



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

«Contemplatio theologica» e storia sacra
di Tullio Gregory

in *[Giovanni Scoto Eriugena: tre studi](#)*, Firenze, Le Monnier, 1963 («Quaderni di letteratura e d'arte», 21), 82 pp.

Parole chiave: filosofia medievale, neoplatonismo, teologia

III

« CONTEMPLATIO THEOLOGICA » E STORIA SACRA

Forse nessun filosofo del Medioevo latino ha sentito, come l'Eriugena, la suggestione del pensiero neoplatonico e nessuno ha tentato, con tanta coerenza, di iscrivere nel ritmo circolare del *descensus* e del *reditus* i momenti centrali della rivelazione cristiana. Nel processo che vede il molteplice discendere dall'Uno egli ha inserito la dottrina del Verbo come pensiero di Dio e mondo intelligibile, e la dottrina del peccato originale come « caduta » nella molteplicità spazio-temporale, principio e giustificazione del mondo sensibile; sulla plotiniana via del ritorno ha iscritto la dottrina dell'incarnazione e della grazia, presupposto per la « deificazione » dell'uomo e per la reintegrazione di tutti gli esseri nel divino pleroma.

Di qui il carattere unico, nella storia del pensiero medievale, dell'opera di Giovanni Scoto che direttamente si ricollega alla Patristica greca – conosciuta in alcuni degli autori più significativi da lui stesso tradotti – e di qui anche l'ambiguità – soprattutto rispetto alla tradizione teologica latina, tutta agostiniana – di certe sue dottrine,



spesso coinvolte nello stesso sospetto che circonda l'opera di Origene, uno degli autori a lui più cari ¹.

Assumendo gli schemi della filosofia neoplatonica per trascrivere in termini concettuali gli insegnamenti della fede - tutta legata alla « lettura » della Bibbia e alla « storia sacra » - era inevitabile il rischio di dissolvere il « realismo cristiano » nelle categorie di un'intemporale speculazione metafisica: è quel che appare nelle opere dello Pseudo-Dionigi ove la « liturgia cosmica » - scandita dalla discesa fontale delle « teofanie » - assorbe natura e storia, trasvalutando anche i simboli della vita ecclesiastica e sacramentale ². È la costante tensione del platonismo a risolvere l'ordine esistenziale nel tessuto intelligibile delle eterne essenze, il mondo della storia nel *κόσμος νοητός*. Anche leggendo Giovanni Eriugena - come i Padri greci da Origene a Gregorio di Nissa e a Massimo il Confessore - avvertiamo che i momenti lungo i quali si snoda la storia sacra - creazione e peccato, incarnazione e redenzione, fine dei tempi e regno di Dio - interessano la speculazione teologica come manifestazione di una realtà più vera, di una storia ideale ed eterna, quella della processione del molteplice e del suo ritorno all'Uno; pur senza perdere la loro realtà di iniziative « storiche » divino-umane, quei momenti hanno significato solo se riportati al loro metafisico principio di intelligibilità, allo « spirito » che sottende la « lettera ».

¹ « Magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem.... », *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 929; per la fortuna e l'influenza di Origene sull'esegesi medievale, cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959, I, 1, pp. 221 sgg.; J. LECLERCQ, *Origène au XII^e siècle*, in « *Irenikon* », XXIV (1951), pp. 425-439.

² Fini considerazioni sull'influenza dello Pseudo-Dionigi sul simbolismo medievale in M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, cap. VII e pp. 129 sgg.

Può notarsi che tutta la concezione cristiana della storia comporta il costante riferimento dei singoli avvenimenti ad un loro significato metastorico, al piano divino da cui traggono significato, e questo è il senso della dicotomia – cui restano fedeli tutti gli esegeti e i teologi – tra « lettera » e « spirito »: ma la differenza tra le diverse prospettive esegetiche e teologiche sta proprio nella diversa valutazione del significato « spirituale » della storia, ora ricercato nell'ambito della tipologia e dell'escatologia, ora sviluppato in un senso più nettamente « speculativo » come contemplazione di « intelligibilia » e « invisibilia », tendente ad abbandonare la dimensione escatologica (i *future*) per ritrovare le intemporalità « strutture » della realtà. In quest'ultima direzione si muove il pensiero dell'Eriugena, tutto teso a riferire simboli e misteri scritturali ad una generale concezione della realtà quale si scandisce nella processione delle « nature »: si può cogliere dunque un motivo centrale della sua speculazione se si chiarisce il rapporto che egli pone tra la storia sacra – quale si esprime nella Bibbia – e la *contemplatio* o *theoria*¹, al

¹ Sarà opportuno ricordare che non c'è in Giovanni Eriugena – come non c'è nella Patristica greca e latina e nel Medioevo fino all'ingresso di Aristotele – una separazione tra filosofia e teologia come discipline « formalmente » distinte; la filosofia (nel linguaggio eriugeniano meglio: *theoria*, *contemplatio*, *speculatio*) – divisa in etica, fisica e *theologia* – come ricerca e contemplazione della verità, è esercizio dell'*intellectus* che, corroborato dalla luce divina, muove dalla fede (cioè dalla Bibbia, fonte di ogni verità) e ne approfondisce i misteri fino alla beatifica visione della verità: « a fide inchoans, ad speciem tendens » (*Homilia in prol. Evang. sec. Joannem*, P. L. 122, 290; cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, 9, 1, 1; P. L. 42, 961: « Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem »); questo l'itinerario della filosofia o semplicemente della *theoria* che culmina nella *theologica contemplatio* o *altior theoria*. E poichè la Sacra Scrittura è la fonte di ogni verità, anzi rivelazione della ve-

di là delle particolari interpretazioni di singoli luoghi scritturali che ci potranno interessare solo in quanto esemplarmente esprimono quel rapporto.

