

Giulia Laboranti*

LA QUESTIONE DEL PECCATO ORIGINALE
NEL *DE PRAEDESTINATIONE LIBER*
DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

SOMMARIO: I. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E IL PECCATO ORIGINALE: 1. *Opere erigeniane in cui è affrontato il tema del peccato originale* – II. IL PECCATO NEL *DE PRAEDESTINATIONE LIBER*: 1. *Profili d'indagine del peccato originale*; 2. *Il peccato e i suoi aspetti*; 3. *Antropologia del peccato*; 4. *Escatologia del peccato* – III. ORIGENE ED ERIUGENA: IMPLICAZIONI ANTIAGOSTINIANE? – IV. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

I. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E IL PECCATO ORIGINALE¹

1. *Opere erigeniane in cui è affrontato il tema del peccato originale*

1.1. Contesto della questione e sua articolazione nel *Periphyseon*

Il pensiero di Eriugena illustra un significativo tentativo di presentare una sistematica “teologia neoplatonica” della totalità della creazione. La produzione intellettuale di questo autore è particolarmente legata a tradizioni filosofiche e teologiche a lui precedenti, evidenza ascrivibile al fatto che egli aveva una notevole familiarità con il lessico filosofico greco. Il pensiero di Eriugena può essere meglio inteso come un tentativo sostenuto di istituire un neoplatonismo cristiano compiuto e coerente a partire da diverse fonti, la maggior parte delle quali appartenenti alla patristica dei primi secoli². Il problema del peccato originale nella prospettiva erigeniana

* Studentessa laureata in lettere e filosofia presso l'Università degli studi di Pavia.

¹ Di fronte alla difficile situazione vissuta negli ultimi mesi, rivolgo un sentito ringraziamento a don Franco Manzi, che ha permesso la pubblicazione di questo articolo su *La Scuola Cattolica*; a don Paolo Brambilla, per la pazienza con la quale ha seguito la revisione del mio lavoro; ai cortesi *lettori anonimi*, le cui indicazioni mi hanno indotta ad approfondire e migliorare parti importanti dell'articolo.

² Cf G. MADEC, «Jean Scot et ses auteurs», in G.H. ALLARD (ed.), *Jean Scot, écrivain. Actes du IV^e colloque international de la SPES*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1986, 143-186.

si sviluppa, dunque, proprio a partire dal contesto della filosofia neoplatonica riformulata, attraverso specifici elementi della patristica greca e latina, in direzione escatologica. In questo senso, la questione del male emerge in vista dell'economia della salvezza universale, che, alla luce del rapporto tra Dio e la creazione, pone il problema della reintegrazione finale del male inteso come non essere. L'argomento del peccato originale è un importante nodo tematico della riflessione eriugeniana e il suo ruolo è descrivibile a partire da due diversi piani, vale a dire l'antropologia del libero arbitrio e la cosmologia della creazione. Per definire i contorni di questi profili di analisi, è opportuno partire dalle caratteristiche salienti della teologia eriugeniana, che trova un'esposizione particolarmente sistematica nell'opera più nota dell'Irlandese, il *Periphyseon*. Articolato in cinque libri, il tema teologico della riflessione di Eriugena si sviluppa intorno alla concezione neoplatonica di Dio, visto come fonte emanativa unitaria di tutte le cose che sono³. A livello cosmologico, la struttura del reale si fonda sulla dialettica circolare del movimento che da Dio perviene al molteplice – tale moto è detto *processio* o *descensus* –, per poi ricondurre quest'ultimo di nuovo all'unità originaria, processo denominato *reditus*. Il recupero dalla patristica greca del tema della *processio*, tipico del neoplatonismo, si inserisce all'interno dei capisaldi concettuali della dottrina cristiana: creazione, redenzione e risoluzione escatologica finale. In tale processo di *descensus-reditus*⁴ è scandita la visione onnicomprensiva di un'universalità che include Dio e mondo creato. Il supremo grado unitario raggiunto dalla congiunzione di tutte le cose nel reciproco rapporto tra creato e increato⁵ prende il nome di *natura*. In questa prospettiva si assiste ad una divisione della *natura*, definita come genere, in quattro articola-

³ L'essenza come emanazione da un principio supremo è di derivazione neoplatonica: sulla scia dello Pseudo-Dionigi, Eriugena sostiene che l'Essere appartenga integralmente a Dio mentre ogni realtà da Lui creata è per partecipazione. Dio, attraverso il suo Verbo, crea il mondo, e siccome il Verbo è, mantiene l'essere in tutto ciò che crea.

⁴ Il filosofo irlandese segue un'impronta procliana nel definire i moti di «processione» e «conversione», rispettivamente denominati *próodos* e *epistrophé*. Per la ripresa da parte di Eriugena della filosofia di Proclo, soprattutto per quanto riguarda la concezione del divino come causa onnicomprensiva ed immutabile del mondo contingente, rinvio a W. BEIERWALTES, *Proclo: i fondamenti della sua metafisica*, intr. di G. REALE, traduzione italiana di N. SCOTTI, Vita e Pensiero, Milano 1990, 129-135.

⁵ Il rapporto che intercorre tra creato e increato nel sistema eriugeniano è di natura tensionale: da una parte si ha lo sviluppo es-tensionale dell'increato nel creato, mentre dall'altra c'è una progressione in-tensionale del creato verso l'increato.

zioni o specie⁶ che strutturano il progressivo dispiegamento del principio divino nella realtà:

- 1) Natura non creata e creante: si tratta di Dio nel suo ruolo di creatore della totalità del mondo.
- 2) Natura creata e creante: si intendono qui le cause primordiali create da Dio come prima espressione nel molteplice del Verbo divino. Sono anche creatrici in quanto modelli, archetipi originari delle cose presenti nel mondo fisico.
- 3) Natura creata e non creante: è la manifestazione visibile della natura creata, il livello di materializzazione delle cause archetipe⁷.
- 4) Natura non creata e non creante: è Dio come fine ultimo della realtà e unità di ogni natura.

La divisione della realtà nel *Periphyseon* raggruppa dunque in un genere unitario il dominio delle cose che sono e quello delle cose che non sono⁸, inaugurando uno schema volto a spiegare il rapporto tra unità e pluralità. All'interno del sistema dialettico delineato nel *Periphyseon* il problema del peccato viene tematizzato in rapporto al ruolo dell'uomo nel mondo: attraverso la facoltà razionale, che privilegia l'essere umano rispetto a tutte le altre creature, l'umanità ha il compito di cogliere i momenti di *processio* e *reditus* costitutivi della struttura dialettica del reale.

L'uomo e il peccato nel Periphyseon. Significative sono le seguenti parole dell'autore in relazione all'oggetto della sua esposizione:

Questo quarto libro, che inizia con le opere della sesta contemplazione profetica riguardante la creazione dell'universo, forma la conclusione, siccome

⁶ Anche se il Verbo crea esseri plurali e differenziati, li unifica comunque in una totalità intimamente indivisa. Dio è contemporaneamente semplice e molteplice, perché è sia l'unità indivisibile di tutte le cose sia l'effondersi infinito attraverso la realtà, la cui sussistenza dipende da tale effusione.

⁷ «Le Idee che Dio genera in se stesso come prototipi delle creature non sono realtà distinte da Lui, non hanno un'esistenza propria. Sono distinzioni che l'uomo proietta su Dio a causa delle reali differenziazioni che queste perfezioni ricevono nelle creature» (B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, vol. II, 287-290).

⁸ Dal momento che lo sviluppo della realtà è finalizzato al ritorno di tutte le cose in Dio, il livello dell'ontologia e quello della meontologia si incontrano, esauendo ogni ulteriore divisione, nella quarta natura: l'opposizione tra essere (ovvero tutto quello che è colto dai sensi e dall'intelletto) e non essere (cioè quello che eccede la comprensione umana, vale a dire Dio e le cause primordiali) viene risolta nel piano dell'escatologia.

intende considerare il ritorno di tutte le cose in quella natura che né è creata né crea⁹.

