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/

Mediazione e incarnazione
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

II

MEDIAZIONE E INCARNAZIONE

La dottrina eriugeniana del Verbo raccoglie tutti i motivi della tradizione platonica o, più precisamente, neoplatonica cristiana, quale filtrava attraverso gli scritti dei Padri greci noti all'Eriugena: ed egli ne ha tratti coerenti e consequenziali sviluppi, riconquistando, anche al di là dei suoi autori, l'insegnamento plotiniano sulla derivazione del *nous* dall'Uno, salvo affermare, conformemente al dogma trinitario cattolico, l'uguaglianza e la coessenzialità del Figlio al Padre.

Atto eterno del pensiero divino, il Verbo racchiude in sé tutta la realtà: non è solo il «modello» secondo cui è creato il mondo, è l'*universitas* stessa nell'unico suo vero essere, che è, platonicamente, l'essere ideale. Come tale la posizione (*conditio*) della realtà è necessaria [1], coeterna e coessenziale a Dio stesso [2] e fa uno con la generazione

[1] Di una necessità che è – come per Plotino – identica alla libertà: siamo infatti al di là della necessità e della contingenza, sul piano dell'assoluta spontaneità, « invenzione radicale e gratuita » come scrive J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, p. 72; cfr. p. 76.

[2] *De div. nat.*, I, 72; P. L. 122, 517-518; III, 8; P. L. 122, 639-640; cfr. sopra, pp. 6 sgg.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

del Verbo « simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio »[1]. In questo suo essere unità-molteplicità, come il *nous* di Plotino[2], si afferma la mediazione del Verbo che nella semplicità dell'atto racchiude la molteplicità del pensato.

Ma oltre al molteplice « ideale » risolto nell'unità del pensiero divino, v'è il molteplice empirico, spazio-temporale, umbratile e « transitoria immagine »[3] del mondo ideale, regno della dispersione (allontanamento dall'Uno) e del peccato, conseguenza della colpa del primo uomo e termine ultimo del *descensus*. Si opera a questo punto nel pensiero dell'Eriugena, come nei suoi autori, una frattura con il platonismo che pur regge tutto il sistema: se infatti nell'ideale neoplatonico quel che conta è il « ritorno » dell'individuo all'Uno attraverso la solitaria « fuga » dalle condizioni della dispersione empirica, nella prospettiva dell'Eriugena non si tratta di salvare solo l'uomo ma, con lui, tutto il mondo che gli è solidale e ne condivide le sorti; e per operare questo grande ritorno del mondo a Dio non è più sufficiente l'iniziativa individuale: è necessario che il « mediatore » stesso, il Verbo, raccolga in sé tutta la realtà decaduta e la riconduca nel suo essere ideale. Si avrà così una nuova mediazione, non più solo metafisica, ma storica, calata cioè nello spazio e nel tempo, e inserita non in una ciclicità intemporale ma in una prospettiva unica, irripetibile: la prospettiva della « storia sacra », tesa tra il peccato di Adamo e la finale liberazione

[1] *De div. nat.*, III, 9; P. L. 122, 642.

[2] Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 7, 14: « *καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι αὐτὸς ἓν πολλά, οὐχ ὡς οἶκος εἷς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ* » (ediz. Bréhier, vol. VI, 2; Paris, 1938, p. 86); V, 3, 15; VI, 5, 6.

[3] *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 914.

dal male, con il suo punto centrale e culminante nell'incarnazione. Questa, che è la nuova mediazione sconosciuta al pensiero neoplatonico, si inserisce al centro della dialettica eriugeniana, là dove cessa il *descensus* e la realtà è richiamata sulla via del ritorno.

Siamo qui di fronte ad una delle più complesse esperienze del platonismo cristiano: è l'incontro di una mentalità metafisica, di una visione « intemporale » del mondo e dell'uomo, con una concezione « realistica », una prospettiva « storica »; il platonismo risolveva la realtà in una dialettica ideale che scandiva, fuori del tempo, il rapporto tra l'uno e il molteplice connettendo i due termini in una circolarità metastorica; con il cristianesimo i rapporti tra Dio persona e uomo sua creatura si scandivano nel tempo, secondo la direzione irreversibile della storia sacra.

In questa contrapposizione tra « idealismo greco » e « realismo cristiano » – per indulgere a una schematizzazione cara al Laberthonnière [1] – l'incontro tra le due diverse esperienze era pieno di « tentazioni » per l'incipiente speculazione cristiana, soprattutto se al pensiero greco si volevano attingere le « categorie » per intendere la storia sacra, iscrivendola in un'intemporale prospettiva metafisica: nasceva di qui non solo il docetismo – fenomeno tipico in cui la « gnosi » trionfa sulla « fede » – ma anche quell'orientamento di alcune teologie ortodosse, in cui, pur non andando perduta la storicità della rivelazione, si tendeva a vedere nella storia sacra i momenti di un più grande dramma metafisico: leggendo ad esempio le opere di Origene, di Gregorio di Nissa, di Massimo il Confessore (per non dire dello pseudo-Dionigi nella cui opera la «storia»

[1] È il tema di un suo libro famoso: *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grecque*, Paris 1904.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

è completamente estranea [1]) noi ci accorgiamo, come a proposito di Massimo ha scritto Hans von Balthasar, che anche i tre fondamentali pilastri della storia del mondo (peccato originale, incarnazione, ritorno a Dio) « sono considerati meno come una storia temporale che come *stati* essenziali dell'essere storico dell'uomo e del mondo, misteriosamente presenti nel divenire e leggibili in esso » [2].

Anche il pensiero dell'Eriugena si articola in questa prospettiva e può essere interessante ricordarne il momento centrale, costituito dall'incarnazione: fatto storico, cioè inserita nel tempo e nello spazio, essa si pone come mediazione all'interno del processo neoplatonico per cui il molteplice torna all'unità divina; è il punto in cui la storia sacra si salda con l'intemporale processo metafisico in un difficile equilibrio che lo studioso deve analizzare, senza spezzarlo a favore di una delle due opposte prospettive.

Sul piano storico, come su quello metafisico, l'incarnazione ha il suo precedente necessario nel peccato del primo uomo. Il mondo sarebbe rimasto nella sua pura realtà ideale – che, platonicamente, è l'unica vera realtà – se il peccato non avesse lacerato l'ordine divino e non avesse aperto il processo di « caduta » nello spazio e nel tempo: vi è un motivo « gnostico » in questa concezione; tuttavia,

[1] Con questo non si vuol dire che sia legittima l'interpretazione che F. C. Baur, hegelianamente, dava della dottrina dionisiana dell'incarnazione come « fatto della coscienza »: lo ha notato opportunamente R. Roques pur sottolineando che lo Pseudo-Dionigi ha « complètement négligé l'élément humain de l'Incarnation » (*L'univers Dionysien - Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, p. 318; e si leggano qui, pp. 315 sgg., 322-323, le acute considerazioni sulla dottrina dell'incarnazione come mediazione, e i suoi rapporti con il neoplatonismo).