In una pagina molto significativa dell'*Omelia* sul prologo giovanneo, così Giovanni Scoto prospetta il nesso tra la « lettera » della storia sacra e la sua « intelligenza » che attinge il proprio vertice nella speculazione teologica:

Divina siquidem Scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quatuor partibus, veluti quatuor elementis constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque instar centri historia, circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a Graecis ethice solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvolvitur. Quam, naturalem dico scientiam, Graeci vocant

rità stessa, la religione cristiana e la filosofia coincidono: « ' Sic enim, ut ait sanctus Augustinus [cfr. *De vera religione*, 5; P. L. 34, 126], creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium et aliam religionem, cum hi quorum doctrinam non approbamus nec sacramenta nobiscum communicant '. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis, qua summa et principali omnium rerum causa Deus et humiliter colitur, et rationabiliter investigamus, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam » (*De praedestinatione*, I, 1: P. L. 122, 357-358); pregnantemente, nelle glosse a Marciano Capella, Scoto ripete: « nemo intrat in coelum nisi per philosophiam » (*In Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 64); affermazione che ci ricorda quella di Clemente Alessandrino (*Strom.*, II, 5, 22, 3, ed. O. Stählin, vol. II, Leipzig, 1906, p. 124), e sottolinea la continuità di una tradizione: « un cammello passerà per la cruna di un ago più presto che un ricco faccia della filosofia » (ove *φιλοσοφείν* sostituisce l' « entrare nel regno dei cieli » del detto evangelico). Per il concetto di filosofia nella Patristica greca in cui si identificano (come già nel giudaismo ellenistico) filosofia e rivelazione, filosofia e religione cristiana, cfr. ora A.-N. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J. C.*, Paris, 1961.

physicen. Extra haec omnia et ultra ethereus ille igneusque ardor empyrii coeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam Graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus

sicché altissimo teologo è Giovanni che spazia

de sublimissimo vertice montis theologiae.... in profundissimam vallem historiae¹.

Qui non è solo importante il motivo della *reductio artium ad sacram Scripturam*² – caratteristico di tutta la spiritualità medievale – ma soprattutto il rapporto tra la *vallis historiae* e il *vertex montis theologiae*, come i poli estremi entro cui si sviluppa tutta la *theoria* o speculazione filosofico-teologica. Giovanni, il *deividus*, rappre-

¹ *Homilia in prologum S. Evangelii secundum Joannem*, P. L. 122, 291; *Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem*, I, col. 312; cfr. GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem*, I, hom. 3, n. 1, P. L. 76, 806; *In lib. I Regum*, proem., P. L. 79, 17: « Sed haec nimirum plana, sicut placet simplicioribus, doctores sancti, ut digna sublimitate perciperent, eorum intellectum non in simplicitate quaesierunt litterae, sed in volatu allegoriae ».

² Cfr. F. SIMONE, *La « reductio artium ad Sacram Scripturam » quale espressione dell'umanesimo medievale fino al sec. XII*, in « *Convivium* », 1949, pp. 887-927; DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., I, 1, pp. 66 sg., 74 sg.

La classificazione tripartita (di origine platonica) della filosofia – o *theoria* – indicata dall'Eriugena e la sua applicazione ai sensi della Scrittura deriva dalla tripartizione di Origene (*πρακτικὴ θεωρία*, *φυσικὴ θεωρία*, *θεολογία*: cfr. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in « *Revue d'ascétique et de mystique* », XIII (1932), pp. 113-145; sul confluire delle discipline liberali nella contemplazione della verità (Cristo) che è fonte di ogni sapere, cfr. *Super ierarchiam cael.*, I, 3; P. L. 122, 139-140; sul simbolismo che questo motivo comporta, cfr. M.-TH. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, in « *Mélanges E. Grat* », Paris, 1946, vol. I, pp. 245-278.



senta la vetta più alta della contemplazione deificante: « omnem visibilem et invisibilem creaturam superat, omnem intellectum tranat et deificatum in Deum intrat deificantem »¹. Rispetto a Pietro, *fidei symbolum*, egli rappresenta l'*intellectus*: l'uno entra per primo nel sepolcro di Cristo: è la fede che precede; l'altro lo segue e penetra più a fondo nel mistero del figlio di Dio: è la speculazione teologica:

Ambo tamen currunt ad monumentum. Monumentum Christi est divina Scriptura, in qua divinitatis et humanitatis eius mysteria densissima veluti quadam muniuntur petra. Sed Joannes praecurrit citius Petro. Acutius namque atque velocius intima divinatorum operum penetrat secreta virtus contemplationis penitus purificatae, quam actionis adhuc purificandae. Verumtamen primo intrat Petrus in monumentum, deinde Joannes, ac sicut ambo currunt, ambo intrant. Petrus siquidem fidei symbolum, Joannes significat intellectum. Ac per hoc, quoniam scriptum est: « Nisi credideritis, non intelligetis », necessario praecedit fides in monumentum sanctae Scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus².

Il rapporto tra lettera o storia e *theoria* è quello stesso che dal *credere* va all'*intelligere*, adesione incondizionata al credo e approfondimento dei « misteri » che esso racchiude, secondo l'interpretazione del versetto di Isaia « nisi credideritis non intelligetis », trasmessa al Medioevo da Agostino³, il quale aveva più volte insistito nel colle-

¹ *Homilia in prol. Evangelii sec. Joannem*, P. L. 122, 285.

² *Homilia cit.*, P. L. 122, 284-285.

³ Cfr. AGOSTINO, *In Joann. Evang.*, 27, 6, 7, P. L. 35, 1618; cfr. *ibid.*, 27, 7, 6, P. L. 35, 1630, 1631; *De libero arbitrio*, II, 2, 6, P. L. 32, 1243; *Epist.* 120, 1, 3, P. L. 33, 453; *De utilitate credendi*, XIV, 31; P. L. 42, 86-88.

gare la fede alla lettera, l'*intellectus fidei* all'intelligenza della Scrittura¹. Del resto, concepito il lavoro teologico come esegesi del testo sacro (tanto da esser sinonimi *theologia*, *sacra doctrina* e *divina pagina*), l'intelligenza della Scrittura - fonte della verità rivelata - era sempre *intellectus fidei*:

per humilitatem historicae fidei, quae temporaliter gesta est, ad sublimitatem intelligentiae rerum aeternarum².