All'inizio del quarto libro del *Periphyseon*, Scoto Eriugena introduce il tema del ritorno (*reditus*) di tutte le cose in quella «natura che non crea e non è creata», senza esporre il completamento della *processio* della *natura* (avviata e sviluppata nei primi tre libri) che sembrava essere anticipato dalla descrizione del sesto giorno della creazione. Tale movimento di ritorno verso l'unità divina va ricostruito considerando il percorso compiuto dall'uomo. Quest'ultimo, nel processo dialettico definito dalle quattro nature, occupa una posizione sia esterna sia interna all'universo¹⁰. Mentre nelle prime tre specie si espone la processione tramite cui il divino si manifesta nei diversi aspetti della creazione, la quarta illustra la transizione che riflette il moto di *reditus* che riconduce la *natura* al proprio stato originale in Dio, suo unico principio. In questa descrizione cosmologica, l'uomo riveste un ruolo centrale perché prende parte ad entrambi i movimenti di *processio* e *reditus*. La posizione «esterna» dell'uomo rispetto all'universo si configura quindi in relazione alla comprensione e alla ricostruzione della dinamica descritta da questi due moti che articolano la *natura*. L'uomo, secondo Eriugena, deve analizzare l'andamento dialettico della realtà riuscendo a coglierne l'unità intrinseca e lo fa attraverso lo strumento che è proprio alla sua natura razionale, la dialettica¹¹. Da un lato, dunque, l'uomo è parte integrante del sistema universale della *natura* ed è soggetto ai suoi stessi sviluppi dialettici; dall'altro, si trova a riflettere il moto dialettico che struttura il mondo in se stesso, formando un proprio microcosmo in cui si articola l'interrelazione tra *processio* e *reditus*. In tale stato consiste la collocazione «interna» dell'uomo rispetto all'universo, in virtù della sua posizione di *medietas* che lo rende intermediario tra

⁹ SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo (Periphyseon)*, a cura di P. DRONKE, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2012, IV 743C.

¹⁰ Cf W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Brill, Leiden 1991, 106-117.

¹¹ Secondo Scoto Eriugena la dialettica, capace di scomporre e ricomporre le parti che esamina, è un'arte che ha origine divina: «E da questo noi capiamo che la particolare arte che divide i *generi* in *specie* e dipana le *specie* nei *generi*, la quale è chiamata *dialektikē*, non è prodotta da macchinazioni umane; ma è stabilita nella natura delle cose dal creatore di tutte le arti liberali che sono veramente "le arti", ed è scoperta dagli uomini saggi e può essere messa in uso grazie all'abile investigazione delle cose» (SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, IV 748D-749A).

Dio e creazione¹²: l'essere umano deve ricongiungere *processio* e *reditus* in se stesso realizzandone la transizione e avviando il processo di ritorno della *natura* in Dio. Creato per ultimo nel cosmo come rappresentante dell'ordine perfetto della creazione, l'uomo sembra contenere la totalità dell'universo, dimostrando di poter supervisionare la *natura* come unità che, dispiegatasi nella pluralità, deve ritornare alla semplicità originaria. Seguendo la comparazione fatta da Gregorio di Nissa, il quale presenta l'uomo come *imago dei*¹³, l'umanità sarebbe in grado di emulare Dio avvicinandosi alla perfezione nel creato. In veste di immagine e di riflesso¹⁴, l'essere umano partecipa però soltanto della perfezione divina, così come tutta la natura creata. Nel *Periphyseon* si ha, dunque, un nodo che lega Dio e uomo, siccome quest'ultimo, apice della creazione divina, è il ponte di collegamento tra creatore e realtà creata. Per Eriugena, il fatto che l'uomo sia il solo a potersi avvicinare alla perfezione di Dio implica una missione di ricongiungimento finale tra il divino e il creato: nonostante Dio e creazione formino una totalità coesa, solo la natura umana nella propria integrità può permettere il compiuto sviluppo del creato, in funzione di una finale armonia universale¹⁵. Emerge in questo punto una questione cruciale legata proprio al rapporto tra uomo e Dio: nella Genesi la storia dell'uomo subisce un cambiamento radicale a causa del peccato originale, il quale provoca una regressione dallo stato originario di integrità ontologica. Il peccato che ha intaccato la natura umana nel momento della sua caduta assume un significato strutturale per l'evoluzione della totalità dinamica della creazione¹⁶. La natura dell'uomo non può, infatti, essere disconnessa dalla dialettica che sottende l'universo, in quanto parte co-

¹² «È nella conoscenza dell'uomo che ogni creatura trova sussistenza ontologica [...] la verità di ciascuna cosa creata, in quanto sussiste nel mondo visibile, è infatti nella *notio* con cui l'uomo, punto d'arrivo della creazione, ne contempla e considera la realtà» (G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in Id., *Storia della Teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. 1, 281).

¹³ L'immagine proposta dal Nisseno nel suo *De hominis opificio* riprende la descrizione della narrazione biblica, nella quale Dio crea l'uomo «a Sua immagine e somiglianza».

¹⁴ Il concetto di uomo come *speculum* è esposto in SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, IV 788A-B.

¹⁵ L'idea di armonia come *concordia oppositorum*, cioè come composizione di opposti che sintetizza nell'unità la relazionalità universale, è affrontata in W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 186-189.

¹⁶ Cf W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, 108-114.

stitutiva di esso. L'influenza che l'uomo esercita sulla *natura* si ripercuote con il peccato sullo sviluppo del cosmo: dal momento che l'uomo è mediatore tra quest'ultimo e Dio, il peccato originale implica una rottura che distacca l'universo dalla propria origine¹⁷. Il danno causato dal peccato dell'uomo, infliggendosi sul creato, produce devastanti conseguenze anche per quanto concerne il *reditus* dell'universo a Dio, processo che poteva essere realizzato o addirittura anticipato¹⁸ nell'uomo in se stesso grazie all'azione intermediaria di questi. Il peccato originale, oltre a disintegrare la perfezione dell'uomo, disturba anche, rompendola, l'armonia del mondo che spettava proprio all'essere umano dover preservare e riflettere. L'organizzazione dialettica della *natura* si trova divisa nella sua interezza: nella natura umana, che incorpora la relazione dei processi di *descensus* e *reditus*, i due moti sono separati e viene distrutta la loro coesione¹⁹ a causa del peccato. Se il peccato originale ha turbato l'equilibrio dell'esistenza umana minacciando anche l'armonia del cosmo, ne consegue che la *natura* si deve affidare alla grazia divina per completare il proprio disvelamento / dispiegamento. Come accade per l'uomo, in scala più estesa tutta la *natura* si trova a dipendere strutturalmente dalla grazia di Dio. È in questo quadro antropologico e cosmologico che si inserisce l'escatologia del peccato in rapporto alla caduta²⁰ dell'uomo: con la perdita della sua unità originaria interviene la nozione di Incarnazione di Cristo: solo con la sua Redenzione, secondo Eriugena, è possibile liberare l'umanità dal peccato.

¹⁷ Il tema del distacco a causa di un pervertimento del moto di ritorno verso il principio originario è di reminiscenza neoplatonica. Nel Neoplatonismo l'allontanamento dell'ente dalla sua origine comporta un grado inferiore di essere. Eriugena nel quarto libro del *Periphyseon* sembra voglia tracciare una differenza tra essere e non essere in conformità al livello di perfezione dell'uomo: quest'ultimo, una volta entrato nello stato di regressione del peccato, non-è. Il peccato originale segna una caduta della natura umana da uno stadio di essere ad uno di non sussistenza. Solo con la grazia di Cristo l'uomo può essere ricondotto all'essere. Cf W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, 114-117.

¹⁸ Cf W. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, 111.

¹⁹ Per l'analisi della struttura unitaria dell'universo nel sistema eriugeniano in rapporto all'armonia rinvio a W. BEIERWALTES, *Eriugena*, 187-189.

²⁰ Scoto Eriugena risolve efficacemente il problema del *reditus* dell'uomo peccatore facendo intervenire la redenzione. Grazie alla liberazione del singolo uomo dal peccato, si permette così anche a tutto l'universo di percorrere il moto di ritorno a Dio.

