia* imperfetta.

La cosmologia e la fisica antiche hanno potuto avere un *Fortleben* nella visione cristiana del mondo grazie a una *metabolé* capace di filtrare gli aspetti dottrinali legati alla concezione filosofica e religiosa ellenica del cosmo divinizzato ed eterno, ripresentandosi così in teorie quali l'*harmonia mundi* o la fisica dei quattro elementi e in discipline come l'astronomia, dal momento che queste teorie del cosmo, estrapolate dal contesto filosofico e religioso pre-cristiano, non venivano a scontrarsi con il neocosmo biblico, in cui l'uomo, immagine di Dio, è ricapitolazione perfetta dell'ordine divinamente prestabilito.

La tradizione cristiana non mantenne tuttavia una direzione unitaria e sempre coerente con la sistemazione patristica in materia di rapporti tra cosmologia, antropologia e teologia. Una macroscopica differenza può essere riscontrata tra le due grandi tradizioni teologiche dell'Oriente greco (alessandrino, siriano e bizantino) e dell'Occidente latino. Nel Medioevo bizantino il problema cosmologico in sé rimase estraneo alla teologia⁴⁸: la teologia bizantina, mostrando una sostanziale continuità rispetto ai temi dottrinali patristici, si preoccupò esclusivamente dei portati spirituali della Rivelazione, perseguendo un'antropo-cosmologia in linea con la concezione biblico-patristica e mantenendosi nel solco del paradigma teandrico, concepito nei termini di *ποίησις κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὁμοίωσιν* (*creatio hominis ad imaginem et similitudinem*) – *ἐνανθρώπησις* (*incarnatio Verbi*) – *θεώσις* (*deificatio hominis*), in cui teologi e apologeti avevano riconosciuto uno dei principali elementi dell'originalità giudaico-cristiana rispetto alla visione del mondo ellenica. Per i teologi bizantini la novità concettuale portata dalla Rivelazione servi a reinterpretare l'uomo e non il cosmo. Questa impostazione ebbe un'importante conseguenza metodologica, il cui modello può essere rintracciato nei trattati patristici che accordano spazio alle questioni cosmologiche o naturali, come le *Omèlie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea o lo stesso *De opificio hominis* di Gregorio Nisseno, per cui è possibile constatare un riutilizzo della scienza antica senza tentativi di adattamento a letture fisicizzanti della teologia⁴⁹. Dietro a questa impostazione va indubbiamente rilevata l'influenza dell'allegorismo esegetico alessandrino, in ragione del quale la produzione teologica bizantina si concentrò sul problema spirituale della *deificatio*, rinunciando a imporre la teologia e l'esegesi come chiave di lettura di ogni dominio della realtà, da quello spirituale a quello fisico. La cultura bizantina, seguendo l'impostazione dei Padri orientali, arrivò così a una divisione epistemologica tra gli ambiti di indagine

⁴⁸ La divisione dei saperi che abbiamo trovato in Gregorio di Nissa costituirà il fondamento epistemologico della teologia a Bisanzio e successivamente della teologia slavo-bizantina: «Le dottrine cosmologiche antiche o moderne non influenzeranno perciò mai la verità più fondamentale rivelata alla Chiesa» (V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*. Bologna, il mulino, 1967, p. 93).

⁴⁹ Per un esempio di utilizzo della dottrina dei quattro elementi conciliata con la cosmogenesi biblica in Basilio di Cesarea, cf. M. LEJBOWICZ, «Cosmogenèse, traditions culturelles et innovation (sur les sections 18-21 du *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry de Chartres)», in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée le 25 et le 26 mars 1998, réunis par J. BIARD. Paris, Vrin, 1999, pp. 44-49. Nel *De opificio hominis* – come già ricordato – Gregorio adduce le nozioni scientifiche della fisiologia galenica a sottolineare la dignità globale dell'uomo, relativa non soltanto all'anima ma anche al corpo.

della teologia e quelli della filosofia e delle scienze, divisione favorita anche dall'organizzazione istituzionale che prevedeva l'insegnamento della filosofia e delle scienze nelle scuole imperiali, lasciando alle scuole episcopali e ai monasteri l'appannaggio della teologia⁵⁰.

In Occidente le cose ebbero uno sviluppo differente e indubbiamente molto più complesso: lo schema dottrinale biblico-patristico entro cui possiamo riassumere l'economia teandrica e quindi cosmica, venne affiancato già in epoca tardo-antica, in autori come Mario Vittorino, Agostino o Boezio, ma soprattutto – con rinnovato vigore – a partire dall'epoca carolingia⁵¹, da un recupero dell'ontologia dialettica ellenica, che ripropose la visione del mondo basata su categorie universali. La comprensione della realtà come struttura dialettica entro la quale l'uomo costituisce, aristotelicamente, una specie del genere animale, costituì un modello parallelo alla teandro-cosmologia biblica, che era stata conservata in Occidente soprattutto in ambito monastico e in stretto riferimento all'insegnamento dei Padri. La centralità istituzionale che la dialettica guadagnò a partire dalla scuola carolingia, obbligò la teologia a misurarsi con le "categorie del cosmo", veicolate principalmente dai testi dialettici allora disponibili, cioè da parte dell'*Organon* aristotelico e dall'*Isagoge* di Porfirio, accessibili nelle traduzioni e nei commenti di Boezio. Questo portò la teologia a concepirsi progressivamente come dottrina che doveva rispondere ai criteri dell'argomentazione dialettica e dell'oggettività epistemica secondo il modello della filosofia ellenica, offerto dagli scritti logici di Aristotele e Porfirio.

Il rapporto tra dialettica e teologia trovò un importante banco di prova nel corso delle dispute teologiche sorte in età carolingia. In relazione all'indagine di questo rapporto ci sembra particolarmente significativo il contributo di Giovanni Scoto Eriugena. Eriugena colse e tentò di indicare una via per appianare il contrasto tra la speculazione razionale, fondata sulla dialettica, e la comprensione scritturistica della realtà. È importante sottolineare che il pensatore irlandese ebbe l'opportunità di attingere alla

⁵⁰ Per quanto la cultura bizantina abbia lasciato spazio ad alcuni tentativi di sviluppo di un programma filosofico basato sul recupero degli autori antichi, ad esempio con Michele Psello (1018-1078) o Giorgio Gemisto Pletone (1355/1360-1452), essa non conobbe un'esigenza concordistica tra filosofia pagana e teologia cristiana paragonabile a quella instauratasi in Occidente dopo la riscoperta di Aristotele; in proposito rimandiamo al recente G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

⁵¹ Sull'insegnamento della dialettica dalla latinità tardo-antica all'alto-medioevo rimandiamo a G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*. Napoli, Liguori, 1986.