Ma il rapporto così stabilito tra scrittura e intelligenza spirituale era suscettibile di sviluppi diversi, secondo che il discorso teologico si svolgesse come puntuale esegesi del testo o si librasse nei più liberi cieli della speculazione, staccandosi dal primo dei quattro « sensi », quello letterale o storico.

Se la Scrittura è un « mondo intelligibile », la teologia - sua intelligenza spirituale - si presenta all'Eriugena, come già a Origene³, quale strumento esegetico e speculativo più adeguato per « leggere » nella storia sacra (*intelligere* = *intus-legere*) il senso più alto dei divini sacramenti e misteri e ritrovare in essi una concezione to-

¹ AGOSTINO, *Ep.*, 120, II, 8; III, 12; P. L. 35, 456, 459: « Qui vera ratione quod iam tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intelligenda sunt credendo tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat.... Intellectum valde ama, quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt »; cfr. J. M. LE BLOND, *Les conversions de St. Augustin*, Paris, 1950, pp. 108-114, 276 sgg.

² AGOSTINO, *In Ps.*, VIII, 8. P. L. 36, 112.

³ È fondamentale da questo punto di vista lo studio di H. DE LUBAC, *Histoire et esprit - L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950; cfr. anche H. VON BALTHASAR, *Le Mysterion d'Origène*, in « Recherches de science religieuse », XXVI (1936), pp. 513-562.



tale del mondo e dell'uomo¹. Contemplazione della verità - che è il fine della teologia - e comprensione della storia sacra coincidono, realizzando l'ultima felicità del credente:

Praemium quippe est in sacram Scripturam laborantium pura perfectaue intelligentia. O domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est².

La contemplazione delle realtà « divine, eterne, immutabili », oggetto proprio della *theologia* o *sapientia*³ è l'unica

¹ Ricorda opportunamente DANIELOU (*Origène comme exégète de la Bible*, in *Studia patristica*, Berlin, 1957, part I, p. 289) che « quando oppone la lettera della Scrittura al suo senso nascosto, Origene vuol dire che la Scrittura contiene un'interpretazione totale del mondo e che è dovere dell'intelligenza enucleare questa interpretazione. Quando pensa a questo egli rivendica semplicemente la legittimità della teologia. Del resto egli è erede di tutta una tradizione, poiché vicino alla rivelazione vi è stata sempre una teologia della rivelazione ».

² *De div. nat.*, V, 38; P. L. 122, 1010; cfr. IV, 2; P. L. 122, 744; cfr. *Super ierarch. cael.*, IV, 1, ed. Dondaine: « Quamvis enim formationes divine Scripture varie sint ac multiformes sepissimeque confuse, intellectus tamen earum simplex est et uniformis, omnique dissimilitudine alienus, in quem mentis oculum elevare inque eum figere et in eo permanere, rationabilis nature summa ac sola beatitudo est » (in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XVIII, 1950-1951, p. 261). Cfr. DE LUBAC, *Exésège médiévale*, I, 2, pp. 634-635.

³ *De div. nat.*, III, 3; P. L. 122, 629: « Sapientia namque proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus, sive humanus, sive angelicus, divina, aeterna et incommutabilia considerat; sive cir-

via per cogliere la « verità » della storia sacra: di qui la tensione verso i significati spirituali della « lettera », tramite un'esegesi che è assai lontana – spesso anzi in aperto dissenso – dalla tradizione latina. Infatti con l'Eriugena siamo molto al di là della dottrina dei « sensi » della Scrittura, largamente adottata da tutta l'esegesi medievale attraverso le tecniche ermeneutiche esemplate prevalentemente su Agostino e Gregorio Magno; egli si muove nell'universo procliano-dionisiano ove tutto il mondo che circonda l'uomo – e soprattutto la parola di Dio direttamente espressa dalla Scrittura¹ – è un tessuto di simboli che non sono significati imposti dall'uomo a parole o cose, ma costituiscono « l'espressione vera della realtà, anzi in essi questa realtà si compie »²; sicché la ricerca del senso spirituale si colloca lungo una dialettica ascendente che tende ad un ordine di intelligibilità pura, fuori dell'ordine storico-escatologico secondo il quale invece si svolge l'*anagogia* praticata dalla tradizione latina e anche – in minor misura – da Origene³. Sotto l'influsso della prospettiva dionisiana, Giovanni Scoto intende dunque la « lettura » della Bibbia – dei misteri o dei simboli – come iniziazione alla realtà intelligibile che in essi si manifesta (il circolare ritmo delle « nature »): orientata secondo i momenti dell'ascesa dialettica dalla « storia » all'idea (unica realtà vera), la sua esegesi si ispira alla *ἀναγωγή* dioni-

ca primam omnium causam versetur, sive circa primordiales rerum causas, quas Pater in Verbo suo semel simulque condidit, quae species rationis a sapientibus theologia vocitatur ».

¹ *Comm. in Evang. sec. Joannem*, I, P. L. 122, 329: « Verba prophetarum et apostolorum verba Dei sunt, quia verba Dei locuti sunt. Sanctus enim Spiritus locutus est in eis, nec tamen illa verba referentur ad illos, ut illorum verba sint, sed veri Dei verba ».

² M. D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle* cit., p. 177.

³ Cfr. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, 2, pp. 640-641.



siana che applica alla comprensione della Scrittura il processo platonico di ascesa al mondo ideale. Tale processo è per Scoto il momento « analitico » della dialettica:

ἀναλυτική enim est disciplina quae visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectum uniformitatem resolvit, omni forma carentium ¹.