1.2. Il trattato *De praedestinatione liber*

Polemiche dottrinali intorno alla predestinazione: ritorno ad Agostino. La composizione del *De praedestinatione liber*, testo strutturato in diciannove capitoli, si colloca in un piano di controversie teologiche nate durante il IX secolo. Scoto Eriugena spicca tra i protagonisti del fervente panorama culturale carolingio. A lui viene commissionato da parte di due ecclesiastici francesi – l'arcivescovo Incmaro di Reims e il vescovo Pardulo di Laon – il compito di rigettare le tesi di un monaco sassone, Gotescalco d'Orbais. Quest'ultimo aveva interpretato la dottrina agostiniana ponendo la coesistenza di due predestinazioni, definite dal termine *gemma praedestinatio*: una che avrebbe salvato gli eletti, l'altra condannato i reprobri.

La riflessione teologica alto-medievale gravita soprattutto intorno alle opere agostiniane: tale tendenza, diffusasi in modo massiccio nel contesto culturale carolingio, porta alla formazione di due principali correnti che rientrano nel filone detto «agostinismo»²¹: l'una, che prende piede nella parte settentrionale dell'impero carolingio, si modella seguendo Prospero d'Aquitania e fondandosi sullo *Hypomnesticon*, testo pseudo-agostiniano, e sul *De induratione cordis Pharaonis*²², pseudo-geronimiano; l'altra, che si diffonde prevalentemente nella zona di Lione, si basa su un agostinismo rigoroso. È importante evidenziare questa divisione per meglio capire le principali posizioni circa la controversia sulla predestinazione: Giovanni Scoto nel suo trattato dimostra infatti di seguire una linea meno radicale dell'agostinismo, aspetto che gli viene criticato con veemenza da parte degli esponenti della corrente avversaria. L'intervento del vescovo di Troyes Prudenziario, schierato a favore di Gotescalco, permette di definire un profilo interessante di Eriugena, soprattutto per quanto riguarda le fonti da cui attinge per la stesura del *De praedestinatione*: l'accusa di origenismo («*Origenis amentia*»), insieme a quella di pelagianesimo («*pelagiana per-*

²¹ Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione» in SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di E.S. MAINOLDI, SI-SMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.

²² Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», XXVII.

fidia) costituisce l'ossatura più consistente del trattato prudenziano contro l'Irlandese²³.

Anche la presa di posizione del diacono lionese Floro²⁴ è a favore della teoria della *gemina praedestinatio*: confutando gli argomenti con cui Eriugena vuole separare l'ambito della volontà divina da quello del male, Floro si concentra sull'idea di onnipotenza divina seguendo l'ultima fase della dottrina agostiniana. La libertà persa da parte dell'umanità a causa della corruzione del peccato può essere recuperata attraverso la grazia divina, elemento imprescindibile per la salvezza. È interessante notare una riformulazione dell'accusa di pelagianesimo a Eriugena da parte di Floro, critica già avanzata da Prudenzio. Contro l'Irlandese, Floro, ricorrendo all'*auctoritas* agostiniana, evidenzia una divergenza tra la tesi sostenuta da Eriugena in merito alla libertà umana e la dottrina di Agostino: per Giovanni Scoto, la grazia di Dio serve soltanto a perfezionare le opere buone compiute liberamente dall'uomo. La controversia sulla predestinazione divina conduce necessariamente a valutare la funzione e l'origine che il problema del peccato implica in un sistema teologico articolato come quello eriugeniano. È proprio partendo da un'accurata analisi linguistica sulla nozione di predestinazione che Eriugena sviluppa una risposta al tema del peccato, delineandone la struttura.

II. IL PECCATO NEL *DE PRAEDESTINATIONE LIBER*

1. *Profili d'indagine del peccato originale*

Prescienza e predestinazione. La speculazione teologica avviata da Eriugena nel *De praedestinatione* si sintetizza efficacemente nella conclusione sopra riportata dell'epistola prefatoria indirizzata a Pardulo e ad Incmaro di Reims. Il problema del rapporto tra prescienza e predestinazione in relazione all'essenza di Dio e al suo agire si pone come punto paradigmatico per sviluppare il tema del peccato²⁵. Nel secondo e nel terzo capitolo del trattato eriugeniano, attraverso l'argomento della necessità,

²³ «Quibus decursis solliciteque perspectis, reperi in eis Pelagianae venena perfidiae, et aliquoties Origenis amentiam [...]» (PRUDENTIUS TRECENSIS, *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam* [PL 115], 1099-1366).

²⁴ Alla sua Chiesa il vescovo di Troyes invia il proprio trattato accusatorio contro il *De praedestinatione* di Eriugena.

²⁵ Nel *De praedestinatione* questo tema occupa i capitoli IV-VIII.

che è articolato dialetticamente, il maestro palatino dimostra che non è razionalmente accettabile la tesi dell'esistenza di due predestinazioni²⁶. L'argomento procede deduttivamente: partendo dalla premessa per la quale non esiste necessità in Dio²⁷ e sussiste l'unità di essere e volere nella divinità, si conclude che nella concezione di predestinazione non ha spazio l'idea di necessità. La volontà divina è, infatti, libera²⁸ e in Dio costituisce un'unità indiscernibile con il suo essere²⁹. Eriugena segue l'impronta neoplatonica per postulare l'assunzione di tale coesione: Dio è visto come unità semplice, e il modello di *unitas-simplicitas* della sostanza divina si riproduce anche nelle operazioni divine. L'unità sostanziale in Dio di essere, volontà e predestinazione porta a concludere che:

– se tutto ciò che è in Dio è Dio e la volontà di Dio è Dio, allora essa è Dio³⁰;

– se la volontà di Dio è libera, e se una volontà libera non è sottoposta ad alcuna necessità, allora la volontà divina è libera;

– la predestinazione è un'operazione divina, dunque si trova in Dio: come la volontà, anche quella deve dirsi libera, poiché essendo in Dio è Dio, e la divinità non è soggetta a necessità³¹.

Una notevole legittimazione dell'inferenza che intende confutare la diversità³² tra essere e predestinare in Dio proviene dalla definizione agostiniana di predestinazione, cioè «la preparazione e l'ordinamento prima dei

²⁶ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 363D; III 364C. Per ragioni di coerenza testuale, saranno indicati, rispettivamente, il capitolo dell'opera eriugeniana e i passaggi esaminati secondo la suddivisione originale dell'opera.

²⁷ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 360B-360D.

²⁸ In Dio è presente volontà, secondo Eriugena. Questa dichiarazione riposa sull'assunto per cui Dio creò il mondo attraverso un atto *volitivo*, quindi non mosso da necessità.

²⁹ «Dacché ciò che in Lui è essere questo è anche volere» (SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 360C).

³⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 360C.

³¹ Da ricordare che il paradigma di semplicità, esemplificato nell'unità, è predicabile della sostanza di Dio: questo implica che, qualunque cosa sia asserita in merito alla volontà – che è appunto predicata di Dio nella sostanza – dovrà essere accolta come vera anche riguardo la predestinazione.

³² La differenza tra essere e predestinare viene postulata da Gotescalco d'Orbais, il quale sostiene che solo la volontà è propria della sostanza di Dio, ma non la sua predestinazione. Da questa assunzione, criticata da Eriugena con la presentazione del passo agostiniano, consegue che in Dio non sono diversi essere e volere, bensì essere e predestinare.

secoli di tutte le cose che Dio avrebbe fatto»³³. Muovendo da tale riferimento ad Agostino, in cui si parla di una preparazione ad un ordine anticipato di eventi, occorre soffermarsi sul valore di una nozione determinante nel *De praedestinatione*, cioè la sapienza. Quest'ultima, relazionata al concetto di essenza in modo analogo alla volontà, è un ulteriore elemento costitutivo della semplicità unitaria di Dio:

Ciò dunque che per Dio è l'essere, questo è per lui il sapere, e ciò che per lui è il sapere, questo è per lui il conoscere, e ciò che per lui è il conoscere, questo è per lui il destinare³⁴.

Da tale punto si evince un assetto unitario che rivela la coincidenza perfetta in Dio tra essere e conoscenza, distinta in tre forme: conoscenza immediata, cioè quella che coglie senza mediazioni l'essere delle cose; conoscenza distintiva, che scompone, scinde; conoscenza finalistica, relativa all'atto del predestinare ciò che è conosciuto.