riflessione patristica orientale, grazie alla lettura del *Corpus dionysiacum*, degli *Ambigua* e delle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore⁵², e, non da ultimo, del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa, conferendo centralità nella sua speculazione al teologumeno della *deificatio* (*théosis*) e arrivando a sviluppare un'originale cosmologia teandrocentrica, basata sull'autorità della *Genesi* e sull'esegesi particolare di Gregorio e di Massimo⁵³. Il pensatore irlandese propose così nelle opere della maturità una sistemazione del sapere dialettico e di quello teologico, in cui si distingue una comprensione razionalmente ordinata della realtà, nella quale si rispecchia la *divina dispositio* della creazione⁵⁴, e una comprensione meta-dialettica, che conduce alla concezione me-ontologica e gnoseologicamente apofatistica della divinità e alla lettura della realtà spazio-temporale in base al teologumeno del *reditus* (cioè salvezza ed elezione della natura umana)⁵⁵. Giovanni Scoto applicò questa concezione della valenza e dell'indipendenza delle discipline nel proprio ambito anche ai rapporti tra teologia e fisica. È probabile che Eriugena abbia trovato un simile esempio di sistemazione del sapere scientifico nei riguardi del sapere teologico nel *De opificio hominis* di Gregorio Niseno⁵⁶; dal trattato del Niseno Giovanni Scoto ricavò anche

⁵² L'interesse che Giovanni Scoto manifestò per queste opere è attestato dal fatto che egli le tradusse in latino, e sebbene la traduzione del *Corpus* e degli *Ambigua* gli venne commissionata da Carlo il Calvo, la versione delle altre due opere fu condotta per studio personale; cf. E. S. MAINOLDI, «Iohannes Scottus Eriugena», in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission (Te. Tra. 2)*, a cura di P. CHIESA-L. CASTALDI. Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2005.

⁵³ Massimo legge la protostoria come un percorso segnato da cinque divisioni provocate dalla trasgressione dell'uomo, le quali hanno avuto effetto tanto sul cosmo quanto sulla natura umana: divisione di spirituale e corporeo, cielo e terra, paradiso e terra, maschio e femmina (cf. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, pp. 373-427). La centralità della dottrina antropologica in questi autori, che la storiografia dagli inizi del XIX secolo ad oggi sembra ascrivere apertamente alla storia del neoplatonismo, ci ammonisce dei rischi di incomprensione che l'accostamento strutturalistico tra i concetti neoplatonici di *próodos-epistrophé* e i concetti massimiano-eriugeniani di *processio-reditus* può comportare.

⁵⁴ Eriugena descrive gli ambiti e i limiti della dialettica in particolare nel I e nel V libro del *Periphyseon*.

⁵⁵ Queste tappe sono percorse da Eriugena nel IV e V libro del *Periphyseon*, nonché nell'*Omelia Vox spiritualis*. Per una lettura della dottrina eriugeniana della maturità cf. G. D'ONOFRIO, «Oltre la teologia. Per una lettura dell'"Omelia" di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo», in *Studi medievali*, 31 (1990), pp. 285-356.

⁵⁶ Il *De opificio* è l'opera più citata da Giovanni Scoto nel *Periphyseon*, superata solo dall'insieme delle citazioni agostiniane. In relazione alla problematica epistemologica assume un certo interesse l'ipotesi per cui Giovanni Scoto avrebbe esercitato anche l'arte medica: cf. J. CONTRENI, «Masters and Medicine in Northern France During the Reign of

l'interpretazione che leggeva nel «*paradisus voluptatis*» di *Genesi* 2 un'allegoria della natura umana⁵⁷. Nella lettura di Eriugena, debitrice delle sue fonti orientali, vediamo come l'esegesi pieghi alla componente teandrica gli aspetti del racconto genesiaco sviluppabili in senso cosmologico, contrapponendo, attraverso l'allegoria, il realismo teologico patristico alla deriva mitologica che la lettura dell'Eden come luogo racchiuso entro alte mura e situato in qualche remota plaga orientale dell'orbe terracqueo comportava. L'interpretazione allegorica dell'Eden, che darà vita a una lunga tradizione in Oriente, nella versione latina proposta da Eriugena non trovò seguito in seno alla tradizione teologica occidentale⁵⁸, che invece prediligerà guardare al racconto di *Genesi* attraverso un sostanziale letteralismo, fino a venire smentita dalla geografia fisica in epoca moderna⁵⁹. Analogamente, la lettura meta-dialettica della teologia proposta da Giovanni Scoto non ebbe significative continuazioni, ma fu destinata a suscitare reiterate incomprensioni metodologiche⁶⁰, che inaugurarono idealmente la stagione di dibattiti sul metodo teologico, definita dalla storiografia contemporanea come *querelle* tra “dialettici” e “anti-dialettici”⁶¹.

Charles the Bald», in *Charles the Bald. Court and Kingdom*, ed. by M. T. GIBSON - J. L. NELSON. Aldershot, Variorum, 1990 (1a ed. 1981), pp. 267-282.

⁵⁷ «...deduximus, non aliud esse paradisum de quo homo expulsus est praeter ipsam humanam naturam ad imaginem dei creatam. Ex cuius (imaginis videlicet) dignitate eadem ipsa natura, diuinum praeceptum contempnens, corrui» (*PP* V, 863A). Le fonti del passo sono GREGORIO NISSENO, *De imagine [De opificio hominis]*, ed. M. CAPPUYNS, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 32 (1965), §§ 19, 20, pp. 205-262, e MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, Scholia ad introductionem, 13. (CCSG, 7), ed. C. LAGA - C. STEEL, p. 44.

⁵⁸ Cf. E. S. MAINOLDI, «L'influenza eriugeniana sulla dottrina della *beatitudo* nel XII secolo», in *De vita beata. La felicità nel Medioevo*. Atti del XIII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Milano 12-13 settembre 2003), a cura di M. BETTETINI - F. D. PAPARELLA. Leuven, Leuven University Press, 2005, pp. 189-193.

⁵⁹ Per una ricostruzione della geografia del Paradiso terrestre e dei dibattiti teologici a essa sottesi cf. A. SCAFI, *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*. London, The British Library, 2006; R. GRIMM, *Paradisus Coelestis – Paradisus Terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200* (Medium Aevum. Philologische Studien, 33). München, 1977.

⁶⁰ Cf. G. D'ONOFRIO, «Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.-11. Jh.)», in *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums (Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26-30 August 1985), hg. von W. BEIERWALTES. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987, pp. 47-76.

⁶¹ La definizione, ormai convenzionale, si precisa sottolineando che al centro di queste polemiche non fu la validità della dialettica, ma la sua applicabilità alla *sacra doctrina*.