L'intelligenza spirituale si pone esplicitamente lungo il processo di ritorno all'uno - l'*analitica* - che ripercorre il processo della *διαίρετική*, fino alla *deificatio*:

Noster quippe animus ipsa disciplina, quae a Graecis dicitur *ἀναλυτική*, per sacram symbolorum varietatem illuminatus, in altitudinem supernae deificationis reducitur...; *ἀναλυτική* vero ex adverso sibi positae partis divisiones ab individuus sursum versus incipiens, perque eosdem gradus, quibus illa [scil. *διαίρετική*] descendit, ascendens, cumvolvit et colligit, easdemque in unitatem maximorum generum reducit; ideoque reductiva dicitur seu rediviva. Ac per hoc rationalis anima, poenam praevaricationis suae luens, in multiplices multiformesque temporalium rerum appetitus veluti quadam diaeretica vi partita est, et scissa, donec partitionis suae in amore rerum corporalium terminum posuerit, infra quem prodire non potuit. Sed iterum Creatoris sui gratia praeventa, salvata, adiuta, revocata, quibusdam gradibus analyticis in seipsam recolligitur, ac deinde in unitatem creatoris sui, quam peccando sciderat, in deificationis virtute restauratur ².

¹ *Super ierarchiam coel.*, XV; P. L. 122, 252.

² *Ibid.*, P. L. 122, 184-185; cfr. *De div. nat.*, II, 1; P. L. 122, 526: « Omnis vero recollectio veluti quidam redivitus iterum a specialissimo inchoans, et usque ad generalissimum ascendens, *ἀναλυτική* vocatur. Est igitur redivitus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in *οὐσίας*, ousiarum in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur, in easdemque finitur ».

Risalire per la via del ritorno è proprio della *theoria*, e soprattutto della *contemplatio theologica* che viene così a coincidere con il momento anagogico - «analitico», «reductivus» o «reditivus» - del processo dialettico¹; e come l'arte poetica nasconde insegnamenti morali e fisici sotto il velo della favola, la *theologia* o discorso divino adatta la Scrittura all'uomo e, attraverso immagini, lo riconduce «in rerum intelligibilium perfectam cognitionem»:

Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem, hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat².

Il paragone non inganni: se esso coglie il legame che esiste, fin nelle sue origini ellenistiche, tra l'interpretazione allegorica, cui già filosofi stoici e neoplatonici sottopone-

¹ *Super ierarchiam cael.*, II, 1; P. L. 122, 146: «Siquidem, inquit, multum artificiose theologia, illa videlicet virtus, quae naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes quaerendas, investigandas, contemplandas, amandas, factitiis, hoc est, fictis sanctis imaginationibus, ad significandos divinos intellectus, qui omni figura et forma scripta et sensibili carent, usa est, tali namque arte fictarum imaginum animum nostrum relevans, velut expressius transferri potest, animo nostro consulens, ipsique animo propria et connaturali reductione, quae videlicet ingeniose in imaginibus rerum sensibilium formatur, quae nobis adhuc in carne constitutis connaturales propter delicta nostra sunt, providens, ad ipsum, hoc est, ad ipsius animi reductionem, sanctas Scripturas anagogicas, sursum scilicet animum ducentes, conformavit.

² *Ibid.*, col. 146.



vano i poemi omerici e le favole antiche, e l'interpretazione allegorica delle sacre Scritture già praticata da Filone e poi nella scuola alessandrina, non vuole tuttavia risolvere la lettera della Bibbia a mito privo di valore storico, semplice *integumentum* o *involucrum* di più profondi insegnamenti. La Scrittura trasmette anzitutto una *veritas rerum factarum*, un succedersi di *res gestae* che costituiscono la condizione e l'oggetto stesso della fede; questa perderebbe ogni suo fondamento se fosse negata realtà a quel contesto di iniziative divino-umane secondo cui si svolge la storia sacra. Il significato spirituale che è dato di leggere nelle *res gestae* non è dunque sostitutivo della loro storicità ma ne è piuttosto la piena e completa comprensione: al mito si sostituisce così il *mysterium*, cioè quanto la storia narra come realmente accaduto (*secundum historiam, secundum litteram*) e la *theologia* intende nella totalità dei suoi significati spirituali. E anche se ogni interpretazione « spirituale » comporta una certa « demitizzazione », questa va dalla storia a quegli *intelligibilia* e *futura* di cui ogni evento è pregnante significazione; gli stessi « simboli » – che Scoto distingue dai « misteri » in quanto privi di realtà storica e narrati solo a scopo dottrinale¹ – hanno una densità ben diversa dai « miti »

¹ *Comm. in Evang. sec. Joannem*, III; P. L. 122, 344-345: « Mysteria itaque proprie sunt, quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt et dicta, quia narrantur. Verbigratia Mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae Scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in litera. In Novo quoque Testamento mysteria baptismatis, Domini quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti chrismatis iuxta res gestas conficiuntur, et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis Patribus rationabiliter

della letteratura pagana perché sono manifestazioni del *Verbum Dei*, pensiero divino e fondamento di ogni realtà ¹.

Al *mysterium* – nella sua dimensione puramente storica espressa dalla lettera – si ferma il fedele « semplice », « carnale »; al significato intelligibile giunge lo « spirituale », il *deivodus*: « simplici historia pascuntur carnales, divinos ipsius historiae intellectus quasi quaedam fragmenta colligunt spirituales » ². Antica distinzione tra illici e pneumatici che fu già gnostica ma acquisita anche dall'esegesi patristica e medievale che la liberava da ogni carattere iniziatico ed esoterico e ne ritrovava il fondamento e la giustificazione nell'epistolario paolino ³ con la costante

vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accipit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. Mystera itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum historiam facta sunt, et secundum litteram narrata; symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur »; cfr. *ibid.*, col. 347-348.