La conoscenza di tipo finalistico permette di distinguere, a sua volta, due tipi di operazioni, a partire dall'assunto secondo cui la predestinazione implica il concetto di prescienza. Non si può, tuttavia, affermare il caso inverso³⁵: l'atto del predestinare comporta necessariamente la conoscenza di quello che avverrà, siccome non è possibile, richiamando la precedente citazione di Agostino, «predisporre» l'ordine degli eventi senza averli precedentemente conosciuti.

Non tutto ciò che è conosciuto, però, è anche predestinato: la prescienza di Dio di tutti i beni e di tutti i mali non coinvolge reciprocamente le cose conosciute da Dio e le realtà predestinate. Seguendo la dottrina trinitaria di Agostino, va chiarito come il paradigma della *simplicitas* si rapporti con la distinzione tra prescienza e predestinazione: i predicati divini sono tali secondo la sostanza o secondo la relazione³⁶. I predicati secondo la sostanza sono i nomi predicabili di Dio, mentre i predicati del secondo tipo riguardano le tre persone della Trinità³⁷.

³³ Il discorso sulla predestinazione viene affrontato in questi termini specialmente nel *De dono perseverantiae*, 22, 57-61, ma l'esposizione più completa che Agostino abbia lasciato sull'escatologia si trova in *De Civitate Dei*, XXI.

³⁴ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 361B.

³⁵ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 361C.

³⁶ Cf AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 5, 6.

³⁷ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 361B.

La predestinazione va intesa, secondo Giovanni Scoto, in senso *relativo* alle cose predestinate, mentre va attribuita secondo la sostanza se la si riferisce a Dio, agente del predestinare. Un argomento interessante che Eriugena propone è quello per cui gli infiniti «predestinare» e «preconoscere» sarebbero le cause, derivanti dalla volontà di Dio, degli effetti specifici dell'operazione della sostanza divina: identificati con i nomi di «predestinazione» e «prescienza», tali effetti deducono la loro unità da quella costitutiva la volontà divina (che, come è stato scritto, è Dio stesso). Il rapporto che sussiste tra ciò che è anticipatamente conosciuto e ciò che è predestinato alle creature va rintracciato, più che nel valore della prescienza, nel senso del predestinare³⁸. Per specificare meglio questo aspetto, occorre confrontare due passi del trattato eriugeniano: «la predestinazione di Dio è Dio stesso»³⁹ e «nulla può essere detto di Dio in senso proprio»⁴⁰.

Nell'undicesimo capitolo dell'opera, Eriugena sembra risolvere questa dicotomia introducendo il ruolo descrittivo del linguaggio, aspetto già presentato nel capitolo secondo con la concezione dei livelli della conoscenza umana⁴¹: la mente umana, secondo l'autore, concepisce Dio attraverso diverse espressioni ricavate dal molteplice. La distinzione tra predestinazione e prescienza si inserisce così all'interno di un orizzonte linguistico: la riaffermazione dell'unità sostanziale in Dio di queste due operazioni si accompagna alla differenza di senso tra di loro solo a livello verbale. Prescienza e predestinazione sono infatti definizioni diverse per indicare la *prae-scientia* divina, differenziandosi solo per quanto concerne le realtà a cui si riferiscono⁴²: la prescienza con cui Dio ha conosciuto in anticipo tutte le cose che avrebbe è la predestinazione in senso stretto.

Scriva Eriugena:

Quella prescienza con cui egli ha conosciuto in anticipo le cose che non avrebbe fatto, cioè i peccati e i relativi castighi, va chiamata prescienza in

³⁸ Mainoldi equipara il rapporto tra prescienza e predestinazione a quello sussistente tra genere e specie: la predestinazione è comprensiva ed esaustiva della prescienza, mentre quest'ultima è solo compresa nella prima. Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXIX-LXXX.

³⁹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 361A.

⁴⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IX 390B.

⁴¹ Il tema del linguaggio è centrale nell'opera eriugeniana soprattutto in riferimento alla teologia negativa, e dunque all'ineffabilità di Dio.

⁴² Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXX.

senso assoluto, sicché soltanto la prescienza che è anche predestinazione venga sempre intesa relativamente al bene, mentre soltanto la prescienza priva di predestinazione riguarderà senza alcuna eccezione i mali, che Dio non ha fatto⁴³.

La sfera del linguaggio riguarda le realtà create su cui agiscono predestinazione e prescienza e, per tale ragione, la distinzione tra predestinare e preconstituire non può essere riferita alla sussistenza ontologica delle cose. In base a questo schema, è possibile identificare delle differenze solamente *relative*, non *sostanziali*, esistenti solo sul piano linguistico e non per natura⁴⁴. In particolare, questo implica il fatto che l'ambito della predestinazione e della prescienza è il medesimo in senso ontologico, perché entrambe sono sostanzialmente delle operazioni divine. La predestinazione riguarda quindi l'ordine provvidenziale che Dio dispone nel bene. Richiamando quanto scritto nell'epistola ad Incmaro e Pardulo, Scoto stabilisce che prescienza e predestinazione coincidono a livello *sostanziale* («la scienza⁴⁵ di Dio è sostanza»⁴⁶), perché la loro sostanza è una e indivisibile in Dio. D'altra parte, la prescienza non corrisponde alla predestinazione se riferita, dunque relativa, alle realtà preconstituite: Dio non ha predestinato i mali che preconstituisce. Da questo punto si snoda il problema del peccato e del male, tematizzato nei capitoli quarto ed ottavo del trattato.

2. Il peccato e i suoi aspetti

Aspetto meontologico del peccato. La differenza linguistica tra predestinazione e prescienza è funzionale alla distinzione di due tipi di realtà, quelle create da Dio e quelle che Dio non ha creato – e neppure conosciuto e predestinato –, ovvero i mali e la punizione conseguente ad essi. Eriugena intende dimostrare che non è possibile una predestinazione al male

⁴³ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XI 401A-B.

⁴⁴ «*Non est ex natura, sed ex usu locutionum*» (SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XVII 426B-C).

⁴⁵ La *scientia* riguarda la conoscenza di tutte le cose create da Dio. Questo termine assume senso improprio quando viene riferita non solo ai beni disposti da Dio nella creazione prima che essi avvengano, ma anche ai mali prodotti dalle creature.

⁴⁶ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, 357B.

e al castigo⁴⁷: è nella dualità oppositiva tra essere e non-essere, che viene espressa tramite le locuzioni «*quae sunt*» – «*quae non sunt*», che va rintracciata la ragione di tale impossibilità:

Tutte le *cose che sono*, non sono per altra ragione se non perché preconosciute e predestinate, mentre tutte le *cose che non sono*, non sono per altro se non perché esse non sono né preconosciute né predestinate⁴⁸.

Eriugena scrive che «la Sua prescienza e la Sua predestinazione vengono dette per antifrasi di quelle cose che egli non ha fatto né donato, poiché queste sono nulla»⁴⁹. La questione del peccato si colloca all'interno di un discorso meontologico: questo significa che, in quanto non-essere, il male può avere una sede di manifestazione solo nell'uso verbale per indicare la privazione dell'essenza, in quanto «ogni male derivante dalla volontà perversa non è altro che nulla»⁵⁰.

La possibilità di esprimere il male linguisticamente sembra sopperire alla sua impossibilità ontologica e tale aspetto si riflette sul piano della predestinazione divina. In quanto privazione di essere, il male e il conseguente castigo non possono essere predestinati da Dio, siccome quest'ultimo dispone razionalmente nel bene l'ordine del mondo, effondendo l'essere alle realtà create. Il «nulla», nonostante la sua impossibilità ontologica, gode della possibilità linguistica di essere espresso, precisamente con il fine di indicare il moto per il quale «i beni, che essi [peccato, morte, miseria] corrompono, ritornano al nulla»⁵¹. Permane tuttavia il problema per cui Dio, nonostante non predestini il male, lo preconosce⁵². Si evince un'apparente contraddizione nel presentare come conoscibile qualche cosa che ontologicamente non sussiste.

Aspetto “megnoseologico” del peccato. A partire dal paradigma “meontologico” in cui si colloca il peccato, si legittima un altro nodo tematico emerso già nell'epistola prefatoria del *De praedestinatione liber*, in cui è

⁴⁷ La predestinazione al castigo è da intendersi per antifrasi come libertà concessa da Dio ai moti volitivi delle creature.

⁴⁸ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 397A.

⁴⁹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 427A.

⁵⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 394B.

⁵¹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 396A.