[2] Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique - Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p. 128; cfr. più avanti, cap. III.

mentre nelle dottrine gnostiche era lo stesso eone peccatore – o comunque un dio inferiore – che formava il mondo sensibile, nell'Eriugena, che intende restar fedele all'insegnamento del *Genesi*, è Dio stesso, che, proprio « in previsione » del peccato, crea il mondo sensibile:

Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum et interitum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptilibus ad caduca, de summis ad ima, de spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosamque corruptibilemque secundum corpus generationem, suum miserabilem interitum tali poena admonitus cognosceret, et ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quas transgressus fuerat, implendo redire postularet [1],

Indice e conseguenza della « caduta » è il rivestimento dell'uomo con un corpo materiale, sorta di « seconda generazione », per cui nuove proprietà sono aggiunte (*superadditae*) alla originaria natura [2]:

Illud corpus, quod in costitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut

[1] *De div. nat.*, II, 12; P. L. 122, 540; cfr. IV, 12; P. L. 122, 799. È dottrina che l'Eriugena attinge a Gregorio di Nissa (cfr. *De hominis opificio*, 16; P. G. 44, 185) e a Massimo il Confessore (*Ambigua*; P. G. 91, 1104): affermando che Dio crea la « natura decaduta » e il mondo corruttibile « in previsione » del peccato, l'Eriugena – come già Gregorio – si distacca da Origene per il quale vi è effettivamente uno stato felice dell'anima prima della sua incarnazione, conseguenza del peccato.

[2] *Superadditus*: nella terminologia eriugeniana, che ricalca quella di Gregorio di Nissa, indica il corpo materiale (con la divisione dei

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus. Non enim facile concesserim corruptibile corpus fuisse et materiale, priusquam causa corruptionis et materialitatis, hoc est, peccatum fieret.... Videsne igitur, quam subtiliter primae conditionis proprietatem ab his, quae superaddita sunt, descernit? Quodcumque enim in humanis corporibus immutabile intelligitur, primae conditionis proprium est; quicquid vero in eis mutabile ac varium percipitur, illud est superadiectum, extraque naturam substitutum [1].

sessi, le passioni, ecc.) che si « aggiunge » all'uomo e alla sua « natura » (immagine di Dio) in conseguenza del peccato, come un abito che la copre e l'offusca (così viene interpretato il racconto genesiaco dell'abito di fogliame e di pelli di cui si ricoprono Adamo ed Eva dopo il peccato: cfr. *De div. nat.*, II, 26; P. L. 122, 583-584; IV, 12-13; P. L. 122, 800-803; GREGORIO DI NISSA, *De hom. op.*, 16-18, P. G. 44, 185 sgg.; MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, P. G. 91, 1353-1356): il peccato originale « aggiunge » qualcosa che viene a nascondere l'immagine di Dio (vera « natura » dell'uomo), onde il processo di liberazione è inteso come uno « spogliarsi » del corpo materiale, *superadditum* o *superadiectum*. Nella teologia latina, soprattutto nella scolastica, *superadditus* sarà invece usato ad indicare i doni che Dio avrebbe « aggiunto » allo stato naturale dell'uomo-Adamo per prepararlo al fine soprannaturale (anch'esso « aggiunto ») e che avrebbe perduto con il peccato; così la liberazione dal peccato si configura come recupero di quell'abito di doni *superadditus*, per sé estraneo alla « natura ». Siamo di fronte a due opposte prospettive teologiche, con due diverse concezioni della natura e dalla sopranatura: cfr. in partic. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, 1946; e per Gregorio di Nissa, J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 52 sgg. (in partic. 63-65); per Massimo, H. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique* cit., pp. 100-101.

[1] *De div. nat.*, IV, 12; P. L. 122, 800-801; cfr. *ivi*, IV, 16, col. 817-818; IV, 18, col. 833; IV, 19, col. 833-834; IV, 20, col. 838, ecc. Tutta la teoria della « doppia creazione » dell'uomo (prima – ma di una priorità ideale non temporale – l'umanità, l' « universale uomo » come totalità concreta, universale platonico-stoico che è uno stato puramente ideale; poi l'uomo rivestito « della natura corruttibile »), è presa da Gregorio di Nissa (*De hominis opificio*, 16; P. G. 44, 181, 185) che aveva ritrovato lo stesso motivo in Filone (vedi p. 39 nota 2; 40 nota 1; 41 nota 2. Per la dottrina di Gregorio, e

Insieme al « corpo materiale » hanno origine tutte le condizioni spazio-temporali; la cacciata dal Paradiso, conseguenza del peccato, è interpretata dall'Eriugena come la caduta dalla realtà intelligibile, spirituale, nel mondo sensibile, creato in conseguenza di quel peccato:

> Et si [scil. homo] non peccaret, non esset in eo divisio sexuum, sed solummodo homo esset; non separetur in eo orbis terrarum a paradiso, sed omnis terrena natura in eo esset paradisus, hoc est, spiritualis terra atque conversatio, coelum et terra in eo non segregarentur, totus enim coelestis esset et nil terrenum, nil grave, nil corporeum in eo appareret, sensibilis natura ab intelligibili in eo non discreparet, totus enim esset intellectus [1].

La colpa originaria è una radicale scissione che si ripercuote in tutto l'universo (« principium malorum omnium est multitudo » scriveva, platonicamente, Origene [2]): l'uomo, che riassume in sé ogni creatura, si rende responsabile della caduta di tutte e la realtà empirica, legata al pec-

le sue fonti, cfr. oltre al CHERNISS, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930, S. GONZÁLEZ, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nissa*, in « Gregorianum », XX (1939), pp. 189-206, e le acute considerazioni su questo aspetto del pensiero del Nisseno in due dei suoi più fini studiosi: HANS VON BALTHASAR, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, in partic. pp. 23 sgg., 52-53 in nota; J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, pp. 56 sgg.; G. B. LADNER, *The philosophical anthropology of St. Gregory of Nyssa*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XII, Cambridge Mass., 1958, pp. 59-94.

[1] *De div. nat.*, II, 9; P. L. 122, 536.

[2] *In Ezechielem*, hom. 9, 1; ed. W. A. Baehrens, Leipzig, 1925, p. 406.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

cato nella sua origine, condivide la sua sorte [1]: « peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi, hoc est humanae naturae » [2]; e se il principio della molteplicità sensibile sta nel peccato, l'opera della redenzione interesserà tutta la natura creata: la liberazione dal male, che si realizza nel mistero del Verbo incarnato, comporta quindi il superamento di ogni condizione empirica e apre al molteplice il ritorno all'uno. Sullo sfondo platonico, che vede nella realtà spazio-temporale il regno della dispersione e del male, si inserisce la prospettiva « cosmica » dell'incarnazione.

Il pensatore cristiano trovava già questa prospettiva nell'epistolario paolino; l'Apostolo aveva sentito il legame dell'universo ai destini dell'uomo e aveva dato all'incarnazione e alla redenzione un significato cosmico: tutto il mondo, soggetto alla « vanità » e alla « corruzione » per il peccato di Adamo, attende gemendo la liberazione dal male e « tutta la creazione sarà liberata dalla servitù

[1] Viene così superata l'ambiguità che si avverte nelle *Enneadi*, ove il sensibile è visto a volte come conseguenza, a volte come causa della « caduta », e si applica bene all'Eriugena quel che scrive un acuto studioso di Plotino per conciliare i due diversi punti di vista: « le *sensible* est en un sens *constitué par la chute*. En un autre sens, *il sert à l'accomplir* » (J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 29).