¹ L'esegesi cristiana ha sempre distinto nella Bibbia gli episodi « storici » da quei racconti che non possono essere presi alla lettera e che valgono solo come simboli: è qui che l'esegesi biblica poteva avvicinarsi a certa ermeneutica demitizzante della filosofia pagana: cfr. J. DANIELOU, *La démythisation dans l'Ecole d'Alexandrie*, in *Il problema della demitizzazione*, Padova, 1961, pp. 45-49.

² *Comm. in Evang. sec. Joannem*, III, P. L. 122, 346.

³ Il tema diviene presto comune nell'esegesi; in relazione all'Eriugena possiamo ricordare ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, n. 4, ed. cit., pp. 312-313, ove si distingue tra « simpliciores » e « perfecti »; AGOSTINO, *De fide et symbolo*, I, 1, P. L. 40, 181, ove si distingue tra « credentes » e « intelligentes » o « viri spirituales ». Noterà Pietro Mangiadore, in merito all'esegesi eriugeniana: « Dicit J. Scotus: sic solet scriptura loqui deivodo generi humano, non pedisequo. Pedisequum genus hominum est, qui Deum cognoscere non possunt per intelligentiam scripturarum, sed vestigia eius quoquo modo indagant per visibilia huius mundi.... Huic generi hominum praedicta non proponuntur, sed deivodo, qui scilicet Deum videt per intelligentiam Scripturarum, ut sunt scholares et litterati claustrales; quae ad hoc illis proponuntur, ut laborent in iusta



contrapposizione tra lettera e spirito, uomo carnale e uomo spirituale.

Appare chiaro che la lettera e la storia sacra hanno per Scoto una precisa validità e storicità: la sua polemica contro le interpretazioni puramente letterali della Bibbia si volge contro chi si chiude nella lettera e scambia l'immagine (i *prophetica figmenta*) per la realtà vera¹, riduce il simbolo a *simplex historia rerum factarum*², precludendosi la possibilità di intenderne il senso più profondo, l'intelligibile che sta dietro quei simboli; ma quella polemica non elimina — ché altrimenti avrebbe eliminato il fondamento e l'oggetto primo della fede — la realtà della storia sacra da cui muove ogni intelligenza spirituale: è il pregnante parallelismo tra le cose *historialiter facta* e *spiritualiter intellecta*³.

« Oportebat prius nos secundum historiam discutere quae leguntur et sic, quoniam 'lex spiritualis est', spiritualement intelligentiam quaerere »⁴: l'Eriugena non si distacca da questo precetto origeniano. È indubbio tuttavia che nell'ascesa dalla *vallis historiae* al *vertex montis theologiae*, la storia si fa sempre più lontana mentre più folgorante diviene il « mondo intelligibile » e la lettera viene riassorbita nei suoi più profondi significati. Di qui

significatione verborum illorum, praetermittentes superficiem eorum, ut ita sciant sub puerili verborum superficie aliud intus latere, aliud exterius sonare » (*Sermo X*; P. L. 198, 1749).

¹ *Super ierarchiam coel.*, II, 1; P. L. 122, 145; è motivo di tutta la tradizione esegetica medievale, polemico soprattutto verso il « letteralismo » degli « ebrei » e degli « eretici »; cfr. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., I, 2, pp. 378, 440-441, 482; II, 1, Paris 1961, pp. 99 sgg.

² *Super ierarchiam coel.*, II, 2, P. L. 122, 147.

³ *De div. nat.*, IV, 16; P. L. 122, 818.

⁴ ORIGENE, *In Exodum*, hom. 10, n. 2; ed. W. A. Baehrens, Leipzig, 1920, p. 247.

la portata ambigua di certe interpretazioni « spirituali » eriugeniane che non sfuggono alle difficoltà dell'esegesi della scuola alessandrina alla quale l'Eriugena direttamente si richiama.

È la stessa ambiguità che regge il concetto di creatura come *theophania*: realtà in quanto opera di Dio e insieme simbolo che ha valore solo in quanto « manifestazione » dell'eterno. Le creature trovano il loro statuto ontologico proprio nel significare una realtà più profonda che, « emergendo » dalla sua ineffabilità, si realizza in esse; la lettura « simbolica » dell'universo diviene l'unico modo per cogliere il suo esser vero. È, nella sua radice, l'ambiguità di ogni platonismo che vede il mondo sensibile come allontanamento dall'intelligibile, caduta e male, e insieme momento per risalire all'idea in esso partecipata; mondo di ombre fallaci dal quale si deve fuggire e insieme – secondo un motivo che risale al *Timeo*¹ – manifestazione e quasi « incarnazione » dell'intelligibile che si potrà raggiungere solo attraverso una contemplazione « religiosa » dell'universo. L'Eriugena ha colto questo aspetto del platonismo riconoscendo a Platone il merito di esser risalito al creatore dalla considerazione delle creature:

Praesertim cum et ipsi mundanae sapientiae periti non in hoc reprehensibiles facti sunt, quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius creaturae

¹ Cfr. A.-F. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 144. Sulla non risolta ambiguità anche del platonismo di Agostino nella valutazione del tempo e della storia, cfr. M.-D. CHENU, *Situation humaine, corporalité et temporalité*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris, 1960, in partic. pp. 26-37; ed è sempre da vedere H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris-Montréal, 1950.

non satis ultra eam quaesierint, cum Creatorem ex creatura deberent invenire; quod solus Plato legitur fecisse ¹.

Ascesa a Dio che trova nel concetto dionisiano di « gerarchia » – continuata catena degli esseri secondo cui si manifesta la realtà ineffabile – il suo più valido fondamento. Sicché propriamente il mondo sensibile rinvia a Dio perché egli ne costituisce il principio ontologico e l'unica vera realtà; spogliato il sensibile delle condizioni spazio-temporali, resta la vera trama intelligibile che è, nel suo principio, il Verbo stesso:

Sensu corporeo formas ac pulchritudinem rerum percipe sensibilium et in eis intelliges Deum verbum, et in iis omnibus nihil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum, qui fecit omnia, extra quam nihil contemplaturus esse, quia ipse est omnia ².