⁵² Cf B. STOCK, *In search of Eriugena's Augustine*, in W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Freiburg im Breisgau - Heidelberg 1980, 85-104.

scritto che «le cose che non sono non possono essere né conosciute né pre-conosciute da Dio»⁵³. La conoscenza di Dio riguarda le cose che sono⁵⁴: il male, cioè il peccato e la pena di quest'ultimo, non è ontologicamente sussistente in quanto privazione di essere, e dunque non può essere pre-conosciuto da Dio.

In base a quanto Eriugena afferma nei capitoli decimo e undicesimo del trattato, la prescienza divina relativa ai mali delle creature è tale per antifrasi assoluta. Tale figura retorica descrive l'estraneità tra significante e significato che deriva dall'opposizione tra etimologia e senso di una parola. Da questo punto si deduce, conformemente alla dottrina dell'unità degli attributi divini e delle relative operazioni, che la scienza di Dio coincide con l'essere di tutto ciò che egli conosce⁵⁵, riguardando solo l'ambito ontologico delle cose conosciute, dato che se «la scienza non è altro che l'intelligenza delle cose che sono, a che titolo si parlerebbe di scienza o prescienza delle cose che non sono?»⁵⁶.

Nel ricondurre la gnoseologia all'ontologia si ricava di conseguenza la megnoseologia dalla meontologia. Il discorso ontologico riguarda una Causa di ciò che viene all'essere. Al contrario, una non-Causa che comporta ciò che non viene all'essere è l'oggetto della meontologia: ciò che non è, quindi, viene «conosciuto» da Dio attraverso l'assenza di conoscenza delle realtà che sono, tramite la loro privazione:

Opponendo i singoli termini, il peccato si oppone all'integrità, la morte alla vita, la miseria alla felicità. [...] I secondi sono, i primi non sono affatto; [...] causa di quelli è Dio, causa di questi il nulla [...] questi vengono conosciuti "non conoscendo" attraverso il difetto e la privazione di quelle⁵⁷.

La sola possibile concezione del male nel *De praedestinatione liber* riguarda il sovvertimento dell'ordine onto-gnoseologico originario della realtà predisposto dalla scienza di Dio, in base alla sua volontà.

⁵³ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, Praefatio, 2-5.

⁵⁴ «La scienza di Dio è sostanza – e la Sua sostanza non è nel nulla, bensì in altro da nulla» (SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, Praefatio, 2-5).

⁵⁵ Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXXIV.

⁵⁶ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 394D.

⁵⁷ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 395D-396.

3. *Antropologia del peccato*

Grazia e libero arbitrio. Nei capitoli quarto ed ottavo del trattato, Eriugena trasferisce la questione del rapporto tra ontologia e meontologia nell'uomo, creando un'estensione della riflessione teologica dei capitoli precedenti. Già nel capitolo secondo, il filosofo irlandese rigetta la concezione di una necessità relativa alla volontà divina⁵⁸.

Egli argomenta però nel capitolo quarto l'impossibilità di una necessità che vincola le operazioni divine in rapporto a due doni provenienti da Dio, cioè il libero arbitrio e la grazia gratuita. Attraverso il primo la pienezza dell'uomo trova il presupposto per potersi realizzare, venendo poi perfezionata tramite il secondo. In rapporto alla predestinazione, l'uomo viene creato come essere razionale in modo tale da non essere sottoposto al vincolo della necessità: in quanto privo di vincoli, non è dunque costretto a compiere il bene o a commettere il male⁵⁹. Il *donum*⁶⁰ costituito da libero arbitrio e grazia non può essere soggetto a necessità: sia l'uno che l'altra provengono da Dio e appartengono entrambi alla sfera della volontà libera, essendo effetti della volontà divina che li ha elargiti.

In termini dialettici è da escludersi una contrapposizione tra libero arbitrio e grazia, in quanto ciò significherebbe relegare l'uno all'ambito della necessità, l'altra a quello della libertà.

È possibile che si abbia il libero arbitrio unitamente al dono della grazia [...] laddove c'è la libertà dell'arbitrio insieme al dono della grazia, qui non ci può essere necessità della predestinazione, e, viceversa, se c'è necessità della predestinazione, qui non ci può essere né il libero arbitrio né il dono della grazia⁶¹.

Un problema implicato nell'antropologia eriugeniana del *De praedestinatione liber* riguarda il rapporto tra libero arbitrio umano e volontà: Giovanni Scoto riprende l'immagine biblica dell'uomo come creatura creata «ad immagine e somiglianza di Dio»⁶².

⁵⁸ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 360C.

⁵⁹ Nel quarto libro del *De praedestinatione liber*, la volontà libera è detta essere effetto della predestinazione. Dunque, Dio ha «predestinato» l'uomo ad essere libero.

⁶⁰ Beierwaltes osserva che «la distinzione tra *datum* e *donum* serve ad Eriugena per spiegare il rapporto tra natura e grazia» (W. BEIERWALTES, *Eriugena*, 60).

⁶¹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 372B.

⁶² Gn 1,26.

In base a questo presupposto, l'essere umano, essendo specchio di Dio ed essendo libera la volontà del Creatore, è dotato di una volontà libera:

Egli provvide che la natura che aveva creato a sua immagine e somiglianza gli fosse servitrice non per necessità, bensì per volontà [...]. In che modo infatti la divina volontà [...] l'avrebbe fatta immagine simile a sé, se non avesse creato la sua sostanza come volontà razionale libera?⁶³

La libertà della volontà creata nell'uomo non è altro che l'effetto della similitudine con la libertà della volontà creatrice:

La divina volontà, che è assolutamente onnipotente e non è condizionata né ostacolata da alcuna legge, ha dovuto creare una volontà a sé simile, che venisse governata da eterne leggi della volontà creatrice e che non venisse ritratta da alcuna forza dal fare ciò che volesse, né che fosse costretta a fare quel che non volesse⁶⁴.

La dottrina della creazione dell'uomo dunque, oltre a definire quest'ultimo come «*imago Dei*», permette anche di rintracciare una struttura trinitaria dell'uomo basata sulla Trinità divina. Nel modello trinitario umano vanno distinte tre modalità: *esse, velle, scire*.

Eriugena tematizza questo punto nel capitolo quarto⁶⁵, sostenendo che in seguito al peccato il primo uomo non perse alcuna di queste tre attribuzioni.

La trinità sostanziale dell'uomo interiore si trova in queste tre cose: essenza, volontà e scienza [...] se infatti la somma Sapienza, la quale volle creare la natura umana simile a sé, è in se stessa una e trina, a ragione fece tale l'uomo, cioè come essenza, volontà e scienza, poiché queste tre sono uno⁶⁶.

Il filosofo irlandese identifica le modalità di *esse, velle e scire* come ipostatizzazioni della natura umana⁶⁷, motivo per cui dopo il peccato non vengono mantenute soltanto l'essenza e la facoltà conoscitiva, ma anche la libera volontà.

Libero arbitrio e peccato. Scoto Eriugena propone due argomentazioni da cui partire per esaminare il problema del peccato in rapporto all'arbi-

⁶³ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 373A-B.

⁶⁴ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 386B.

⁶⁵ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 6.

⁶⁶ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 373C.

⁶⁷ Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXXVIII-XC.

trio umano: la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio e la volontà libera nell'uomo in virtù della creazione divina dell'essere umano.

La questione del peccato originale mette in luce il problema per cui l'uomo, dotato di volontà libera e creato come apice della creazione, passa ad uno stato in cui il suo libero arbitrio è ostacolato dal peccato⁶⁸. Eriugena afferma che l'uomo «prima che commettesse il peccato aveva la volontà di peccare, ma non voleva cadere nella miseria»⁶⁹.

Il radicale mutamento apportato dal peccato è spiegato dall'Irlandese con l'argomentazione per cui il peccato originale ha fatto perdere all'uomo solo il potere e la forza («*potestas*» e «*vigor*») del libero arbitrio:

La forza e il potere del libero arbitrio non erano nel primo uomo per sostanza, bensì per grazia del Creatore, e l'uomo perse questo grande dono utilizzando male il libero arbitrio della volontà⁷⁰.