[2] *Comm. in Evang. sec. Joannem*, I, P. L. 122, 310. Sulle incidenze « collettive » del peccato di Adamo nella religiosità ebraica e protocristiana, cfr. L. LIGIER, *Peché d'Adam et peché du monde - Bible, Kippur, Eucharistie*, 2 voll., Paris, 1960-1961. Per la posizione dell'Eriugena rispetto alla tradizione agostiniana, è utile ricordare che Agostino aveva rigettato – soprattutto in polemica con il manicheismo – la solidarietà del cosmo con l'uomo nel peccato, anche se l'universo parteciperà alla *mirabilis mutatio* finale divenendo esso pure eterno; in questo senso interpretava anche l'*Ep. ad Romanos*, 8, 19 sgg.: cfr. TH. E. CLARKE, *St. Augustine and the cosmic redemption*, in « Theological studies », XIX (1958), pp. 133-164.

della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio »[1]. « Primogenito di tutta la creazione »[2], Cristo, facendosi uomo e immolandosi sulla croce, « riunisce e riassume » tutti gli esseri – terrestri e celesti[3] – e li riconcilia al Padre[4]: si attua così il « mistero » della redenzione che Dio ha concepito da tutta l'eternità[5].

L'accentuazione del significato cosmico dell'incarnazione e della redenzione si trova spesso nella primitiva letteratura cristiana[6] e si matura nella patristica greca appoggiandosi al motivo stoico-platonico della *simpatia* universale che rinsalda i legami tra i destini dell'uomo e quelli del mondo. È nota l'importanza che, in chiara polemica con lo « spiritualismo » e il « docetismo » gnostico, Ireneo dà alla teoria della salvezza cosmica, cioè alla partecipazione di tutto l'universo alla redenzione operata dal Verbo:

Unus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Iesus Dominus noster, veniens per universam dispositionem, et omnia in semetipsum recapitulans est in-

[1] Cfr. *Ep. ad Rom.*, 8, 19-22: « Poiché la creazione con brama intensa aspetta la manifestazione dei figliuoli di Dio; la creazione infatti è stata sottoposta alla vanità, non di sua propria volontà, ma a cagione di colui che ve l'ha sottoposta, non senza speranza però che tutta la creazione sarà liberata dalla servitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Noi sappiamo infatti che tutta la creazione, fino a quel giorno, sospira e soffre i dolori del parto ». Cfr. A. VIARD, *Expectatio creaturae* (*Rom.* VIII, 19-22), in « Revue biblique », LIX (1952), pp. 337-354.

[2] *Col.*, 1, 15.

[3] *Eph.*, 1, 10; 4, 10.

[4] *Col.*, 1, 20.

[5] *Eph.*, 1, 3-14.

[6] Cfr. E. SCHARL, *Recapitulatio mundi, Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Freiburg im Br., 1941, pp. 110 sgg.; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, pp. 417 sgg.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

visibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans: uti sicut in supercoelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei; sic et in visibilibus, et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens, et apponens semetipsum caput Ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore [1].

Tra i Padri greci che hanno sviluppato questo stesso motivo [2] basterà ricordare Gregorio di Nissa e Massimo il

[1] IRENEO, *Adversus haereses*, III, 17, 6; ed. W. W. Harvey, Cantabrigiae, 1857, vol. II, pp. 87-88; cfr. *ivi*, V, 18, 2; ed. cit., vol. II, pp. 374-375: « *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratia et veritate* [*Joh.*, 1, 14]. Manifeste ostendens audire volentibus, id est, aures habentibus, quoniam unus Deus Pater super omnes, et unum Verbum Dei quod per omnes, per quem omnia facta sunt; et quoniam hic mundus proprius ipsius. et per ipsum factus est voluntate Patris, et non per angelos; neque per apostasiam et defectionem et ignorantiam; neque per virtutem aliquam Prunici quam et matrem appellant quidam; neque per alium quendam mundi factorem ignorantem Patrem. Mundi enim factor vere Verbum Dei est: hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens, et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia; et propter hoc in sua invisibiliter venit, et caro factum est, et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapituletur »; cfr. ancora III, 19, 1; ed. cit., vol. II, p. 95; III, 30-31, pp. 120-121; IV, 62, p. 293; *Esposizione della predicazione apostolica*, cap. 6, 30, 34, trad. it. U. Faldati, Roma, 1923, p. 58, 86, 90-91 (cfr. *Patrologia Orientalis*, vol. XII, p. 664, 683, 685-686). Sulla dottrina della *recapitulatio* in Ireneo, cfr. A. D'ALÈS, *La doctrine de la récapitulation de Saint Irénée*, in « Recherches de science religieuse », VI (1916), pp. 185-211; SCHARL, *op. cit.*, pp. 68 sgg.; SPANNEUT, pp. 418 sgg. Sulla croce come simbolo della ricapitolazione di tutte le cose nel Verbo, cfr. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme - Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. I, Tournai, 1958, pp. 303-315.

[2] Origene accenna più volte al valore universale del sacrificio di Cristo al quale sono interessati, con l'uomo, tutti gli esseri ra-

Confessore per l'influenza che – direttamente e indirettamente – hanno esercitato su Giovanni Scoto. Dal primo egli ha attinto, come s'è accennato, il motivo della doppia creazione dell'uomo e della solidarietà della creazione con il peccato di Adamo: questa dottrina era il necessario presupposto per una visione cosmica dell'opera della salvezza, simboleggiata nella croce, « legame (*σύνδεσμος*) dell'universo » che « penetra tutte le cose »[1]. Ma è a Massimo che l'Eriugena deve la sua dottrina dell'incarnazione come universale mediazione del Verbo e come momento iniziale del ritorno all'uno. In Massimo infatti la figura del Redentore costituisce il centro di tutto il sistema: con lui un problema squisitamente teologico si allarga « au point d'en faire l'assise de toute une conception originale du monde »[2]. Hans von Balthasar ha messo in rilievo con grande finezza il significato dell'incarnazione che – intesa come sintesi di due nature ciascuna delle quali resta se stessa, « senza mescolanza » (pregnante sviluppo del

zionali « *οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν* » (*In Joann.*, I, 35; ed. E. Preuschen, Leipzig, 1903, p. 45); « non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Jesus » (*In Leviticum*, hom. I, 3, ed. W. A. Baehrens, Leipzig, 1920, p. 285), cfr. *In Lucam*, hom. 10; ed. M. Rauer, Leipzig, 1930, p. 71. Il motivo del significato universale della redenzione, si trova sviluppato nei Padri latini più legati alla Patristica greca: per es. in Ambrogio, largamente citato nel *De div. nat.* a conferma della tradizione teologica greca cui l'Eriugena si riallacciava.

[1] Gregorio di Nissa, *In Christi resurr.*, oratio 1; P. G. 46, 624; cfr. Daniélou, *op. cit.*, pp. 314-315; Hans von Balthasar, *Présence et pensée* cit., pp. 103, 109 sgg. Sul rapporto tra la dottrina « realistica » dell'unità della natura umana in Gregorio di Nissa e la sua dottrina dell'incarnazione, cfr. anche L. Malevez, *L'Eglise dans le Christ - Etude de théologie historique et théorique*, in « Recherches de science religieuse », XXV (1935), in partic. pp. 260-280.