La presenza di Dio in ogni essere – la cui *subsistentia* è la stessa luce della divina bontà onde « universalis huius mundi fabrica maximum lumen fit » ³ – fa della creatura una rivelazione (*theophania* ⁴), ponendola sullo stesso piano

¹ *De div. nat.*, III, 35; P. L. 122, 724; cf. III, 23, col. 689.

² *Homilia in prol. Evang. sec. Joannem*, P. L. 122, 289; cfr. *De div. nat.*, I, 12; P. L. 122, 454: « ... ita divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his, quae a se, et per se, et in se, et ad se facta sunt, recte dicitur creari, uti in iis sive intellectu, si solummodo intelligibilia sunt, sive sensu, si sensibilia sunt, ab his, qui eam recto studio inquirunt, cognoscatur.

³ *Super ierarchiam coel.*, I, 1; P. L. 122, 129; cfr. *ivi*, col. 127: « ... nulla alia est rerum omnium sensibilium et intelligibilium subsistentia praeter divinae bonitatis illuminationem et diffusionem.... ».

⁴ « Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species quorum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse » (*De div. nat.*, V, 26; P. L. 122, 919); « theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles, per quas Deus et in quibus saepe apparuit, et apparet, et appariturus est » (*Comm. in Evang. sec. Joan-*

della Bibbia: « dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam »¹.

Scrittura e creatura – i due « libri », secondo un antico parallelismo, con cui Dio parla e si manifesta all'uomo, calato ormai nelle condizioni dello spazio e del tempo² –

nem, I, P. L. 122, 302): propriamente la *teofania* è ogni *divina apparitio* (*ivi*, III, 19; P. L. 122, 681), quindi l'incarnazione (V, 25; P. L. 122, 912) e i miracoli (V, 23; P. L. 122, 902) come tutta la creazione, che l'Eriugena intende come il *farsi*, cioè il manifestarsi di Dio: « ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio » (I, 12; P. L. 122, 455). Di qui anche il significato escatologico (in una prospettiva però dove l'escatologia si pone come *deificatio*, perdendo tutte le caratteristiche « storiche » e « fisiche ») delle teofanie che permettono l'accesso ai divini misteri (sull'esempio della teofania del Sinai): « ad lucem inaccessibilem conceditur accessus per theophanias, hoc est divinas apparitiones » (II, 20; P. L. 122, 557); attraverso le teofanie si celebra la discesa della sovrabbondante grazia e l'ascesa a Dio: « Ex Deo itaque theofaniae in natura angelica atque humana illuminata, purgata, perfecta per gratiam, fiunt ex descensione divinae sapientiae et ascensione humanae angelicaeque intelligentiae » (I, 9; P. L. 122, 449); cfr. J. M. ALONSO, *Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena*, Madrid, 1952, in partic. pp. 19-24, 29-31.

¹ *Hom. in prol. Evang. sec. Joannem*, P. L. 122, 289; cfr. *Super ierarchiam coel.*, I, 2; P. L. 122, 136: « omnes species visibilis et invisibilis creaturae, omnesque allegoriae, sive in factis, sive in dictis, per omnem sanctam utriusque Testamenti Scripturam, velamina paterni radii sunt... »; e cfr. *Comm. in Evang. sec. Joannem*, I, P. L. 122, 307; *De div. nat.*, III, 35; P. L. 122, 723.

² Come il mondo sensibile e il corpo umano non avrebbero avuto inizio se Adamo non avesse peccato (pp. 21, 30 sgg.), così non vi sarebbe stata la Scrittura i cui misteri e simboli sono linguaggio adeguato alle condizioni « carnali » dell'uomo peccatore: « Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem », *Super ierarchiam coel.*, II, 1; P. L. 122, 146. Sul simbolo del libro si veda il capitolo dedicato a questo argomento da E. R. CURTIUS, *Europäische*



sono le « forme visibili » « con le quali la divina provvidenza richiama gli animi alla piena e invisibile bellezza della verità »¹; intendere lo « spirito » della lettera e la « ratio » della creatura è il primo momento di ogni speculazione teologica:

primus quippe gradus est, ad ascendendam altitudinem virtutum, sanctae Scripturae littera rerumque visibilium species, ut prius lecta littera, seu creatura inspecta, in spiritum litterae et in rationem creaturae, recte rationis gressibus ascendant.... Qui mox, ut sancta historia et visibili rerum superficie eruditi fuerant, ad altitudinem spiritualium rerum transituri sunt².

Per la storia sacra questo passaggio all' « altezza delle realtà spirituali » – frutto dell'intelligenza spirituale – significa « lettura » in essa dei momenti secondo cui tutta la realtà, e l'uomo che la compendia, procede dall'uno cadendo nel molteplice per tornare finalmente nel primitivo stato ideale. La *theoria* diviene contemplazione di un *processus* scandito dai moduli della metafisica procliana assorbita attraverso lo Pseudo-Dionigi: si ripresenta qui la tensione tra l'ordine temporale – fondamento della

Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, pp. 304 sgg.; ma si tengano presenti tutte le riserve di E. GARIN, *La nuova scienza e il simbolo del libro*, nel vol. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, pp. 451 sgg.

¹ *Super ierarchiam coel.*, I, 3; P. L. 122, 138-139: « visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinae Scripturae sacramentis contemplatur, nec propter se ipsas factas, nec propter se ipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis, quam amat, et ad quam tendit omne quod amat sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat ».

² *Comm. in Evang. sec. Joannem*, III, P. L. 122, 342.

theoria - e l'ordine intemporale che della stessa *theoria* è il fine e l'oggetto proprio, mentre la storia tende a dissolversi nella « processione » delle nature.