Con l'XI secolo si chiuse un secolo quanto mai travagliato politicamente e intellettualmente, durante il quale si produsse una profonda crisi nell'identità della cristianità occidentale, tale da coinvolgere il metodo teologico, l'ecclesiologia nei suoi rapporti con il potere secolare e il senso dell'esperienza monastica⁶². Richiamandoci alla prospettiva antropocosmologica entro cui abbiamo letto in queste pagine il rapporto tra filosofia e teologia, possiamo verificare come la riflessione teologica abbia dismesso con l'XI secolo la centralità del principio teandrico propria della teologia patristica per abbracciare il metodo e le categorie oggettivanti con cui la dialettica descrive la struttura della realtà. A partire da quest'epoca si evidenzia una tendenza a reinnestare le ragioni di una filosofia cosmocentrica all'interno dell'esegesi e della speculazione teologica⁶³. La prima notevole emergenza è costituita dalla principale voce teologica levatasi in quest'epoca, quella di Anselmo di Canterbury, che nel suo *Cur deus homo* illustra l'*incarnatio Verbi* alla luce della categoria della *ratio necessaria*, distaccandosi dal tradizionale argomento che attribuiva alla *dilectio Dei pro homine* i motivi dell'Incarnazione, come sottolineato da Roscellino di Compiègne nella sua isolata critica all'arcivescovo di Canterbury⁶⁴. Non è allora casuale

⁶² «La prima grande crisi medievale è la scoperta dell'insuccesso storico della fede in un mondo pur pacificamente e universalmente cristiano. Il momento intellettuale di questa crisi è la ripresa del pensiero greco, sia dell'eredità platonica sia dell'eredità aristotelica, nel senso che la tradizione greca, nel suo nucleo centrale, come linguaggio filosoficamente rigoroso, viene messa a confronto con l'eredità biblica e monastica altomedievale, e con il linguaggio stesso della fede, che rigorosità scientifica non aveva praticato e in definitiva non poteva praticare» (C. LEONARDI, «La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry», in C. LEONARDI, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*. Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 510). Per la ricostruzione dei percorsi e dei rapporti tra teologia e dialettica nell'alto-medioevo post-carolingio fino all'XI sec. cf. C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII* (Symbolon, 29). Catania, Cuecm, 2005, pp. 49-112.

⁶³ «Tra XI e XII secolo si fa viva in Occidente l'esigenza di una comprensione più profonda del patrimonio neo-testamentario e della creazione di un linguaggio teologico proprio a tale comprensione. La scuola di Anselmo di Laon e di Guglielmo di Champeaux, l'insegnamento di Abelardo, la grande opera teologica di Gilberto della Porreta (1080-1154) – che dominerà il secolo con la sua teologia in cui l'analisi grammaticale come l'analisi del linguaggio corrisponde platonicamente all'analisi stessa del reale –, tutti questi nuovi fermenti hanno pure un elemento in comune: quello di non poter più usare semplicemente le parole della fede, della Bibbia e dei Padri, sia pure con il supporto delle arti liberali, per comprendere Dio, l'uomo e la storia: di avere bisogno di altre parole, e di un ordine rigoroso tra esse, per capire la realtà: la logica antica viene così ripresa» (LEONARDI, «La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry», p. 511).

⁶⁴ Va rilevato che Anselmo non nega la gratuità della salvezza, ma, per come questa si è avuta nella storia, la collega alla necessità dell'Incarnazione: «Quippe quod dicitis

constatare che nel *Cur deus homo* Anselmo non ricorra in nessun luogo al tema genesiaco della *creatio ad imaginem et similitudinem*⁶⁵. Chiaramente il ricorso all'argomento della necessità non è inteso da Anselmo come una subordinazione della volontà di Dio alla sua stessa economia razionale e necessaria, bensì come comprensione della volontà di Dio come necessità, che, in quanto razionale, risulta chiusa a un'ulteriore comprensione super-razionale e apofatica. Secondo il modello della razionalità divina proposto da Anselmo, è possibile dunque dimostrare ciò che è oggetto della Rivelazione a partire dalla ragione piuttosto che dalla Scrittura⁶⁶. L'affermazione della categoria della necessità razionale nel metodo teologico, compiutasi con Anselmo, segna un volgimento della speculazione teologica dalla cen-

deum taliter ostendisse quantum vos diligeret, nulla ratione defenditur, si nullatenus aliter hominem potuisse salvare non monstratur. Nam si aliter non potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo dilectionem suam ostenderet» (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur deus homo*, in *Opera Omnia*, ed. F. S. SCHMITT, Vol. II. 1946, lib. I, cap. 6, pp. 54-55). Una opportuna precisazione circa la distinzione tra la *necessitas de dicto* e *necessitas de re* nella teologia di Anselmo è proposta in R. CAMPBELL, «The Nature of Theological Necessity», in *Cur Deus homo*. Atti del Convegno Anselmiano Internazionale. Roma 21-23 maggio 1998, a cura di P. GILBERT - H. KOHLENBERGER - E. SALMANN (Studia Anselmiana, 128). Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999, pp. 421-435. Sulla disputa tra Roscellino ed Anselmo cf. C. J. MEWS, «St. Anselm and Roscelin: Some New Texts and Their Implication. I. The De incarnatione Verbi and the Disputatio inter Christianum et Gentilem», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 66 (1992), pp. 55-98; G. D'ONOFRIO, «Anselmo e i teologi moderni», in *Cur Deus homo*, pp. 87-146.

⁶⁵ Un recente confronto tra la teologia dell'Incarnazione in Anselmo di Aosta e quella di Atanasio il Grande, proposto da Giles E. M. Gasper («Anselm's *Cur Deus Homo* and Athanasius's *De Incarnatione*: Some Questions of Comparison», in *Cur Deus homo*, pp. 147-164), rintraccia alcuni punti comuni tra i due autori, soffermandosi soprattutto sulla razionalità umana (p. 158) e sull'ordine creazionale (p. 159); non viene invece rimarcata la differenza costituita dall'assenza in Anselmo dell'argomento della *creatio ad imaginem*, che occupa invece un ruolo centrale nel trattato di Atanasio.

⁶⁶ È il metodo *sola ratione* con cui Anselmo procede nelle prova dell'esistenza di Dio e della necessità dell'Incarnazione come conseguenza del peccato: «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibus que rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, alia que perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere» (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, I, in *Opera Omnia*, Vol. I, ed. F. S. SCHMITT. 1946, p. 13); «Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus» (*Cur deus homo* I, 20, in *Opera Omnia*, Vol. II, ed. F. S. SCHMITT. 1946, p. 88).

tralità dell'uomo e della sua salvezza alla centralità della *res*, attraverso il nesso tra struttura dialettica della realtà e argomentazione razionale, preparando in questo modo il terreno all'ingresso nella cultura latina della fisica e della metafisica aristoteliche, quale si avrà tra XII e XIII secolo⁶⁷.