[2] Hans von Balthasar, *Liturgie cosmique* cit., p. 151.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

termine *ἀσυγχύτως* usato dal Concilio di Calcedonia per indicare l'unità « senza mescolanza » di due nature in Cristo) – segna il momento centrale del grande dramma cosmico e l'inizio della « deificazione » dell'uomo e del mondo. Incarnazione come mediazione [1]: attuando il « mistero » preordinato *ab aeterno* dalla provvidenza, essa compie la sintesi di infinito e finito, di illimitato e limitato, di creatore e creatura; « nella pienezza dei tempi questa sintesi fu visibile in Cristo portando a compimento i disegni di Dio » [2].

Il significato cosmico dell'incarnazione si definisce così con estrema chiarezza, e in questa prospettiva sono interpretati alcuni versetti neotestamentari che torneranno, con analoga interpretazione, nell'opera di Giovanni Scoto: « in Cristo non est masculus neque femina » (*Gal.*, 3, 28), in lui infatti, commenta Massimo, è superata, nello splendore del corpo risorto, la distinzione dei sessi, conseguenza del peccato; « hodie mecum eris in Paradiso » (*Luca*, 23, 43), con la resurrezione di Cristo infatti inizia il ritorno al « paradiso », al primo felice stato di tutto il mondo raccolto nella sua pura realtà spirituale; e l'ascesa in cielo di Cristo viene ad indicare l'unione di cielo e terra, di spirito e materia, la « ricapitolazione » di tutte le creature [3]. Nella sua persona, Cristo risorto presenta al Padre tutto l'universo, riunendo le parti in unità [4]: « unendo la natura creata alla natura increata.... e mostrando che, con la grazia, le due sono ormai una sola e identica cosa; il mondo tutto si unisce interamente a Dio e, divenendo

1 MASSIMO, *Ambigua*, P. G. 91, 1056-1057.
2 MASSIMO, *Quaestiones ad Thalassium*, 60; P. G. 90, 612; cfr. *Expositio or. dom.*, P. G. 90, 877.
3 MASSIMO, *Ambigua*, P. G. 91, 1309; cfr. 1305-1308.
4 *Ibid.*, 1312.

tutto ciò che Dio è, eccetto l'identità di natura, riceve in suo luogo il Dio tutto » [1].

In tale prospettiva, la *θέωσις* neoplatonica offre il motivo centrale: essa però non è più individuale iniziativa, fuga da solo a solo, ma iniziativa di Dio che a sé richiama, con l'uomo, tutta la realtà molteplice,

Giovanni Scoto articola la sua dottrina del peccato e della redenzione attingendo largamente al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa e agli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Abbiamo accennato alla stretta solidarietà tra peccato di Adamo e creazione del mondo fisico, conseguenza del peccato e insieme mezzo di liberazione, ma è opportuno ancora ricordare che tale solidarietà trova una sua fondazione anzitutto nel rapporto microcosmo-macrocosmo, inteso non come dato naturalistico (corrispondenza, nella costituzione elementare, dell'uomo e del mondo fisico), ma come posizione « centrale » dell'uomo in conseguenza del posto privilegiato che occupa nel piano divino della creazione per esser fatto « ad immagine » di Dio:

> Cur autem in ipso [scil. homine] omnem creaturam voluit creare, si a me quaeris, respondeo quia ad imaginem et similitudinem suam voluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago eius superaret omnia creationis dignitate et gratia [2].

[1] *Ibid.*, 1308; cfr. Hans von Balthasar, *op. cit.*, tutto il cap. *La synthèse christologique*, pp. 150 sgg.; in partic. pp. 203-207.

[2] *De div. nat.*, IV, 7; P. L. 122, 764; cfr. la vigorosa polemica contro la concezione naturalistica dell'uomo « microcosmo », cui si contrappone una nuova « dignitas hominis », quella che gli deriva dall'esser immagine di Dio, in Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, 16; P. G. 44, 177-180. È qui che Gregorio si stacca dal concetto posidoniano su cui ha sviluppato la sua dottrina del mondo (simpatia cosmica, ordine provvidenziale, ecc.) e dell'uomo: cfr.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

L'uomo possiede la sua posizione « centrale » mediatrice già nell'universo ideale, meta-fisico eriugeniano: ne è la *medietas*, la *conclusio* in quanto « omnium officina » secondo l'espressione di Massimo, e in questo senso Scoto interpreta il racconto genesiaco: sicché se la creazione dell'uomo è narrata in fine, ciò è per significare che in lui tutto si riassume [1], e non vuole affatto indicare che l'uomo sia ultimo nell'ordine del creato; anzi «nulla creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit, non loco, non tempore, non dignitate, non origine, non aeternitate et simpliciter nullo processionis modo » [2]. Siamo evidentemente nell'àmbito della creazione concepita come eterna posizione del mondo ideale, metafisico, delle « cause primordiali » [3].

per le fonti del *De hominis opificio*, l'intr. di J. LAPLACE alla sua trad. francese dell'opera (Paris-Lyon, 1944, pp. 19 sgg.); per i rapporti con Posidonio, cfr. in partic. K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese*, Leipzig, 1914, pp. 112-281; E. VON IVANKA, *Die Quelle von Ciceros De natura deorum II, 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)*, in « Egyetemes Philologiai Közlöny », LIX (1935), pp. 10-21; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen, 1948, pp. 431 sgg.

[1] *De div. nat.*, IV, 10; P. L. 122, 782-783: « Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligetur quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Omnis enim numerus maior minorem intra se numerum concludit. Nam si hominis conditio primitus in narrationem conditarum rerum sive visibilium sive invisibilium aperte indicaretur, cetera omnia, quorum conditio narrationis ordine creationem ipsius sequeretur, extra naturam eius subsistere non immerito viderentur. Iam vero quoniam in fine omnium divinarum operum introducitur, omnia divina opera in ipso subsistere et comprehendi manifestantur »; cfr. GREGORIO, *De hominis opificio*, 2; P. G. 44, 132-133, e già FILONE, *De opificio mundi*, 25; ed. Cohn, pp. 25-27.

[2] *De div. nat.*, IV, 9; P. L. 122, 779.

[3] *De div. nat.*, II, 9; P. L. 122, 536: « inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus velut diversis extremitatibus

La solidarietà tra uomo e mondo si trova così ulteriormente affermata, e non più solo per il legame tra il peccato e la creazione della realtà fisica, ma per un legame ontologico stabilito dall'esser l'uomo immagine di Dio e, per questo, centro e medietà di tutto l'universo: la dottrina stoico-platonica della simpatia universale trova il suo fondamento nel primo capitolo del *Genesi*.

Con il peccato l'uomo ha perduto il dominio dell'universo [1] ma non la sua posizione « centrale » che gli deriva dalla sua stessa natura; anzi la sua posizione diviene determinante perché dalla scissione, in lui, di « cielo e terra », di sensibile e intelligibile, un'analoga scissione è causata nel mondo come necessaria cornice al nuovo modo di essere dell'uomo che, al suo stato « naturale » (ideale), vede aggiunto (*superadditum*) un nuovo stato terreno, espresso dalla « tunica » di carne; il « corpo » – con la distinzione dei sessi, conseguenza del peccato [2] – rappresenta l'ultimo momento della « discesa », la massima dispersione nel molteplice, il punto più lontano dall'uno:

> substantiarum divisio, quae a Deo sumpsit exordium, et gradatim descendens, in divisione hominis in masculum et feminam finem constituit [3].

compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum »; cfr. *Homil. in prolog. Evang. sec. Joannem*, P. L. 122, 294.