L'allegoria viene così distaccandosi dalla storia, l'intelligenza spirituale dalla lettera, mentre l'elaborazione teoretica del significato metafisico dei « misteri » prevale sulla spiegazione storica del senso dell'« economia » divina. Giovanni Scoto rappresenta un momento significativo - unico dell'alto Medioevo - di quel processo che giungerà a maturazione nella cultura scolastica tra il XII e il XIII secolo quando la teologia, separandosi dall'esegesi, si organizzerà in « sistema » perdendo la dimensione storica ed escatologica della storia sacra nel tessuto di una speculazione metafisica; su questa linea di sviluppo « verrà un tempo in cui la Scrittura sarà meno il memoriale sacro della storia sacra che un arsenale di testi classificati secondo categorie puramente ideologiche »¹.

È stato tuttavia notato² che anche il processo neoplatonico del *descensus* e del *reditus* poteva aprirsi ad una concezione che implicasse sviluppo, successione di inizia-

¹ Y. CONGAR, *Le sens de l'« économie » salutaire dans la « théologie » de Saint Thomas d'Aquin (Somme théologique)*, in « Festgabe J. Lortz », Baden-Baden, 1958, vol. II, p. 76; su questo sviluppo della teologia che si stacca dall'esegesi per porsi (sec. XIII) come « scienza », organizzata secondo le tecniche della logica aristotelica, cfr. il classico saggio di M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957³; per la parallela evoluzione dell'esegesi, anch'essa sempre più dominata dalla tecnica delle *quaestiones*, cfr. C. SPICQ, *Exquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944, pp. 142-143 e tutto il cap. VI, pp. 202 sg.; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, in partic. pp. 202 sgg.; DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., I, 2, pp. 641-642; II, I, pp. 421 sgg.

² M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1954², p. 261.



tive irripetibili, e poteva quindi servire come trama intelligibile del processo storico che dalla creazione e dal peccato muovesse alla riconquista del paradiso perduto; da questo punto di vista anche la *theoria* eriugeniana, con il ritmo delle quattro nature, diviene un principio intelligibile del divenire storico che si apre con la caduta di Adamo e culmina con il ritorno degli esseri nelle loro « ragioni » e in Dio, e dalla storia sacra riceve la sua dimensione unica e irreversibile.

Il peccato di Adamo, inteso come accadimento meta-storico e quindi metafisico, si prospetta platonicamente quale caduta nella molteplicità, conseguenza del male: ma con esso ha inizio una storia che interessa l'uomo e il cosmo e che si snoda secondo i momenti temporali della storia sacra, fino a culminare nell'incarnazione. Questa, in virtù dell'unione ipostatica che realizza, inserisce Dio nella molteplicità e nel tempo¹: chiude l'epoca della legge e apre quella della grazia. Noi non ritroviamo in Scoto quei complessi calcoli sulle età del mondo e della Chiesa, caratteristici di molta parte dell'esegesi medievale, soprattutto in riferimento al tema degli ultimi tempi. Ma vi ritroviamo ciò che costituisce il motivo ispiratore di quei calcoli: la consapevolezza che la storia è una crescita, uno sviluppo irreversibile che interessa tutti gli uomini avviati al ritorno nel paradiso perduto; e in questa prospettiva la salvezza dell'individuo coincide con la salvezza dell'umanità e del mondo: « v'è una corrispondenza tra la crescita spirituale del mondo e quella dell'anima individuale sotto l'effetto di una stessa illuminazione di-

¹ « Propter te » — scrive Agostino — « factus est temporalis, ut tu fias aeternus », *In Joannem*, II, 10; P. L. 35, 1994; per la dottrina eriugeniana, vedi sopra, cap. II.

vina »¹; sicché agostinianamente² – ma il motivo è già nell'epistolario paolino – Giovanni Scoto vede i momenti di questo ritorno nella successione di *lex, gratia, veritas*:

Tria itaque proponit: legem, gratiam, veritatem; tres ierarchias insinuans, unam quidem in Veteri Testamento, in obscurissimis aenigmatibus traditam; secundam, quam et mediam dicimus, in Novo Testamento, in quo abundantia gratiae, et eorum, quae mystyce in lege et dicta et facta sunt, apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, iam in hac vita inchoantem, et in altera vita perficiendam, in qua purae veritatis contemplatio in his qui deificantur, absque ulla caligine donabitur. Prima itaque ierarchia legis nomine, secunda gratiae, tertia veritatis appellatione insinuatur³.

E se scarsissime sono le note ecclesiologiche in Giovanni Scoto, intravediamo tuttavia, da un rapido accenno, come egli facesse coincidere la via del ritorno con la storia stessa della Chiesa⁴.

Il *reditus* – inteso platonicamente come superamento della molteplicità spazio-temporale e ritorno all'unità – si congiunge, nella prospettiva storica aperta dalla rivelazione, all'attesa escatologica e questa, con la sua tensione, orienta tutta la storia dell'uomo e del mondo dal momento in cui il peccato di Adamo ha segnato il passaggio dall'eterno al temporale, dall'immutabile al caduco;

¹ H. DE LUBAC, *Catholicisme - Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1952⁵, pp. 172.

² Cfr. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 173: « Sant'Agostino ispirandosi a San Paolo sviluppa le risorse di una profonda psicologia per descrivere i quattro stadi, i quattro momenti essenziali della coscienza e insieme i quattro stadi successivi dell'umanità: natura, lex, gratia, patria; divenire spirituale e sviluppo temporale si simbolizzano così l'un l'altro. L'ontogenesi mistica riproduce la filogenesi ».

³ *Comm. in Evang. sec. Joannem*, I, P. L. 122, 300; cfr. col. 308-309.

⁴ Cfr. *Super ierarchiam coel.*, I, 3; P. L. 122, 137.



e come il peccato ha impegnato, nel primo uomo, tutta la natura umana e il macrocosmo che in essa si rispecchia e si riassume, così l'attesa escatologica non si prospetta come ritorno degli individui all'uno, « fuga del solo verso il solo », ma come ritorno della natura umana (universale reale) nel divino pleroma.