La portata dell'introduzione in teologia del concetto di *ratio necessaria*, e della commisurabilità tra la descrizione razionale del cosmo e la giustificazione razionale degli oggetti della teologia rivelata ebbero un'originale continuazione durante il XII secolo nella scuola di Chartres e in Pietro Abelardo, dove cosmologia antica e teologia neotestamentaria trovarono un'inedita commistione con la parificazione dell'anima del mondo descritta dal *Timeo* platonico allo Spirito Santo, e con l'ammissione della possibilità di risalire alla conoscenza della Trinità attraverso la ragione naturale⁶⁸. Identificare lo Spirito Santo con l'anima del mondo, oltre ad annullare la distanza tra la trascendenza trinitaria e l'immanenza cosmica, sancendo in

⁶⁷ «L'opera teologica anselmiana si propone agli inizi del dodicesimo secolo quale compiuto modello dell'*armonia nella distinzione* di ragione e fede. È giusto dunque ritenere che tale piena rivendicazione dell'autonomia e della correttezza delle indagini condotte *sola ratione* sulla medesima verità intelligibile che è oggetto della *fides* sia già il segno dell'essere in atto di un deciso progresso – con notevole anticipo rispetto all'effettivo recupero documentario della *metaphysica* classica dalle fonti greco-arabe – verso l'attuazione di una vera e propria *philosophia prima naturalis*» (G. D'ONOFRIO, «Quando la metafisica non c'era. *Vera philosophia* nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'», in *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Bari, 9-12 giugno 2004, a cura di P. PORRO. Turnhout, Brepols, 2005 = *Quaestio*, 5 (2005), p. 140); «La maturazione della *vera philosophia* altomedievale si conclude dunque quando iniziano a scindersi sul piano epistemologico, con la precisazione di due campi di indagine diversi per contenuto e metodologia, le due componenti, quella fideistica e quella razionalistica, dalla cui confluenza è nato e si è sviluppato, tra Agostino e Anselmo, il modo del tutto peculiare dell'alto Medioevo di dare vita ad una filosofia che è anche, inevitabilmente, una teologia. Dai primi anni del tredicesimo secolo alla metà del quattordicesimo, la grande stagione della scolastica si sprigiona dallo snodarsi di una messa in crisi degli ideali speculativi dominanti nella tradizione precedente, in un radicale ripensamento, con il supporto di nuovi parametri conoscitivi e più perfezionate strumentazioni logico-epistemologiche, di efficacia e limiti della comparazione e della sintesi possibili tra le verità intelligibili assicurate dalla fede e quelle indagate dalla ragione scientifica» (D'ONOFRIO, «Quando la metafisica non c'era», pp. 143-144).

⁶⁸ «Era certo l'amore per i rinnovati studi e la ricerca di una *intelligentia* della fede a unire i maestri di Chartres e [Abelardo], e precisamente alla luce di questo ambiente e di questo intento comune deve essere valutata anche la speculazione sul dogma trinitario che Teodorico [di Chartres] fonda sulla dialettica pitagorico-platonica dell'uno e del molteplice, Guglielmo [di Conches] sull'osservazione della *fisica* della natura, Abelardo

questo modo una cosustanzialità tra creato e increato, comporta altresì la sostituzione del cosmo alla natura umana nell'essere ricettacolo privilegiato dello Spirito di Dio. Il rapporto sostenuto dai maestri chartriani tra Spirito Santo e mondo afferma la divinizzazione del cosmo e si allontana dalla cosmologia patristica, che pone la divinizzazione dell'uomo come parametro per comprendere l'esistenza e la funzione del mondo nell'economia della creazione universale.

Le voci che si levarono, soprattutto dall'ambito monastico, contro queste posizioni innovative non furono volte tanto a contestare il metodo razionale adottato, quanto a identificare i motivi che le ponevano al di fuori della tradizione teologica cristiana. Guglielmo di Saint-Thierry accusò Guglielmo di Conches di trattare di teologia con argomentazioni cosmologiche e lamenta la tendenza del filosofo chartriano a concepire la natura come un'entità autonoma rispetto al concetto di creazione⁶⁹. All'interno di questo dibattito entrambe le parti in causa concepirono lo studio della natura secondo una visione cosmologica che, in ossequio alla cultura dominante, non poteva che coinvolgere l'ordine delle idee teologiche. Il fatto che Guglielmo di Saint-Thierry abbia composto il *De natura corporis et animae* negli anni successivi alla disputa contro Guglielmo di Conches avallerebbe l'ipotesi per cui l'abate benedettino fosse consapevole che il problema della *physica* non poteva essere semplicemente rimosso con una riaffermazione dell'allegorismo biblico, ma doveva essere affrontato alla luce di una soluzione epistemologica alternativa. È significativo che Guglielmo, in risposta alla visione chartriana della natura, adottò nel *De natura corporis et animae* il modello epistemologico offerto dal *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa, che egli leggeva nella traduzione latina eriugeniana circolante con il titolo *Sermo de imagine*: seguendo il trattato del Nisseno, Guglielmo fa ricorso al sapere medico vigente alla sua epoca, presentandolo nella sua concretezza scientifica a comprova della *dignitas* dell'uomo e della sua

sulla dialettica. Ma l'intento, ripetiamo, è comune: la ricerca di *rationes necessariae* che avviassero all'intelligenza della fede. Così quei maestri si facevano veri continuatori dell'opera di Anselmo, il quale, intesa la fede come presupposto della riflessione filosofica (ne è l'oggetto, il dato, e insieme la guida), tuttavia non rinuncia a trovare l'intelligibilità, anzi ardentemente la ricerca e, nel *Monologion*, indica la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio e la sua natura una e trina senza ricorrere ad argomenti *ex auctoritate*» (T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*. Firenze, Sansoni, 1955, pp. 109-110). Per una disamina dei temi cosmo-teologici chartriani e abelardiani rimandiamo a questa stessa monografia.

⁶⁹ «...philosophus physice de Deo philosophatur» (*De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, 339); cf. GREGORY, *Anima mundi*, pp. 117-121.

preminenza nel cosmo, in quanto creato a immagine di Dio⁷⁰. Guglielmo afferma la validità del sapere scientifico riproponendo come tali le teorie medico-fisiologiche circolanti al suo tempo, ma allo stesso modo sottolinea che un'interpretazione filosofica del mondo che volesse dirsi cristiana non potrebbe che derivare da una teologia fondata su argomenti scritturistici⁷¹. A riprova dell'imprescindibile relazione tra antropologia biblica, cosmologia e teologia, laddove si voglia cogliere l'intenzione di un autore di rientrare nella *metánoia* cristiana senza preoccupazioni sincretistiche, vediamo dunque come Guglielmo di Saint-Thierry scelga di opporsi alla filosofia chartriana – che aveva posto le categorie del cosmo alla base della comprensione dell'uomo e della rilettura della teologia in chiave cosmologica –, riaffermando una comprensione del cosmo che ritorna alla centralità dell'uomo, la cui descrizione fisiologico-scientifica – pur nella sua indipendenza epistemica, mai messa in causa da Guglielmo – può convivere, anzi essere una riprova, della dignità dell'uomo concepito biblicamente a immagine di Dio⁷². Al tentativo dell'abate di Saint-Thierry può essere accostata la

⁷⁰ Fonti principali del primo libro del trattato sono il *Pantegni* di Costantino Africano, il *Premnon Physicon* di Nemesio di Emesa nella traduzione latina di Alfano di Salerno; nel secondo libro Guglielmo riprende la fisiologia del *Sermo de imagine*, nonché la psicologia del *De quantitate animae* di Agostino e del *De statu animae* di Claudiano Mamerto; cf. A. SICLARI, Introduzione a GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La natura del corpo e dell'anima*. Firenze, Nardini, 1991, p. 35.