[1] *De div. nat.*, IV, 10; P. L. 122, 782.

[2] *De div. nat.*, II, 6; P. L. 122, 532: « Nam si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur, vel in primordialibus suis rationibus, in quibus *ad imaginem* Dei conditus est, immutabiliter permaneret »; *ibid.*, IV, 8; P. L. 122, 534: « homo melior est quam sexus; masculus siquidem et femina non sunt nomina naturae, sed partitionis eius per prevaricationem ». Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 16; P. G. 44, 185; cfr. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique* cit., pp. 52 sgg.

[3] *De div. nat.*, II, 6; P. L. 122, 532.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

Proprio per questo dall'uomo dovrà cominciare il superamento della « divisione delle sostanze », la negazione della radicale frattura avvenuta nell'universo con il peccato:

iterum – scrive l'Erigena proseguendo il luogo ora citato – earumdem substantiarum adunatio ab homine debuit inchoare, et per eosdem gradus usque ad ipsum Deum ascendere; in quo.... non est divisio, quoniam in eo omnia unum sunt [1].

La posizione « centrale » dell'uomo nella creazione appare così anch'essa « mediatrice » nel processo della moltiplicazione spazio-temporale, come nel reciproco processo di « unificazione ». Questo inizierà con la restaurazione dell'uomo nel suo stato « naturale »:

homo, quando revocabitur in pristinam naturae suae gratiam, quam praevaricando deseruit, omnem sensibilem inferiorem se creaturam in unitatem sibi recolliget, mirabili quadam divinae virtutis potentia, in restitutione hominis [2].

[1] *Loc. cit.*; cfr. II, 5; P. L. 122, 531-532: « Itaque quoniam clare vides divisionem naturalem omnium a Creatore et creatura inchoantem, et in homine, qui in summitate divinae operationis veluti in senaria quadam perfectione conditus est, desinentem; iam nunc substatiarum omnium adunatam collectionem ab homine inchoantem et per hominem ascendentem usque ad ipsum Deum, qui est totius divisionis principium totiusque adunationis finis, praedicti patris Maximi verba considerantes videamus »; cfr. *ivi*, V, 20; P. L. 122, 893.

[2] *De div. nat.*, II, 8; P. L. 122, 534; cfr. ivi, col. 533: « Et quoniam post adunationem hominis, hoc est, duplicis sexus in pristinam naturae unitatem, in qua neque masculus neque femina, sed simpliciter homo erat, confestim orbis terrarum adunatio ad Paradisum sequeretur.... »: lo sviluppo di questo motivo è legato a Massimo che l'Eriugena ampiamente cita.

Ma il ritorno allo stato naturale, questa *reversio* che, con l'uomo, riporta ad unità tutto il mondo sensibile nell'uomo mediato e risolto, non può trovare la sua « iniziativa » nell'uomo stesso, immerso com'è nel peccato e nella molteplicità: proprio qui è una delle fondamentali differenze tra « purificazione » plotiniana e « redenzione » cristiana; la prima trova il suo fondamento nello sforzo individuale che, attraverso la « fuga » dal mondo sensibile, conduce progressivamente all'*énosis*; la seconda – anche quando utilizza linguaggio e motivi neoplatonici – trova il suo fondamento in un nuovo rapporto tra l'uomo e Dio: la liberazione dell'uomo, il suo ritorno all'uno, è possibile per l'iniziativa di Dio persona che scende verso l'umanità [1]; e come nel processo creativo è momento essenziale la mediazione del Verbo, così nell'inverso processo di « ritorno » è necessaria una nuova mediazione, metafisica e storica insieme: l'incarnazione.

Cur Deus homo? Perché – domanda il Discepolo al Maestro nel *De divisione naturae* – il figlio di Dio si è fatto uomo? *Quare descendit?*

Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter

[1] J. Daniélou (*Platonisme et théologie mystique* cit., p. 227) ha sottolineato un luogo di Gregorio di Nissa in cui la fondamentale diversità tra esperienza plotiniana ed esperienza cristiana è messa in luce con rara efficacia: aveva scritto Plotino parlando della bruttezza che si è aggiunta all'anima come natura estranea « *καὶ ἔργον αὐτῷ εἴπερ ἔσται πάλιν καλὸς, ἀπονιψαμένῳ καὶ καθηραμένῳ ὅπερ ἦν εἶναι* » (*Enn.*, I, 6, 5; ed. Bréhier, Paris, 1924, vol. I, p. 101); Gregorio, in un luogo del *De virginitate* ove risente di tutto il contesto plotiniano del *περὶ τοῦ καλοῦ* (*Enn.*, I, 6) contrapporrà all'*ἔργον* dell'uomo l'opera della grazia: « la simiglianza a Dio non è opera (*ἔργον*) nostra, né conquista di forza umana, ma è della

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae, salvarentur [1].

Il problema metafisico del *reditus* è lo stesso problema della salvezza; non vi è « ritorno » senza liberazione dalla molteplicità spazio-temporale, conseguenza e « segno » del peccato; « storica » quindi dovrà essere la mediazione del Verbo, perché deve costituire come una presa di possesso della realtà spazio-temporale, rappresentata e « conclusa » nell'uomo. Il nesso ontologico tra microcosmo e macrocosmo diviene presupposto essenziale della dottrina dell'incarnazione: solo in quanto nell'uomo si compendia *realmente* tutto l'universo creato, l'incarnazione assume un significato che trascende l'uomo e investe tutta la realtà, e la redenzione diviene universale mediazione tra infinito e finito.

Ancora una volta, per intendere il significato dell'incarnazione, dobbiamo ricordare una particolare dottrina relativa al peccato originale. L'Eriugena, come già Gregorio di Nissa, aveva trovato una risposta al difficile problema della trasmissione del peccato di Adamo nel realismo platonico-stoico: l'umanità è un universale che sussiste interamente senza partizioni in ogni uomo, realtà unica e molteplice (« est igitur humanitas simplex quaedam et in rationibus suis in infinitum multiplex creatura »), tutta in tutti:

quemadmodum divina bonitas in omnibus participantibus se tota est.... ita humanitas in omnes homines diffunditur,

liberalità di Dio che ha dato in grazia alla nostra natura, fin dalla prima creazione, la simiglianza a lui » (*De virginitate*, P. G. 46, 372).

[1] *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 912.

et tota in omnibus est, et tota in singulis, sive boni sive mali [1].

La colpa di Adamo ha corrotto la natura umana di cui gli uomini sono tutti ugualmente partecipi, perché Adamo non è solo il « singolo » individuo « storico », ma la stessa natura umana « prima » della sua moltiplicazione nei singoli secondo le condizioni spazio-temporali:

Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundo procederent. Nam quod Apostolus ait « sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur » [*I Cor.*, 15, 22], non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accepimus. Ille siquidem singularis Adam non nesceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum [2].