Seguendo l'interpretazione eriugeniana, la grazia concessa da Dio non offre la libertà all'uomo, siccome quest'ultima è predicabile in modo sostanziale, ma può dotarlo del vigore necessario ad effettuare scelte orientate al bene (il quale corrisponde alla volontà del Creatore). La libertà di cui l'uomo gode per natura viene salvaguardata attraverso l'argomento del «*vigor*»⁷¹: Eriugena separa così nella sfera dell'arbitrio umano la libertà dalla forza e dal potere. Se la prima è presente nell'uomo per natura, gli ultimi due elementi sono frutto della concessione della grazia. La perdita di *potestas* non implica una volontà meno libera, secondo Scoto Eriugena. Anche se ostacolata dal peccato a livello operativo, la libertà della volontà rimane sempre un attributo sostanziale dell'uomo e consiste nel *voler* compiere un'azione liberamente.

La volontà come causa del peccato. È stato scritto che la volontà umana, in virtù del proprio statuto ontologico per cui è libera per natura, non è soggetta a necessità. Neppure la volontà divina può attuare una forma di costrizione nei confronti della natura volitiva dell'uomo, perché quella di Dio è una volontà razionale libera.

⁶⁸ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 372C.

⁶⁹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 373C.

⁷⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 373D.

⁷¹ Il tema del *vigor* ricorda molto la teoria della *vis* di Boezio; cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXXVII; XCII; nota 187.

Si deduce in questo modo che la volontà umana non può essere influenzata da una volontà ad essa inferiore se non corrisponde ai suoi intenti, e che la causa di «ogni cattiva azione, nonché la pena di questa, sta nella volontà propria dell'uomo»⁷². Eriugena vuole chiarire, a fronte di una possibile contraddizione emergente dal contrasto tra libero arbitrio e peccato, che la causa del peccato e del male è «il moto perverso della sostanza razionale che usa male il libero arbitrio della propria volontà»⁷³. Il peccato non ha, dunque, origine dalla natura⁷⁴ dell'uomo ma in un «moto perverso» che, in quanto allontanamento dal bene, tende al nulla:

Ogni difetto o privazione o peccato di una volontà perversa – o in qualsivoglia altro modo si possa nominare questo moto letale, per il quale il sommo Bene viene abbandonato [...], nonché il loro fine, ossia la morte e l'infelicità connessa alle sofferenze eterne, sono affatto nulla⁷⁵.

Il peccato è quindi causato dal nulla: quest'ultimo si configura come causa meontologica, siccome il peccato e il male, insostanziali perché privazione di essere, *non sono*. Il nulla è definibile in questo senso anche come una «causa volontaria negativa», perché i peccati commessi hanno origine da un atto della volontà⁷⁶; inoltre, è «negativa» perché implica un allontanamento, l'«abbandonare il sommo Bene, ovvero il [...] Creatore»⁷⁷.

«*Potestas*» della volontà. Nell'economia della salvezza, il ruolo della volontà libera pone in risalto il problema per cui l'uomo possa salvarsi anche dopo la caduta nel peccato attraverso la propria libertà naturale. Nucleo fondamentale del problema è il carattere ontologicamente negativo del male, che è privazione di essere: concezione, questa, di chiara impronta agostiniana. Giovanni Scoto, lungo i capitoli quarto ed ottavo, dimostra come la libertà dell'arbitrio umano sia responsabile del male, anche se non si può configurare come causa ontologica di questo, arrivando a mostrare

⁷² SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, I 381A.

⁷³ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VI 381A.

⁷⁴ Al contrario del tardo Agostino, secondo cui il peccato avrebbe corrotto l'uomo per natura intaccandone la libertà, Eriugena attribuisce la causa del peccare al perversimento della volontà umana mantenendo integra la libertà naturale.

⁷⁵ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, X 396C.

⁷⁶ Il peccato è infatti originato da un «*perversus motus*» del libero arbitrio, che si distanzia da ciò a cui dovrebbe indirizzarsi, cioè il bene.

⁷⁷ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 372D.

il rapporto tra struttura del libero arbitrio e i moti della volontà. L'interpretazione eriugeniana della natura del libero arbitrio si snoda in tre punti:

- 1) Il libero arbitrio è premessa per la salvezza dell'uomo. Tale cammino raggiunge il suo compimento con l'intervento della grazia, siccome «la pienezza della giustizia dell'uomo ha inizio [con il libero arbitrio] e viene resa perfetta [per grazia]»⁷⁸.
- 2) La libertà dell'arbitrio viene fondata sul primo comandamento divino, per cui «infatti all'uomo verrebbe proibito del tutto inutilmente di non commettere peccato, se non avesse libera facoltà di commetterli. [...] Dio infatti ha comandato quello che l'uomo ha in possibilità di fare»⁷⁹.
- 3) Esistono tre livelli di bene, i «grandi beni», che non possono essere usati male (come ad esempio le virtù), i «beni medi», che possono essere usati bene o male (come il libero arbitrio) e i «beni minori», soggetti all'uso che ne fa la volontà.

Tale suddivisione richiama la dottrina agostiniana dei beni nella creatura ed è tematizzata nel capitolo settimo. Tramite questa tripartizione, Eriugena intende spiegare perché l'uomo può usare scorrettamente il dono del libero arbitrio, illustrando anche la distinzione di due modalità di creazione dei beni, cioè «*eius bonitate*» (per sua bontà), che sono «*ex natura*», ovvero creati come attributi sostanziali della creatura, ed «*eius largitate*» (per sua generosità), che sono «*ex dono*». Se i beni «*ex bonitate*» dipendono solo da Dio, per quanto concerne il secondo tipo di beni è rilevante osservare come Eriugena distingua tre elementi, ovvero il donatore, la cosa donata e il destinatario del dono:

I beni che invece provengono dalla generosità del Creatore, vengono senza dubbio considerati suoi doni, ed è opportuno non credere diversamente, poiché è certo che in ogni atto di donazione vanno compresi tre termini: colui che dà, ciò che viene dato e colui al quale viene dato⁸⁰.

Quindi, i beni cosiddetti «*ex largitate*» dipendono anche da chi riceve il dono. Va anche aggiunto che «[Dio] ha disposto per sua generosità di donare a ciascuno secondo il grado a queste [sostanze] proprio»⁸¹, da cui

⁷⁸ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, IV 370C.

⁷⁹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, V 379A.

⁸⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 385D.

⁸¹ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 386A.

consegue che la natura dell'uomo è stata creata in conformità alla propria struttura ontologica⁸², che è razionale e libera⁸³.

La libertà umana, bene naturale donato «*ex bonitate*», predispone l'uomo a raggiungere la perfezione grazie al dono «*ex largitate*»: il fatto che quest'ultimo conferisca *vigor* al dono naturale del libero arbitrio per orientarsi a scegliere il bene permette di capire che il «grado» di cui Eriugena parla dipende proprio dal libero arbitrio stesso. Tale grado è quello in base al quale la generosità di Dio decide di donare un bene ad ognuno. Per l'Irlandese persiste una difficoltà ermeneutica nel definire se il libero arbitrio sia a tutti gli effetti un bene, sia per natura sia per dono, e in che misura lo sia. Giovanni Scoto trova la soluzione a tale questione attraverso due argomenti:

- 1) Il libero arbitrio conferisce per natura (quindi «*ex bonitate*») alla volontà dell'uomo una specifica proprietà, la «*mutabilitas*», che è predicabile della natura umana al pari della razionalità e della libertà⁸⁴. Possiamo tradurre «*mutabilitas*» intendendo la facoltà di cambiare stato, di compiere un moto. In questo senso, il carattere dinamico del moto della volontà libera è evidente.
- 2) Per dono divino (dunque «*ex largitate*») la libertà dell'arbitrio aggiunge alla volontà la «*potestas*» di perseverare nel bene.

Siccome la volontà è vista come una causa, va evidenziato come Giovanni Scoto interpreti i due punti sopra elencati osservando che

il moto naturale della sostanza umana, con il quale evidentemente essa si volge a conoscere e ad amare innanzitutto il Dio suo, quindi se stessa⁸⁵, è dimostrato esser prodotto da una duplice causa – l'una superiore, che è comune a tutte le creature, l'altra inferiore, che è propria della sostanza divina stessa⁸⁶.

Attraverso il moto che costituisce il libero arbitrio, la natura umana è dotata del potere di muoversi «liberamente, razionalmente e volontaria-

⁸² L'ontologia della libertà umana è ricondotta al principio della creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio; cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», LXXXIX.