⁷¹ «Le competenze e gli interessi che [Guglielmo di Saint-Thierry] manifesta, non solo nel *pamphlet* antiabelardiano ma soprattutto nel *De natura corporis et animae*, [...] dimostrano innanzitutto che la scienza della natura è patrimonio dei cultori delle *divinae litterae* non meno di quanto lo sia dei maestri di dialettica; e di conseguenza evidenziano che non esiste scienza che non sia razionale né ragione che non sia funzionale, attraverso le arti, alla scienza mondana. Tutt'al più manifesta l'esigenza, non teorizzata perché non ancora matura, di distinguere nettamente il metodo della scienza, razionale e profano, e l'approccio extrarazionale alla fede» (MARTELLO, *La dottrina dei teologi*, pp. 254-255).

⁷² Si può notare in generale come nei commenti alla fisica prodotti nel corso del XII secolo l'argomento antropologico risulti alquanto attenuato; nel *Dialogo di filosofia* Guglielmo di Conches presenta l'uomo senza alcun riferimento all'antropologia biblica, in relazione alla sua semplice condizione naturale: «L'uomo, dunque, è un animale dotato di ragione, mortale, composto di anima e corpo...» (in TEODORICO DI CHARTRES – GUGLIELMO DI CONCHES – BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a cura di E. MACCAGNOLO. Milano, Rusconi, 1980, p. 402); un altro esempio in questa direzione potrebbe essere indicato nel *Tractatulus super librum Genesis* di Clarembaldo di Arras, che, per quanto pervenutoci lacunoso, mostra un interesse decisamente marginale per l'antropologia del primo libro del Pentateuco; cf. C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras: Tractatulus super librum Genesis*. Catania, Cuecm, 1998.

distinzione epistemologica proposta da Goffredo di San Vittore nel trattato intitolato *Microcosmus*⁷³.

Le radici del dissidio tra simbolismo e fisicismo, che iniziò a manifestarsi nella cultura del XII secolo, possono essere analizzate in relazione al rilievo che il problema del rapporto tra la salvezza dell'uomo e la volontà onnipotente di Dio aveva assunto in seno alla tradizione teologica latina. Da un punto di vista epistemologico possiamo considerare questo problema come un tentativo di conciliare la teologia biblica, centrata sulla salvezza dell'uomo, con una cosmologia focalizzata sul concetto di ordine universale, concetto del resto non estraneo né alla Bibbia né alla filosofia antica, ma gradualmente sostituitosi nella concezione soteriologica occidentale al principio teandrico. La centralità che il tema dell'onnipotenza divina acquisì nella teologia latina medievale avrà importanti conseguenze sia per l'antropologia, sia per la cosmologia, che saranno vieppiù concepite come ambiti entro cui investigare il dispiegarsi della volontà di Dio nel mondo.

Nell'alto-medioevo l'economia della salvezza iniziò ad essere guardata, sulle scorte della dottrina agostiniana della grazia, come un effetto necessario della volontà irresistibile di Dio⁷⁴, mentre la cosmologia sarà interpretata come un linguaggio di simboli sotto il cui velame si manifesta la volontà divina. Il dogma dell'onnipotenza divina, agostinianamente letto

⁷³ «Selon Godefroy, le philosophe étudie les *naturalia*, c'est-à-dire la nature, en tant que création donnée à l'homme par Dieu; le théologien porte son regard sur la grâce, c'est-à-dire sur les réalités que Dieu ajoute à la création en la restaurant. Le philosophe s'intéresse donc à la cosmologie, ce qui est dans la tradition platonicienne, mais il l'étudie sur le mode allégorique, à des fins moralisatrices. On est donc loin de Chartres» (M. LEMOINE, «Les notions de "philosophe" et de "philosophie" dans l'école de Saint-Victor», in *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*, p. 19).

⁷⁴ L'impostazione agostiniana sui temi della grazia e della predestinazione costituirà, in virtù dell'*auctoritas* dell'Ipponate, un terreno obbligato di riflessione, non solo teologica e antropologica, ma anche morale (nella dottrina del peccato originale) e ascetica di tutto l'Occidente latino-alto-medievale, dando vita a periodici scontri e ridiscussioni. Anselmo di Canterbury consacrerà l'impostazione agostiniana, portandola alle sue estreme conseguenze, sia sotto il profilo del metodo teologico sia sotto il profilo della soteriologia: «Anselmo è certo erede della terribile idea agostiniana del peccato originale, che ha determinato una teologia solo parzialmente neotestamentaria nella storia cristiana; senza dubbio anche la cristologia anselmiana è influenzata dalla dottrina agostiniana della *massa damnata* che il Cristo viene a salvare, pagando un debito, che egli non doveva, per salvare il Padre» (C. LEONARDI, «Profezia e mistica in Anselmo di Canterbury», in C. LEONARDI, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*. Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 439).

in relazione alla soteriologia, si configurò quindi nella teologia espressa dall'Occidente latino come causa dell'irresistibilità della grazia, introducendo tuttavia, una volta trasferito all'ambito cosmologico, il problema della sussistenza della creazione di fronte all'imperscrutabile delibera divina. La vastità e la pregnanza della problematica venne colta in modo originale da Pier Damiani (1007-1072), che nella *Lettera sull'onnipotenza divina* (1067), muovendo dal quesito posto da s. Girolamo se Dio potesse rendere vergine una ragazza che non lo è più, inaugurava una discussione sui problemi connessi all'*omnipotentia Dei* che doveva guadagnare una centralità paradigmatica negli sviluppi teologici successivi fino alla Scolastica⁷⁵. Paradossalmente il dogma dell'onnipotenza, sancito dal Credo come principale attributo di Dio Padre e causa della creazione stessa, si trovò a essere concepito come elemento in potenziale contraddizione con la coerenza ontologica della creazione, dal momento che Dio avrebbe potuto distruggere ogni cosa in qualsiasi momento⁷⁶. La risposta del priore di Fonte Avellana pose il problema della finalità dell'agire divino entro lo schema logico-giuridico della non-contraddizione, escludendo di fatto il primato della prospettiva teandrica dall'economia creazionale⁷⁷.

Possiamo a questo punto constatare come l'argomento anselmiano della *ratio necessaria* dell'Incarnazione, che faceva comparsa pressoché

⁷⁵ PETRUS DAMIANI, *Epistulae CLXXX*, in MGH, *Briefe*, IV, Teil 1-4, ed. K. REINDEL. 1983-1993, Vol. 3, Epist. 119, p. 354. «Pierre Damien jette dans la bataille des arguments fondamentaux pour la philosophie et la théorie philosophique des modalités onto-logiques, notamment, pour le non, la loi naturelle, présentée comme universelle, qui liée aux principes aristotéliens de non-contradiction et de bivalence, pose l'impossibilité que ce qui est ne soit pas» (A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*. Paris, Presses Universitaires de Franc, 1993 [ed. 2004], p. 284). L'accostamento proposto da de Libera con la discussione sull'onnipotenza in un autore islamico come Ghazâlî ci sembra significativo in quanto evidenzia un'analogia comune, emergente sullo sfondo di una teologia dell'onnipotenza avulsa dal riferimento teandrico, quale è appunto la teologia islamica (cf. DE LIBERA, *La philosophie*, p. 285).