[1] *De div. nat.*, V, 31; P. L. 122, 942; cfr. *ivi*, V, 26; P. L. 122, 922: « Si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitatem dividendi vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si una et individua Divinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt »; precede il testo cit. alle pp. 54-55; seguono due significative citazioni, una da ORIGENE (*In Ep. ad Romanos*, III, P. G. 14, 925-926) e una da GREGORIO dal cap. 16 del *De hominis opificio* (P. G. 44, 185; cfr. FILONE, *Leg. all.*, II, 4; ed. Cohn, p. 93, FILONIS *Opera*, vol. I, Berolini, 1896; *De opif. mundi*, 46; ed. Cohn, pp. 46-47; PLOTINO, *Enn.*, VI, 5, 6; ed. Bréhier, vol. VI, 1, p. 204); e si tenga presente la bibliografia cit. a p. 32, n. 1.

[2] *Comm. in Evang. sec. Joannem*, I, P. L. 122, 310 (cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hom. op.*, 16, 22; P. G. 44, 185, 204: ove tuttavia Adamo è distinto dalla « natura umana universale » termine

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

Questa unità ontologica di tutti gli uomini sta a fondamento della dottrina dell'incarnazione: Cristo, facendosi uomo, individuo concreto, storico, si unisce alla natura umana decaduta:

Dei Verbum humanitatem accepit non partem eius, quae nulla est, sed universaliter totam accepit [1].

L'unità ontologica, oggettiva, della natura umana fonda la solidarietà degli uomini nel peccato e nella redenzione [2]. Ma poiché la natura umana – immagine di Dio proprio nel suo essere ideale – riassume l'universo, l'incarnazione riveste quel significato cosmico, espresso già nella dottrina paolina della « recapitulatio » o « instauratio » di tutte le cose in Cristo:

Non itaque quis parvipendat quod Dei Verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solummodo salvarit, sed firmissime credat, et purissime intelligat, quod per inhumanationem Filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est. Omnem vero creaturam, dico corpus et vitalem motum, et sensum, et super haec rationem et in-

della « prima creazione »); cfr. *De praedestinatione*, XVI, 3 (con interessante riferimento ad Agostino), XVIII, 8; P. L. 122, 419-420, 434; l'influenza agostiniana sulla dottrina del peccato originale nel *De praed.* e anche sul successivo sviluppo del pensiero dell'Eriugena, ha sottolineato J. Gross, *Ur- und Erbsünde in der « Physiologie » des Johannes Scotus Eriugena*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVI (1954-1955), pp. 254-271.

[1] *De div. nat.*, V. 27, P. L. 122, 923.

[2] Sull'importanza fondamentale di questa teoria dell'unità della natura umana nella formazione del dogma cattolico, soprattutto in relazione ai suoi aspetti « sociali », ha opportunamente insistito H. de Lubac, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1952[5], in partic. pp. 3-24.

tellectum. Extra quae putasne praeter Deum ullam naturam esse? Nullam [1].

Assumendo il corpo umano, il Verbo ha congiunto alla sua natura divina tutta l'umanità ed ha richiamato all'unità il molteplice spazio-temporale: disceso « solo », è tornato al Padre portando con sé tutti gli uomini [2]; il corpo di Cristo è « l'umanità totale »: l'incarnazione e la resurrezione realizzano la salvezza di tutti. Non vuol essere questa – si badi – un'interpretazione « simbolica », docetista, dell'incarnazione e della resurrezione, anzi siamo proprio sulla linea di quel realismo che già Ireneo faceva valere contro lo gnosticismo: il Verbo ha veramente as-

[1] *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 913; il testo così prosegue: « Totius enim creaturae nulla alia partitio invenitur. Si enim est, aut intellectus cognitus aut incognitus est, aut ratio, aut sensus, aut vita nutriens augensque corpora, aut corpus ipsum erit, et haec omnia Verbum Dei incarnatum accepit. *Disc.* Quid itaque dicturi sumus? Num irrationabilia animalia, ligna etiam et herbae omnesque huius mundi partes a summo usque deorsum in Verbo Dei incarnato restaurata sunt? *Mag.* Miror cur toties eamdem rem repetis. Nonne Verbum assumens hominem, omnem creaturam visibilem et invisibilem accepit et totum, quod in homine accepit, salvum fecit? At si omnem naturam accepit humanam accipiens naturam, profecto omnem creaturam salvavit et in aeternum salvaturum erit »; cfr. *Super ierarchiam cael.*, VII, 3; P. L. 122, 186: « quemadmodum Verbum caro factum est, ita caro Verbum facta totus Deus, in totis suis naturis ».

[2] *Comm. in Evang. sec. Joannem*, P. L. 122, 319: « Exitus ergo eius a Patre humanatio est, et reditus eius ad Patrem hominis, quem accepit, deificatio, et in altitudinem divinam assumptio. Solus ille descendit, quia solus incarnatus est; sed, si solus ascendit, quae spes est his, pro quibus descendit? Magna quidem et inesplicabilis, quoniam omnes, quos salvavit, in ipso ascendunt, nunc per fidem, in spe, in fine vero per speciem in re.... Solus itaque descendit et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis membris unus Deus est, unicus filius Dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt; unus itaque Christus, corpus cum membris, ascendit in Patrem ».

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

sunto la natura umana decaduta, perché solo a questo patto poteva prenderne possesso e riportarla – con la resurrezione – al puro « stato naturale » al di là del molteplice sensibile; nella persona storica di Cristo è prefigurata quella *recapitulatio* che alla fine dei tempi riporterà ogni creatura nel pleroma delle cause primordiali:

Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim specialiter in seipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei Verbum quando accepit humanam naturam nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit [1].

Se l'incarnazione segna la discesa di Cristo nella natura decaduta e divisa, nella molteplicità, la sua resurrezione segna dunque il recupero dello stato naturale [2] e, con esso, la *recapitulatio* di tutte le creature nell'uomo, e, con l'uomo, il loro ritorno « in paradiso ». La dottrina della mediazione del Verbo si svolge qui dietro l'insegnamento di Massimo, largamente citato: la sintesi o *copulatio* della molteplicità è superamento della scissione ori-

[1] *De div. nat.*, V, 25; P. L. 122, 912; cfr. II, 9; col. 536.