Indubbiamente quanto più la speculazione teologica erigeniana si solleva verso il « vertex montis theologiae » al di là della « lettera », tanto più l'escatologia tende a risolversi nell'intemporale ritorno neoplatonico, attraverso la spiritualizzazione di tutti i dati scritturali; non solo non v'è posto nel pensiero di Scoto per un'interpretazione letterale dell'*Apocalissi*, ma anche l'inferno, come luogo di eterne pene sensibili, non ha alcuna possibilità di giustificazione ed è esplicitamente negato e la pena resta « in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus »¹.

La prospettiva neoplatonica dell'universale ritorno degli esseri in Dio riproponeva infatti il problema – che fu già di Origene – della perpetua esistenza del male e dell'inferno come luogo di eterna dannazione. È chiaro che identificando bene ed essere, posto che Dio crea nell'atto stesso in cui pensa e conosce, il male non può avere alcuna positiva esistenza né nella scienza di Dio né fuori e contrapposto a Lui²; il male si configura piuttosto come allontanamento dal bene, caduta verso l'irrazionale, dimenticanza del fine cui ciascuno è chiamato³. Inoltre, lo abbiamo visto, al di là di questo motivo – che si può ritrovare diversamente accentuato, anche oltre la Patristica

¹ *De div. nat.*, V, 29; P. L. 122, 936.

² *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 925-926; II, 28; P. L. 122, 596,

³ *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 919.

greca, nella tradizione teologica legata al pensiero agostiniano – sta un altro motivo più schiettamente platonico: tutto ciò che ha una positiva esistenza partecipa di un'essenza eterna, quindi anche la malvagità dovrebbe avere il suo fondamento nel male come essenza eterna; ma tutto ciò che è eterno è in Dio¹ sicché nulla può opporsi a Lui come eterno e contrario:

si enim divina bonitas.... aeterna et infinita est, contrarium eius necessario non erit aeternum et infinitum: alioquin non erit contrarium, nec ex diversa parte oppositum².

Dio ed eternità si identificano; il male concepito platonicamente come il caduco e il temporale non può aspirare ad alcuna eternità.

Ma la dottrina dell'universale ritorno del molteplice nell'uno, dell'uomo a Dio non è semplice conseguenza «logica» di un postulato metafisico: essa è strettamente connessa con la dottrina dell'incarnazione che costituisce il fulcro del pensiero eriugeniano. L'incarnazione – come mediazione tra divino e umano, tra eternità e tempo, tra mondo intelligibile e mondo sensibile – imprime al ritmo delle «nature» un orientamento unico, irripetibile, e salda definitivamente – nel momento centrale in cui il *descensus* si converte in *reditus* – metafisica platonica e storia sacra.

Tutta l'escatologia eriugeniana trova il suo fondamento in tale divina mediazione non solo in quanto ha reso possibile il ritorno dell'uomo a Dio – che è il senso dell'incarnazione in ogni teologia cristiana – ma in quanto pone la *deificatio* quale mèta che trascende i destini individuali

¹ *De div. nat.*, V, 30; P. L. 122, 939.

² *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 918; V, 28; P. L. 934, 935.



dopo la morte e ad essi antepone tutta l'umanità e il mondo solidale con essa: il Verbo, incarnandosi con la natura del singolo storico uomo, ha assunto la natura umana, universale reale che in sé comprende tutti gli uomini. Come tutta la natura è corrotta dal peccato del primo Adamo, tutta partecipa della redenzione del secondo Adamo; tutti gli uomini sono salvati nella loro unica « natura » e con questa tutto il mondo che dell'uomo condivide le sorti.

Così la « natura umana » da « universale » metastorico diviene termine della storia della salvezza e la dottrina neoplatonica della *θέωσις* viene profondamente mutata proprio da questa dimensione « cosmica » della redenzione che supera il problema dei destini individuali in una prospettiva di universale salvezza: è la portata « sociale » del messaggio evangelico ¹. Origene aveva sostenuto – con dottrina assai discussa e certo ambigua – che Cristo stesso non avrebbe goduto della piena felicità celeste finché tutti gli uomini e tutto il mondo non fossero ritornati al Padre, finché cioè non si fosse realizzato nuovamente quel pleroma di esseri che, lacerato dal peccato d'origine, poteva essere restaurato e ricomposto nella sua unità solo grazie all'incarnazione del *logos*, ². È un tema che, con accentuazioni diverse, attraversa la spiritualità medievale anteponendo l'ultimo giudizio e la finale beatitudine della chiesa trionfante al giudizio e al destino del singolo dopo la morte. Non diversamente Scotto ritiene impossibile che la « natura umana » salvata dal Cristo sia in parte restaurata nel divino pleroma, in parte esclusa da esso: la sal-

¹ Cfr. DE LUBAC, *Catholicisme* cit., pp. 92 sgg.

² Cfr. ORIGENE, *In Lev.*, hom. 7, n. 2, ed. Baehrens, Leipzig, 1921, pp. 377-379; cfr. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 97.

vezza della natura ha una priorità sulla salvezza dei singoli. Dottrina platonica nella sua giustificazione metafisica, ma direttamente connessa alla dottrina del « corpo mistico » di Cristo: il *reditus* – concepito ormai come progressiva realizzazione del « Cristo totale » e dell' « umanità totale »¹ – si identifica con la storia della salvezza.

È facile intendere che questa storia – in cui tensione escatologica e desiderio di deificazione si identificano – non è l'agostiniana *dispensatio temporalis divinae providentiae*, quanto piuttosto la sua trama intelligibile costituita da eventi metafisici: difficile equilibrio tra neoplatonismo e cristianesimo ove l'intelligenza spirituale coglie il senso della storia solo a patto di transvalutare la lettera assorbendola nello « spirito », ove la *theoria* – percorrendo a ritroso il ritmo della processione gerarchica e risalendo la catena degli esseri – trova nella contemplazione dell'eterno il significato del temporale e della storia.

¹ Cfr. H. VON BALTHASAR, *Présence et pensée - Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, p. 59.