⁷⁶ Le precisazioni scolastiche sull'onnipotenza si riveleranno non meno problematiche rispetto a queste prime avvisaglie: «Nato per dare voce e dignità teorica all'esigenza schiettamente religiosa di esaltare la sovremenza del Creatore, il motivo della *potentia absoluta* finiva per incrinare l'attendibilità di qualsiasi *auctoritas*: non solo quella dei nostri sensi e della nostra ragione, non solo quella dei 'filosofi', ma anche quella di Dio e della Sacra Pagina» (L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo, Lubrina, 1990, p. 88).

⁷⁷ Il problema della consistenza ontologica della creazione si evince da queste parole: «Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam; absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile

negli stessi anni della riflessione di Pier Damiani, proponendosi come soluzione al problema della coerenza tra razionalità dialettica e agire divino, offriva un modello altrettanto valido per concepire la conciliazione tra l'onnipotenza divina e la certezza che la volontà divina non poteva che essere garante dell'ordine creazionale. Il successo della proposta anselmiana va dunque anche intravisto nell'aver fornito alla cultura latina una giustificazione della piena compatibilità tra il dogma dell'onnipotenza e la razionalità dell'ordine naturale, esaudendo la vocazione della tradizione teologica occidentale ad approdare a una piena sintesi epistemologica tra sapere rivelato e cosmologia. La soluzione di Anselmo traspone la comprensione della sacra dottrina nell'ambito di una conoscenza argomentativa capace di corrispondere in modo biunivoco al suo oggetto, e dunque di esaurirlo. L'influenza dell'arcivescovo di Canterbury sarà quindi decisiva per indirizzare gli sviluppi successivi della teologia latina oltre l'alveo della pisteologia mistagogica, che aveva costituito l'ineliminabile terreno di sviluppo dottrinale in età patristica e nell'alto medioevo, caratterizzandosi come gnoseologia personalistica che ammette la possibilità del pieno comunicarsi della verità solo in modo kerygmatico ed eucaristico – e solo limitatamente in modo argomentativo o simbolico. In questo sviluppo vediamo come l'istanza fondamentale della soteriologia teandrica evangelica, per cui l'uomo non può salvarsi senza l'intervento di Dio⁷⁸, si trasforma in un'istanza di coerenza e preservazione dell'ordine universale. L'armonizzazione del dogma dell'onnipotenza divina con la soteriologia compiuta da Anselmo afferma una concezione della salvezza quale intervento divino volto alla preservazione dell'ordine originario perturbato dal peccato, intervento letto come riaffermazione della volontà divina nell'ordine della creazione⁷⁹. Questa

cum vult naturae tollit necessitatem. Nam quae rebus praesidet conditis, legibus subiacet conditoris, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium vertit. Quique creata quaelibet dominantis naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis oboedientiam reservavit. Consideranti plane liquido patet, quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quod voluit naturae iura mutavit, immo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam fecit. Nunquid enim contra naturam non est mundum ex nichilo fieri, unde et a philosophis dicitur, quia ex nichilo nichil fit? Animalia non ex animalibus, sed ex stolidis elementis solo iussionis imperio creati? Dormientem hominem costam perdere, nec dolere? De solo viro feminam sine femina fieri et in una costa omnia hominis membra distingui?» (PETRUS DAMIANI, *Epistulae CLXXX*, vol. 3, Epist. 119, p. 368).

⁷⁸ «Ego sum vitis vos palmites qui manet in me et ego in eo hic fert fructum multum quia sine me nihil potestis facere» (Io 15, 5).

⁷⁹ «Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub

concezione pantocratoristica si affermò a discapito della comprensione del progetto divino nel suo essere finalizzato alla deificazione dell'uomo e offre nondimeno una giustificazione teologica del motivo per cui la tradizione latina non accolse nel suo alveo maggiore una concezione apofatistica della divinità.

L'inquadramento della teologia entro gli schemi della razionalità argomentativa raggiungerà la sua piena maturità con Anselmo, precorrendo il nuovo approccio nello studio della natura intrapreso con il XII secolo. Fino a quest'epoca il legame tra teologia e cosmologia era ruotato intorno alla lettura simbolica della natura, debitrice e rispettosa del simbolismo biblico, a scapito tuttavia di una comprensione propriamente fisica del cosmo⁸⁰. Quando, con il XII secolo, i primi elementi di scienza fisica presero a circolare in Occidente, grazie agli apporti esterni greci e arabi, si rese evidente il contrasto tra il simbolismo naturalistico proprio della tradizione teologica e il fisicismo naturalistico portato dalle nuove conoscenze. Il confronto con la teologia e il linguaggio biblico risultarono insufficienti a elaborare una nuova visione del sapere in grado di venire incontro alla tensione universalistica della cultura latina, onde, allo stesso modo in cui le dispute teologiche tra IX e XI secolo portarono alla progressiva egemonia del metodo argomentativo basato sulla dialettica e sull'ontologia aristotelico-porfiriana, così

voluntatem punientem; et si quaeris qua transit: non nisi sub voluntate permittente; et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit» (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur deus homo*, in *Opera Omnia*, Vol. II, ed. F. S. SCHMITT. 1946, lib. I, cap. 15, p. 73). «Anselm in *Cur Deus Homo* I, 15 passionately describes the beauty and good management of God's universe, so that even a wayward action is subservient to the defining order seen from the perspective of God's infinite wisdom. Divine wisdom insists upon order lest an unseemliness in the universe which God ought to control were to appear, in which eventuality God would appear "deficient in management". The insistence upon the order ordained by God in the universe and the function allotted to man focused upon by [...] Anselme [...] provides the grounds for [...] discussion of the necessity or fittingness of the Incarnation» (GASPER, «Anselm's *Cur Deus Homo*», pp. 160-161).

⁸⁰ «All'interno di questa mentalità simbolica che domina tutta la contemplazione della natura nei secoli anteriori al XII – senza poi attenuarsi mai, anche vicino ad altre esperienze culturali legate alla riscoperta della fisica greca e araba, nei secoli successivi [...] – non è dato di ritrovare una "natura" che costituisca oggetto di ricerca fisica fondata su rapporti e "ragioni" dotati di una propria autonomia pur nell'ambito creaturale, che cerchi un significato diverso dalle trasposizioni mistiche e allegoriche» (T. GREGORY, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica aristotelica», in *Il secolo XII*. Atti del III Convegno internazionale di filosofia medievale. Milano, 1966, rist. in *Interpretazioni del medioevo*, a cura di M. A. DEL TORRE. Bologna, il Mulino, 1979, p. 281).

i teologi, di fronte alla trasformazione del sapere cosmologico, si avvantaggiarono della riflessione filosofica antica, innanzitutto aristotelica – gradualmente assimilata –, che nasceva dalle categorie derivanti dalla visione cosmocentrica e in relazione a queste aveva maturato la sua prospettiva paradigmatica circa la trascendenza e il destino dell'uomo. La necessità di conciliare la razionalità epistemica dei filosofi pagani, basata sulle categorie dell'ordine cosmico, con i dati della Rivelazione, esigenza dettata da un ossequio non solo esteriore alla *metánoia* cristiana su cui si fondava la cultura latina medievale, diede vita ai tentativi di sintesi teologica di cui quelli emersi a Chartres o con Abelardo costituiscono il primo notevole esempio storico. La vocazione universalistica e concordistica propria della cultura latina medievale avallò il principio di corrispondenza biunivoca tra metodo teologico e metodo scientifico: se questo concordismo, prima del XII secolo, aveva avuto un valore essenzialmente esegetico, dando vita a una cosmologia simbolica di matrice scritturistica, dal XII secolo, col nascere di una nuova sensibilità epistemica per la fisica, comportò la progressiva cosmologizzazione e logicizzazione della teologia⁸¹.