[2] Si ricordi che anche l'accentuato valore soteriologico della resurrezione di Cristo è motivo paolino, sviluppato da tutta la patristica greca: cfr. S. LYONNET, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon Saint Paul*, in « Gregorianum », XXXIX (1958), pp. 295-318.

ginaria che sta all'inizio del mondo sensibile e si conclude nella congiunzione dell'*orbis terrarum* con il *paradiso*:

Primo igitur Dominum Iesum divisionem naturae, id est, masculum et feminam in seipso adunasse edocet [scil. Maximus]: non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim *nec masculus nec femina est*, quamvis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit discipulis suis post resurrectionem, ad confirmandam resurrectionis suae fidem.... Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in seipso copulavit. Nam ex mortuis in paradisum rediens, in hoc orbe cum discipulis suis conversatus est, ostendens eis manifeste, non aliud esse paradisum praeter resurrectionis gloriam, quae primum in eo apparuit, et quam omnibus fidelibus suis daturus est, docensque nostrum orbem terrarum differentiam a paradiso iuxta rationem naturae non habere; non enim natura separantur sed qualitatibus et quantitatibus, ceterisque varietatibus, quae propter peccatum generale generalis humanae naturae ad poenam eius, immo etiam ad correctionem et exercitationem huic terrae habitabili superaddita sunt.... Nam et primus homo, si non peccaret, feliciter in orbe terrarum vivere posset, quoniam una eademque ratio est in principalibus causis orbis terrarum et paradisi.... [1] Christus igitur, et in paradiso erat simul et in mundo, ostendens et mundi et paradisi unam rationem naturalem esse, in seipso mundum et paradisum adunans. Non enim in mundo moles corporeas, spatiisque distensas, multiplicesque diversarum partium eius varietates vera ratio considerat et honorificat, sed naturales et primordiales illius causas, in seipsis unitas atque pulcherrimas, in quas dum finis suus venerit, reversurus erit, et in aeternaliter mansurus. Non enim alium finem mundi huius sensibilis credimus esse fu-

[1] *De div. nat.*, II, 10; P. L., 122, 537-538; cfr. II, 6; P. L. 122, 533.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

turum, nisi in Deum et in primordiales causas suas, in quibus naturaliter subsistit, reditum [1].

La mediazione del Verbo incarnato rende possibile il *reditus* di tutte le creature a Dio, anzi ne è la prima storica realizzazione avendo unito e riassunto ciò che il peccato di Adamo aveva diviso; il grande schema dialettico che aveva visto il mondo derivare dalla sovrabbondante bontà di Dio, può ora chiudersi nella prospettiva della finale risurrezione, platonicamente intesa come ritorno di tutti gli esseri al mondo intelligibile e all'uno. Ed ecco scandirsi i momenti del *reditus* visto come progressiva conversione (*reversio*; *ἐπιστροφή*) del molteplice sensibile nell'unità:

Prima igitur humanae naturae reversio est quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda, in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim « Deus omnia in omnibus » [*I Cor.*, 15, 28], quando nihil erit nisi solus Deus [2].

[1] *De div. nat.*, II, 11; P. L. 122, 539-540; cfr. V, 20, P. L. 122, 893-895.

[2] *De div. nat.*, V, 8; P. L. 122, 876; cfr. II, 1; P. L. 122, 526: « Est igitur reditus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in *οὐσίας*, *ousiarum* in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur, in easdemque finitur ». Il ritorno di tutta la realtà a Dio è il significato vero dell'apocatastasi origeniana: « non enim alia consumatio mundi est praeter Deum omnia in omnibus esse » (*De div. nat.*, V, 77; P. L. 122, 929; segue un'ampia citazione del *De principiis* d'Origene, III, 2-5; ed. P. Koetschau, Leipzig, 1931, pp. 283, 12-287, 9); cfr. V, 39; P. L. 122, 1020-1021.

Così la quarta « natura » viene a coincidere con la prima, la circolarità del processo metafisico si chiude nel ritorno al principio:

Prima et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium, quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque, ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quodam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eamdem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt, et unum individuum atque immutabile manebunt [1].

Siamo di nuovo sul piano schiettamente platonico ove l'escatologia cristiana si risolve nel plotiniano « ritorno ». L'Eriugena avverte di esser fuori dalla tradizionale dottrina della « resurrezione della carne », quando « filosoficamente » l'intende come un momento del progressivo *transitus* o « trasformazione » del corpo nello spirito, dello spirito nelle cause, delle cause in Dio: ma proprio questo *transitus* egli vede garantito dalla mediazione di Cristo che ha convertito la sua umanità nella sua divinità [2], mentre d'altra parte, pur sapendo di non avere alle sue

[1] *De div. nat.*, II, 2; P. L. 122, 526-527; cfr. *ivi*, IV, 27; P. L. 122, 860.
[2] *De div. nat.*, V, 8; P. L. 122, 876-877.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

spalle una consolidata tradizione teologica, non esita tuttavia a ritrovare « sparsim » i fondamenti della sua dottrina nella Bibbia e nei Padri greci ai quali ampiamente attinge le *auctoritates* che la *ratio* coordina ed interpreta:

> de humanae naturae ceterorumque in ea et propter eam in aeternas rationes ex quibus profecta est reditu, et in pristinam dignitatem restitutione, nullum adhuc scripsisse vel legi vel audivi, quamvis sparsim et in divinis libris et sanctorum Patrum documentis forma talis doctrinae frequenter arrideat [1].

Nei Padri ritrova anche la soluzione di un problema che è proprio di tutta la prospettiva neoplatonica, e che di qui è passato nella teologia cristiana: quello del rapporto tra l'individuo e Dio nel momento in cui tutta la realtà torna al suo principio. Come salvare infatti l'individualità del soggetto, se tutto si risolve nell'assoluta semplicità dell'uno? Giovanni si sforza di mostrare come la risoluzione degli esseri nelle « cause » e di queste in Dio non comporti negazione dell'individualità di ciascuno, come l'aria non perde la sua sostanza per esser inondata di luce e di sole, come il ferro non si annulla quando si scioglie nel fuoco, come i numeri restano compresi nella monade; paragoni tutti cari all'Eriugena che li attingeva alla tradizione neoplatonica, filtrata attraverso Origene, Gregorio, Massimo e lo Pseudo-Dionigi [2].

[1] *De div. nat.*, V, 1; P. L. 122, 862.

[2] Cfr. *De div. nat.*, I, 10; P. L. 122, 451: « Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, imo etiam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis: ita sano intellectu accipiendum quia post finem huius mundi omnis natura, sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis

Ma questo universale ritorno a Dio, se costituiva il termine ideale di una metafisica neoplatonica, poneva al teologo cristiano un altro difficile problema: quello dell'esistenza del male e dell'inferno, come durata eterna degli esseri dannati. È chiaro infatti che se tutto doveva tornare all'uno – identico al bene – il male poteva avere solo un'umbratile e temporanea esistenza: nel finale pleroma degli esseri, in Dio, non v'è posto per il male.

L'identificazione platonica di essere e bene, non permetteva l'affermazione della durata perpetua del male: ed è proprio dietro la spinta della metafisica neoplatonica che alcuni Padri greci, primo fra tutti Origene [1] e, dietro

est, in creatura quodammodo comprehendatur, ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur »; e ancora *ivi*, I, 40; P. L. 122, 483; III, 20; P. L. 122, 683; ma in partic. V, 8; P. L. 122, 876: « Nec per hoc conamur astruere – scrive di seguito al testo citato alla p. 50 – substantiam rerum perituram sed in melius per gradus praedictos redituram. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his, qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubisbus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit? »; e, nello stesso senso, cfr. V, 8; P. L. 122, 879. Sulla fortuna di questi paragoni, cfr. Ét. Gilson, *Maxime, Erigène, S. Bernard*, in « Beiträge G. Ph. Th. M. », Supplbd. III, 1, Münster i. W., 1935, pp. 188-195. Sulla *deificatio* e i suoi problemi nella Patristica greca, cfr., oltre il saggio di M. Lot Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle*, in « Revue d'hist. des religions », CV-CVI (1932), pp. 5-43, 525-574; CVII (1933), pp. 8-55, il volume di J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938; per la dottrina di Scoto Eriugena, J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Erigena*, Madrid, 1952 (ristampa da « Revista española de teología », X, 1950, pp. 361-389; XI, 1951, pp. 255-281).