⁸³ Interessante l'osservazione di Mainoldi, secondo cui il bene in Eriugena è visto come origine e fine della natura umana proprio in quanto prodotto creativo *ad imaginem* di Dio; cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», XCIII-XCIV.

⁸⁴ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 387C.

⁸⁵ Perché riflette, in base allo schema della creazione dell'uomo già delineato, la volontà di Dio, da cui deriva.

⁸⁶ Cf SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 388A.

mente»⁸⁷, e quindi può, grazie al libero arbitrio stesso, attuarsi in tutte quelle cose che all'uomo sono possibili: «Questo moto viene a ragione chiamato libero arbitrio della nostra volontà, poiché è soggetto al nostro potere»⁸⁸. La libertà umana, che si trova in uno stato potenziale, può attuarsi solo mediante la forza elargita per grazia divina, la quale fornisce tale dono per rettificare il moto della volontà umana.

Dunque, si può affermare che la libertà dell'uomo, possedendo caratteri propri sia della natura sia divini (poiché è un dono di Dio), si colloca in una posizione intermediaria tra la dimensione divina e quella umana. Tale intermediarietà permette alla condizione naturale («*ex natura*») della prima di risolversi in quella soprannaturale concessa dalla seconda⁸⁹. Il libero arbitrio può quindi liberamente scegliere di diventare un moto anagogico della natura umana verso Dio oppure, in modo catagogico, dirigersi deliberatamente verso la corruzione.

È stato visto come la *potestas* del libero arbitrio non aumenti né elimini la libertà naturale della volontà umana, anche se si configura come una condizione necessaria per cui tale libertà può perfezionarsi. La libertà umana, alla luce delle considerazioni svolte sull'antropologia eriugeniana, può dirsi espressione del divenire dell'uomo, divenire simile a quello divino se il *motus* della volontà è rettificato dalla grazia e si orienta al bene. In caso contrario, il *motus* che si articola in modo dissimile dal bene si sviluppa in senso «negativo», come privazione dei beni a cui sceglie di rinunciare: si perviene così ad uno stato di annullamento che comporta la schiavitù del peccato come pena di un volontario allontanamento.

4. *Escatologia del peccato*

«*Ordo*» e «*pulchritudo*». Nel capitolo sedicesimo del trattato, in relazione al legame che unisce l'umanità al primo uomo creato, Eriugena specifica che

⁸⁷ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 388B.

⁸⁸ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, VIII 388B.

⁸⁹ Cf E.S. MAINOLDI, «Introduzione», XCV.

Dio ha voluto creare nel primo uomo la sostanza universale del genere umano, [sicché] ha creato in lui la volontà propria di ogni uomo [...] non ha peccato la natura in generale, bensì la volontà individuale di ciascuno⁹⁰.

Per chi sceglie il bene si avrà un progressivo perfezionamento del *motus* della volontà al punto tale da continuare a desiderarlo senza più abbandonarlo. Il caso opposto, riguardante chi invece indirizza il proprio *motus* volitivo verso i beni inferiori, comporta la caduta nella miseria, la cui origine è scorta da Eriugena nella «*egestas*», termine traducibile con «pochezza». Quest'ultima consiste propriamente nella privazione di un dono divino, quello della grazia, che il peccatore ha scelto di non accogliere preferendo la ricerca dei beni corruttibili. Scrive Giovanni Scoto che

il moto perverso della creatura razionale che utilizza male il libero arbitrio [abbandona] il suo Creatore e [precipita]⁹¹ nella sfrenata bramosia delle cose più infime, ancorché queste siano state create da Lui⁹².

Si stabilisce una «dialettica dell'abbandono» che articola il rapporto tra peccatore e Dio, siccome il primo sceglie deliberatamente di abbandonare liberamente, «senza sforzo» il secondo, mentre quest'ultimo permette al primo, in virtù della libertà naturale che gli ha donato, di abbandonarlo. Questo implica anche l'abbandono da parte della grazia di Dio del peccatore, il quale diventa soggiogato dalla dimensione contingente, trovandosi consegnato «all'esercizio della giustizia»⁹³. Senza la grazia, la sola capace di attuare nel perfezionamento la libertà naturale, l'uomo è sottoposto alle leggi cosmiche, le quali, seguendo un preciso ordine escatologico, stabiliscono per il peccatore una punizione. L'ordine divino su cui si fonda l'universo è razionale e rivolto al mantenimento del bene: la creatura che sovverte tale sistema abbandonando Dio si trova, dunque, a dover pagare una pena. Inoltre, la non sostanzialità del peccato e della sua pena determinano un moto progressivo verso il male, che è nulla.

⁹⁰ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XVI 419B.

⁹¹ Ho scelto di tradurre la forma verbale «*corruentis*» del testo latino con «precipita» in sostituzione a «cade» perché la prima espressione illustra più efficacemente lo iato che divide la creatura peccatrice da Dio. Non si tratta infatti di una caduta che può implicare la possibilità di rialzarsi (per riorientarsi a Dio), bensì di un allontanamento continuo. Una volta avviato verso i beni corruttibili, il *motus* volitivo continuerà infatti a desiderarli.

⁹² SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 363A.

⁹³ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, II 363B.

La sofferenza derivante dal peccato non è altro che un punto d'incontro, un «non-luogo», in cui si patiscono le conseguenze dello scontro tra le «cose che sono» e la loro non-possibilità. A livello fenomenologico, la dimensione della percezione del castigo da parte del peccatore si esaurisce solo nella coscienza di quest'ultimo: egli soffre in quanto la sua sofferenza altro non è che la privazione del sommo Bene. Anche la privazione dei beni corruttibili desiderati, tolti alla creatura per ristabilire l'ordine della giustizia, diventa causa di dolore. La punizione del peccato e la sofferenza che ne deriva risultano da un'infrazione dell'ordine cosmologico e si riflettono nella coscienza individuale come segni di oltrepassamento di precisi limiti prestabiliti. Il mantenimento dell'ordine (*ordo*) e la bellezza armonica (*pulchritudo*) che ne consegue fanno in modo che la potenzialità delle creature sia definita entro confini ontologici determinati, affinché, da una parte, il libero arbitrio dei giusti porti all'effettiva attuazione della potenza mediante la grazia, e, dall'altra, la negazione negli iniqui di suddetta attuazione (espressa con il rifiuto «*ex superbia*» del *donum* della grazia) porti ad uno stato di «nequizia»⁹⁴. Il porsi in atto della sofferenza derivante dalla nequizia è tuttavia dimensione del nulla che conduce il peccatore ad «essere inutilmente, cioè a essere nulla»⁹⁵. Siccome la volontà malvagia nega un processo di attuazione della potenzialità della libertà naturale dell'uomo, di conseguenza nelle leggi eterne trova un severo ostacolo.

Eriugena scrive che «Dio ha “predestinato” gli empì alla pena e alla rovina»⁹⁶, nel senso che la predestinazione agisce in vista di un mantenimento universale del bene e sui malvagi si ripercuote come limite della possibilità di commettere il male:

Sicché la bellezza dell'universo, ovvero il suo “ordine naturale”, predestinata prima che l'universo stesso venisse creato, mai verrebbe turbata dalla malizia, dall'errore, dalla deformità e dalla miseria conseguenti al peccato⁹⁷.

Il cosmo eriugeniano, anche nel *De praedestinatione liber*, si presenta come una totalità ordinata che non ammette una dimensione ad esso contraria, e quindi uno stato di disordine, perché, sottoposto alle leggi eterne stabilite da Dio, è stato creato come sostanza che non può venir

⁹⁴ L'essere nulla del peccatore è indicato con il termine latino «*nequiquam*».

⁹⁵ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XVIII 434A.

⁹⁶ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XVIII 434B.