Il sapere, tra XII e XIII secolo, riconobbe nel ventaglio dei suoi interessi un rinnovato slancio per la conoscenza del mondo concreto, che veniva ad affiancarsi alla conoscenza del mondo avuta per rivelazione. In questo modo la vocazione all'universalità che aveva contraddistinto la teologia latina alto-medievale si trasponessa nella ricerca di una concordia tra Rivelazione e ragione naturale, nella quale si faceva avanti una più ambiziosa e

⁸¹ «Dai testi di Aristotele, come da quelli della sua tradizione esegetica più attenta, emergeva una teoria del sapere scientifico, che determinava in modo rigoroso che cosa può essere detto scienza, e qual è il metodo critico che la fonda: la cultura tradizionale dell'esegesi allegorica e della multiforme sapienza costruita sul simbolismo si trovò a dover mettere in discussione metodo e contenuti, con il conseguente emergere di peculiari istanze epistemologiche sul piano della teologia, e del bisogno di ricondurre al controllo logico-empirico gli assunti relativi alla costituzione fisica delle cose e alla natura nel suo insieme» (A. GHISALBERTI, «Gli inizi dell'aristotelismo latino e l'avvio della teologia scolastica», in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hg. von J.A. AERTSEN - A. SPEER. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 282); «La razionalizzazione del sapere in atto, lungo un percorso ideale che da Berengario di Tours conduce, attraverso Anselmo, a Pietro Abelardo [...] è costituito almeno da due processi, distinti ma integrati: il movimento, interno all'esegesi, dall'allegorismo al letteralismo, caratterizzato dall'emergere di interessi squisitamente filosofici e profani, e il tendenziale superamento dell'esegesi da parte della teologia, cioè di un approccio razionale e sistematico alla fede e ai dogmi» (MARTELLI, *La dottrina dei teologi*, pp. 154-155).

ampia concezione dell'ordine divino (*universitas*). La nascita dell'università in questo periodo può essere vista come l'espressione istituzionale di una cultura che concepiva con piena consapevolezza il sapere alla stregua di una totalità universale, unitaria e dominabile metodologicamente attraverso l'armonizzazione mutuale delle conoscenze. Non fu dunque casuale se proprio nel contesto dell'università si doveva palesare la difficoltà di conciliare la teologia dogmatica con una scienza fisica che derivava da fonti sino a quel momento rimaste estranee alla cultura latina, *in primis* le opere naturali e la *Metaphysica* di Aristotele e i relativi commenti arabi. Il contrasto tra il necessitarismo intrinseco alle letture cosmologizzanti e il dogma dell'onnipotenza divina, suscitavano una progressiva reazione della teologia latina intorno al fondamento paradigmatico della comprensione dell'economia divina. Tale reazione, da leggere in filigrana vuoi dietro agli sforzi di armonizzare la teologia cristiana con l'epistemologia aristotelica compiuti da un Tommaso d'Aquino o da un Alberto Magno, vuoi nella polemica sulla supposta dottrina della "doppia verità" o infine nella serie di condanne ecclesiastiche che colpirono i maestri dell'università parigina, fino al Sillabo del 1277 firmato dal vescovo parigino Étienne Tempier, costituisce – a nostro avviso – l'evidenza della crisi dell'universalismo teologico latino, fondato sul tentativo di unificare il sapere rivelato e il sapere naturale in un sistema unitario razionale e metodologicamente coerente⁸². Tale crisi evidenziò i limiti di *metabolé* dell'oggettivismo cosmico ellenico a fronte del tentativo di arrivare a una sua piena assimilazione al sistema teologico cristiano.

Lo statuto del sapere teologico, letto sullo sfondo del problema epistemologico aperto dall'ingresso nella cultura latina della fisica aristotelica, evidenzia una profonda frattura rispetto al fondamento teandrico scritturistico e patristico, che si trovò subordinato nella teologia tardo-scolastica al problema del rapporto tra onnipotenza divina e possibili ordini cosmici⁸³. La riduzione della cosmologia biblica alla realtà fisica, che legò la teologia alla

⁸² Luca Bianchi ha messo in luce come le problematiche teologiche in cui cercare una giustificazione della condanna parigina del 1277 non vadano cercate tanto in un'invasione di sistemazioni estranee alla latinità, come voluto dalla storiografia francese del primo '900, quanto in istanze già sviluppate in seno alla teologia latina in Francia: «...la nozione di *potentia dei absoluta* comparve già a cavallo fra XII e XIII secolo, il necessitarismo cui essa originariamente reagiva non può certo essere quello degli 'averroisti' [...], ma semmai quello conseguente taluni sviluppi della teologia di Abelardo» (BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 68).

⁸³ La fioritura scolastica delle discussioni sull'eternità del mondo, introdotte dalla lettura del *De caelo* di Aristotele, per quanto volte alla confutazione della posizione pagana,

verifica cosmologica, segnerà il declino dell'autonomia della teologia, dal momento che dal XII secolo ogni riflessione sulla cosmologia, soprattutto se occasionata dall'emergere di sistemi cosmologici fino ad allora estranei alla cultura scientifica latina, costituirà un potenziale campo di verifica su cui la teologia era chiamata a misurarsi. L'impostazione epistemologica universalistica che ha voluto legare la certezza dell'esistenza di Dio a cause rintracciabili razionalmente nel cosmo, sottomettendole alla dimostrazione oggettiva e scientifica, ha esposto quindi la validità della Rivelazione a una necessità di verifica cosmologica. Questo ha implicitamente portato a che ogni progresso nella conoscenza fisica del cosmo costituisse un arretramento della verità rivelata o quanto meno una smentita della sua pretesa estensione al dominio sensibile della natura fisica.