[1] Cfr. G. Müller, *Origines und die Apokatastasis*, in « Theologische Zeitschrift », XIV (1958), pp. 174-190; e l'interessante studio

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

di lui, Gregorio di Nissa, concepivano l'apocatastasi come definitiva liberazione dal male: solo così appariva realmente efficace l'universale riscatto operato dal Cristo.

La stessa teoria ritroviamo con qualche limitazione – come già in Gregorio – nell'Eriugena [1] che la sviluppa, questo ci interessa sottolineare, in relazione alla dottrina dell'universale mediazione di Cristo.

Con l'incarnazione, infatti, il Verbo ha assunto la natura umana, nella sua oggettiva e unica realtà universale. Ciò posto, tutta la natura – e quindi tutti gli uomini che parimenti ne sono partecipi – è salvata in Cristo, come tutta fu condannata in Adamo. Sulla solidarietà ontologica degli uomini – cioè sulla dottrina neoplatonica degli universali – Scoto fonda il riscatto di tutti gli uomini e, con essi, di tutto il mondo materiale vittima del peccato:

Sed utrum tota natura humana, quam solam partim in electis liberandam putaveram, partim semper in reprobis aeterno igne torquendam detineri, solutis ipsius malitiae retinaculis penitusque disruptis, ut superior docet ratio, ascensura est, quo primitiae ipsius, humanitatem Christi dico,

di CORNELIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », XLIII (1959), pp. 32-80, 201-247.

[1] Giovanni Scoto tiene ferma la dottrina della finale soppressione del male, ma insieme sostiene la perpetua pena dei dannati (*De div. nat.*, V, 26; 122, 918); così anche GREGORIO DI NISSA (P. G., 44, 605 D): cfr. J. DANIÉLOU, *L'apocatastase chez st. Grégoire de Nysse*, in « Recherches de science religieuse », XXX (1940), pp. 328-347 (in partic. pp. 346-347), ID., *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in « Festgabe J. Lortz », Baden-Baden, 1958, vol. II, pp. 27-45 (in partic. pp. 37 sgg.); M. PELLEGRINO, *Il platonismo di S. Gregorio Nisseno*, in « Riv. di filos. neoscol. », XXX (1938), pp. 437-474 (in partic. pp. 470-472). Per questo aspetto dell'escatologia dell'Eriugena, cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris, 1933, pp. 374-377; M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, Milano, 1951², pp. 234 sgg.

ascendit, iam dubius delibero, quoniam inter se multa in hac quaestione colluctantur. Si enim tota illuc ascensura est et, ut apertius dicam, reditura in eum, quem peccando deseruit; si eam totam redimendo suscepit, quid dicturi sumus? Nonne consequens erit, nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram?... Si vero quis asseruit partem humanae naturae in Deum redituram, partem in poenis semper mansuram, quanta incommoda, veraeque rationi reluctantia assertionem eius consequentur? Cogitur siquidem fateri, Deum Verbum non totam humanam naturam, sed partem eius sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse, nec salvasse; quod absurdum credere. Vera item ratio puraque speculatio eum deridebit simplicitatem humanae naturae in partes dividentem, ac veluti ex multis dissimilibus vel similibus compositam esse docentem, cum sit una et simplex, omnique compositione et dissimilitudine et multiplicitate partium libera: alioquin non iam ad imaginem Dei facta est, sed ad mortalium et corruptibilium corporum multiformem varietatem, quod existimare et stultissimum est, et turpissimum, et omnino a veritate alienum [1].

[1] *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 921-922. Cfr. *ivi*, V, 25, col. 911: « Totam humanam naturam quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans »: ove deve sottolinearsi la distinzione tra il semplice « ritorno » alla vera « natura » e la *deificatio*; cfr. *De div. nat.*, V, 36; P. L. 122, 978-979: « Tota itaque humanitas in ipso, qui eam totam assumpsit, in pristinum reversura est statum, in Verbo Dei videlicet incarnato. Qui reditus duobus modis consideratur, quorum unus est qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero qui non solam ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem. Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno vitae comedere.... Tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facti significatur, in paradisum, hoc est in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit, in his autem solummodo, qui deificationem digni sunt, ligni vitae fructum participabit ».

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

A risolvere il problema, interviene anzitutto la *ratio* affermando che

si Dei Verbum humanitatem accepit, non partem eius, quae nulla est, sed universaliter totam accepit. Et si totam accepit, totam profecto in seipso restituit, quoniam in ipso restaurata sunt omnia, et nihil humanitatis, quam totam accepit, perpetuis poenis insolubilibusque malitiae, quam tormentorum calamitas sequitur, nexibus abnoxium relinquit [1].

Ma dietro questo argomento non è solo la teoria dell'incarnazione, bensì anche un principio più generale, valido in ogni sistema platonico:

Ratio quippe evidentissime docet nil summae bonitati vitaeque ac beatitudini ex diametro contrarium perpetuo esse posse [2].

Posta l'identità tra essere e bene, è esclusa la possibilità di un'eterna contrapposizione tra bene e male; il dilemma innanzi al quale si viene a trovare il platonismo cristiano viene così chiaramente espresso dall'Eriugena:

aut aeternas poenas impiorum angelorumque destruere, aut divinam bonitatem et beatitudinem, absorta omni malitia miseriaque, non ubique in omni creatura regnaturam [3].

[1] *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 923.

[2] *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 924; cfr. V, 26; P. L. 122, 918: « Animadverte quam clare et rationabiliter et indubitanter astruit [scrive di seguito alla citazione dal *De hominis opificio*, 21; P. G. 44, 201-204] primum quidem malitiam non posse esse perpetuam; sed ex necessitate rerum ad certum terminum perventuram et quandoque desituram. Si enim divina bonitas, quae semper non solum in bonis verum etiam in malis bene operatur, aeterna et infinita est, contrarium eius necessarium non erit aeternum et infinitum, alioquin non erit contrarium, nec ex diversa parte oppositum ».

[3] *De div. nat.*, V, 27; P. L. 122, 924; cfr. 926, 934-935.

L'Eriugena sceglie la prima alternativa, come coerentemente voleva il suo sistema: ma conserva tuttavia, in nuova prospettiva, la pena eterna «in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus» [1]. Come ha opportunamente scritto il Dal Pra «la condanna del male non può essere fuori del male, ma è la stessa incapacità del male ad essere qualche cosa, a togliere di mezzo il bene. Il conato a vuoto del male è l'inferno dell'eternità» [2]: che è il tentativo più notevole di inserire all'interno di una metafisica platonica quell'escatologia cristiana che già negli *Atti* [3] era indicata come il motivo più «scandaloso» per la sapienza greca.

[1] *De div. nat.*, V, 29; P. L. 122, 936; *ivi*, V, 31, col. 944; V, 35, col. 955, 959-960; V, 36, col. 966, 976-978, ecc.

[2] DAL PRA, *op. cit.*, p. 236; cfr. anche P. MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova, 1957, pp. 170 sgg.

[3] *Atti*, 17, 30-32.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

CONTINUA