Non è nostra intenzione discutere, nelle poche righe che ci restano a disposizione, il quesito epistemologico circa la possibilità che l'evoluzione della teologia tra XII e XIV secolo abbia potuto preparare il terreno alla Rivoluzione scientifica del XVI secolo⁸⁴. Quello che ci interessa rilevare è che la Rivoluzione scientifica sancì la sconfitta dell'universalismo teologico latino, legando al drammatico processo a Galileo l'estremo conflitto inter-

è comunque testimone di una convergenza della speculazione teologica verso una filosofia che muove dal problema cosmologico. Nella confutazione di Tommaso contro l'eternità del mondo, si coglie la mancanza dell'argomento teandrico quale presupposto archetipico della creazione universale, di fronte all'inquadramento modale che afferma la possibilità della creazione del mondo indipendentemente dall'uomo: «Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno; et sic non remaneret post corpora animae infinitae» (S. THOMAE AQUINATIS *De aeternitate mundi*, 310, in *Opuscula philosophica*, a cura di R. M. SPIAZZI. Torino-Roma, Marietti 1954, p. 108). Il ricorso ad argomenti desunti dalla riflessione teologica, come quello della *potentia Dei absoluta*, poteva tradursi molto facilmente, in questo contesto culturale, in un'ulteriore spinta verso il paradigma encosmizzante proprio della filosofia antica: «Il fatto che nel Trecento [l'assoluta potenza di Dio] abbia agito prevalentemente contro il paradigma aristotelico, non deve farci dimenticare che poteva operare, e non di rado operò anche in suo favore. [...] Non è casuale, ad esempio, che in uno dei suoi primi, classici campi di applicazione – la controversia sulla durata del mondo – la *potentia Dei absoluta* abbia consentito di rimettere in gioco la risposta eternalista, tipicamente aristotelica, spiazzata da ripetute condanne delle autorità ecclesiastiche, Tempier compreso» (BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 131).

⁸⁴ Sul dibattito storiografico relativo al ruolo della censura teologica nella trasformazione epistemologica che porterà alla Rivoluzione scientifica cf. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 12-40; inoltre cf. A. C. CROMBIE, «Continuità della scienza medievale e della scienza del Seicento», in *Interpretazioni del medioevo*, pp. 322-325.

no a una teologia che si concepiva nei termini della razionalità apodittica e come scienza metafisica capace di tenere insieme le ragioni della fisica e della Rivelazione. Il trionfo della Rivoluzione scientifica consegnerà alla memoria storica la sconfitta della teologia latina medievale nella sua massima e ardita proiezione nei domini della metafisica, della logica e della cosmologia. Ma proprio l'impossibile saldatura dei saperi fisici ed encosmizzanti tentata dalla cultura latina intorno al suo nucleo teologico originario, teandrico e ipercosmico, costituì il fattore che fece apparire la *metabolé* cosmologica del XVI secolo come una rivoluzione. Possiamo allora ipotizzare, ragionando sotto lo stretto profilo della storia della teologia, che la ragione di questa percezione vada ricercata nella concezione storiografica di questa *metabolé* cosmologica come rivelativa dei limiti epistemici intrinseci alla *metánoia* cristiana, mentre gli assunti da cui è partita la ricostruzione qui proposta, relativamente ai fondamenti paradigmatici della cosmologia biblica e cristiana, ci spinge a cogliere nell'allontanamento della tradizione teologica tardo-latina dall'inquadramento teandrico che permeava gli albori del suo cammino il segno di una *metánoia* imperfetta.

Con la fine del Medioevo l'Occidente cristiano affiderà il discorso teandrico in prevalenza alla letteratura mistica e devozionale, i cui toni intimistici ci appaiono come la risultante di una tradizione che aveva perso la capacità di orientare la visione del mondo e di leggere il cosmo nella prospettiva dell'uomo, quale che fosse il paradigma vigente della scienza fisica. La cosmologia emergente dalla Rivoluzione scientifica risultò completamente de-antropizzata, anche se, almeno nei primi secoli dell'era moderna, non completamente de-teisticizzata, e questo segnò non soltanto la fine di una concezione del ruolo dell'uomo nell'universo – approdo in cui possiamo forse scorgere un'eredità dell'epistemologia scolastica –, ma anche segnò la progressiva perdita da parte della *ratio* filosofica di avanzare una visione del cosmo alternativa e non subordinata a una prospettiva epistemologica matematica e meccanicistica.

Per ironia della sorte la frase che l'apologetica cristiana aveva messo in bocca a Giuliano morente – «Hai vinto galileo!» – si ritorceva contro i successori di chi professava quella *metánoia*, inutilmente avversata dall'imperatore apostata: la storiografia di quel mutamento cosmologico, che oggi siamo soliti chiamare Rivoluzione scientifica, non esita infatti ad associare la vittoria epocale del fisico italiano che ne fu protagonista alla celebre frase che questi pronunciò tra sé e sé, dopo l'abiura estortagli dall'inquisizione – «Eppur si muove» –, che possiamo qui tradurre e immaginificamente mettere in bocca al cardinale Bellarmino morente, a mo' di ammissione della sconfitta: «Hai vinto Galileo!»

POSTILLA

Due osservazioni finali, del tutto estemporanee rispetto alla ricostruzione fin qui proposta, intendono segnalare la possibilità di trarre delle conclusioni di ordine tipologico, non meramente ristrette all'ambito della ricostruzione storica, dallo studio della cosmologia medievale: la constatazione di come le trasformazioni conosciute dalla società umana nell'ultimo secolo, in particolare, abbiano provocato nell'ambiente naturale sconvolgimenti tali da dimostrare come l'uomo abbia un potere effettivo e non trascurabile sull'ordine naturale (limitatamente, almeno per il momento, a quello terrestre), riporta in auge il tema della responsabilità di governo della natura con cui per almeno un millennio i filosofi hanno letto, *sub specie revelatio-nis*, il ruolo dell'uomo nel mondo. Questo ruolo è l'oggetto della *metánoia* che è possibile rintracciare alle origini della cosmologia medievale, la stessa *metánoia* che sembrerebbero suggerire all'uomo, oggi intento a consumare il mondo con la sua *vis* tecnologica, le parole del salmo 49:

Il sepolcro sarà loro casa per sempre,
loro dimora per tutte le generazioni,
eppure hanno dato il loro nome alla terra.
Ma l'uomo nella prosperità non comprende
è come gli animali che periscono.

(Ps 49, 12-13)

La seconda osservazione è la seguente: l'astrofisica moderna ha esteso la conoscenza umana del cosmo verso nuovi sistemi astrali, verso nuovi oggetti celesti e addirittura verso nuove concezioni spazio-temporali. Secondo la prospettiva scientifica oggi prevalente, un tale ordine si è instaurato per caso e soggiace alla necessità di leggi che, sempre per caso, si sono affermate nei primi istanti di vita dell'universo. All'interno di un tale quadro abbiamo tuttavia la certezza empirica che esista almeno un'intelligenza, quella umana, che si trova contingentemente nella condizione di concepire l'esistenza di un ordine cosmico, pur giustificandolo scientificamente come frutto del caso. Benché l'intelligenza umana si limiti a constatare che un tale ordine non ha una causa intelligente, non può tuttavia negare che tra il cosmo e l'unica intelligenza empiricamente nota – se stessa – si instauri una relazione, per cui il cosmo “scientifico”, che non ha genesi da un'intelligenza creatrice, diviene tuttavia intelligibile nell'intelletto umano. Concludia-

mo così che l'unica funzione intelligibile che il cosmo possiede è l'essere contemplato e studiato dall'intelligenza umana. Ma arrivati dunque a dare una funzione intelligibile, dunque ordinata, a un cosmo che si dà all'intelligenza scientifica come figlio di casuali interazioni tra forze subatomiche, possiamo spingerci a invocare per esso una *metánoia* dell'intelligenza e chiederci: «Chi altri avrò per me in cielo?» (*Ps* 73, 25).

Università degli Studi di Salerno