⁹⁷ SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, XVII 426A-B.

mutata nelle «cose che non sono»⁹⁸. Parallelamente, anche l'uomo è soggetto ad una giustizia individuale, che si riflette nell'ordine interiore a cui non è alternativa una contrarietà. La disposizione della creazione *ante saecula* effettuata dalla prescienza-predestinazione si dispiega, così, come soluzione alla corruzione del peccato: attraverso i momenti escatologici dell'attuazione del perfezionamento della grazia nei giusti, della punizione dei reprobì che, rifiutando la grazia, hanno raggiunto il limite imposto alla propria natura, si raggiunge quell'unità nel bene che garantisce (ed essa sola può farlo) la conservazione di ogni realtà creata. Il sistema escatologico delineato dal filosofo irlandese presenta inevitabilmente dei punti controversi, soprattutto se si considera l'influenza che diverse dottrine hanno esercitato sulla sua concezione e risoluzione del peccato originale. Tra queste, è certamente egemone la dottrina origeniana, che si pone in un rapporto complesso con l'ortodossia cristiana in età carolingia.

III. ORIGENE ED ERIUGENA: IMPLICAZIONI ANTIAGOSTINIANE?

Perché la fine è sempre come l'inizio: e, quindi, poiché c'è un fine per tutte le cose, così si deve capire che c'era un inizio; e poiché vi è un unico fine di molte cose, così nascono da un unico principio molte differenze e varietà, che, di nuovo, per mezzo della bontà di Dio, per la sottomissione a Cristo e per l'unità dello Spirito Santo, sono richiamate all'unico fine che sia simile all'inizio⁹⁹.

Questo passaggio tratto dal *De principiis* di Origene solleva inevitabilmente delle questioni interpretative sull'influenza che questo Padre della Chiesa ha avuto nell'elaborazione escatologica eriugeniana. Il rinvio al tema contenuto nel quinto libro del *Periphyseon* e alla teoria escatologica presentata nel *De praedestinatione liber* è piuttosto chiaro. Il richiamo all'unità e ad un unico fine, simile al suo inizio, è analogo alla tesi eriugeniana della divisione della Natura che, articolata in diverse va-

⁹⁸ SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, I 36,6.

⁹⁹ ORIGENE, *De Principiis* = *PERIARCHON* (= Origenes Werke 5), a cura di P. KOETSCHAU, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1913, I,6,2; pag. 79: «*Semper enim similis est finis initii; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium; et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursus per bonitatem dei, per subiectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur*»; traduzione nostra.

rietà, si risolve infine in Dio. Ciò detto, se Origene può essere indicato come un riferimento per Eriugena, è bene però chiarire che il rapporto che quest'ultimo costruisce con le proprie *auctoritates* può, a volte, essere complesso e, in alcuni casi, anche estremamente conflittuale. Alla base di un tale rapporto, infatti, possono sussistere aspetti contrastanti di accordo e di disaccordo, soprattutto quando il dissenso è relativo alle posizioni delle *auctoritates* che Giovanni Scoto dimostra di condividere su una determinata questione di natura dottrinale o teologica. Lo stesso Eriugena, già nell'850, era stato definito origenista in risposta al trattato *De divina praedestinatione liber*. Prudenzio di Troyes si riferisce all'eresia di Origene in relazione al teologo irlandese, accusandolo di pelagianesimo e di «*amentia Origenis*»¹⁰⁰. Eriugena, tuttavia, sembra ignorare tali accuse e continua a menzionare Origene come la massima *auctoritas* in ambito esegetico («*summus sanctae Scripturae expositor*»¹⁰¹), soprattutto nel quarto e nel quinto libro del *Periphyseon*¹⁰². Il titolo di quest'ultima opera ha suggerito, ancor prima delle convergenze dottrinali tra questo testo e parte della produzione eriugeniana, una conoscenza non marginale del teologo alessandrino: il titolo originale del *De principiis*, *Perì archòn*, evidenzia un'assonanza significativa con il *Periphyseon* eriugeniano. Entrambi i testi, inoltre, si propongono di indagare i principi e l'escatologia della creazione. Giovanni Scoto definisce Origene un fine «investigatore delle cose» («*diligentissimus inquisitor rerum*»¹⁰³), un filosofo della natura e un rigoroso studioso della *physis*, riconoscendo le capacità d'indagine del teologo alessandrino. Eriugena, dunque, riconosce chiaramente che Origene aveva elaborato un preciso sistema filosofico sui principi che governano la natura, mutuandolo nella propria elaborazione¹⁰⁴. L'interesse di Eriugena per Origene è notevole¹⁰⁵, ma rimane spesso sotto traccia a causa

¹⁰⁰ Cf PRUDENTIUS TRECENSIS, *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Eriugenam* (PL 115), 1099-1366.

¹⁰¹ SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, IV 818b.

¹⁰² Richiami ad Origene compaiono spesso nei passaggi riguardanti la risurrezione e il male; cf SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, V 927-929.

¹⁰³ SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, V 929a.

¹⁰⁴ Cf H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Aubier, Paris 1959, 198-304.

¹⁰⁵ Dal momento che contro Origene era stata emessa una condanna nel 543 (Editto dell'imperatore Giustiniano, DH 403-411), e, di nuovo, nel 553, durante il secondo concilio di Costantinopoli (cf DH 433), si può presumere che le opere di questo autore si siano diffuse con difficoltà, se non attraverso le traduzioni di Rufino. Origene è sempre

dell'interesse più evidente dell'Irlandese per Dionigi l'Areopagita, Gregorio di Nissa e i Cappadoci, senza escludere Massimo il Confessore. Consci delle condanne di cui era gravata la teologia origeniana, gli scrittori altomedievali sapevano che Origene fosse in errore su diversi punti della dottrina istituzionalmente accettata¹⁰⁶. Tuttavia, il teologo alessandrino è stato anche molto apprezzato, e il caso di Eriugena lo dimostra, come un grande esegeta scritturale. In realtà, è possibile affermare che, accanto ad Agostino, Origene sia stato il più importante commentatore della Scrittura¹⁰⁷ del periodo patristico. L'influenza origeniana è evidente anche nel pensiero dello stesso Agostino; era lo scrittore greco che quest'ultimo conosceva meglio¹⁰⁸ e non è raro che Eriugena menzioni spesso entrambi gli autori, sia nel *Periphyseon* sia nel *De praedestinatione liber*¹⁰⁹.

stato citato come una grande autorità in materia di Scrittura, in particolare in relazione ai livelli di interpretazione biblica nell'esegesi medievale, la quale deve un enorme debito alle formulazioni origeniane. Il teologo alessandrino è, senza alcun dubbio, la fonte primaria di un'enorme quantità di interpretazioni medievali dell'Antico e del Nuovo Testamento, in particolare le interpretazioni allegoriche. Il IX secolo fu testimone di un forte interesse per Origene. In un certo senso, si può affermare che durante la rinascita carolingia ebbe luogo anche una rinascita origeniana.

¹⁰⁶ Le posizioni origeniane condannate, concernenti soprattutto la dottrina dell'apocatastasi, cioè la reintegrazione finale universale di tutte le cose (compresi Satana e i demoni), sono state rese note proprio durante i concili del VI secolo prima menzionati, nel 543 e nel 553.

¹⁰⁷ Cf J. QUASTEN, *Patrologia. I primi due secoli (II - III)*, Marietti, Torino 1980, 316.

¹⁰⁸ Secondo le ricostruzioni di Henri de Lubac, Agostino sembra aver avuto familiarità con il *De principiis* nella traduzione fatta da Girolamo; cf H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 198-238.

¹⁰⁹ Si pone la questione se Eriugena abbia avuto un accesso diretto alle opere di Origene: è plausibile sostenere che Giovanni Scoto, da irlandese istruito nelle scuole monastiche, avrebbe avuto un contatto con i testi di Origene nella loro versione originale. Se la formazione di Eriugena ha avuto luogo in Irlanda, come è stato spesso ipotizzato (e senza buone ragioni che dimostrassero il contrario), allora si deve presumere che egli conoscesse almeno alcuni *excerpta* del teologo alessandrino. Esistono notevoli prove della diffusione di Origene in Irlanda nel VII ed VIII secolo: tra tutte, quella fondamentale è proprio la traduzione del *De principiis* di Rufino, circolata sotto diverse copie durante il IX secolo. Se, d'altra parte, Eriugena fosse stato istruito per gran parte della sua vita sul continente europeo, allora la sua conoscenza di Origene sarebbe dovuta essere misurata rispetto a quella degli altri scrittori carolingi, almeno per constatare la condivisione di testi o citazioni origeniane presenti all'epoca. Eriugena, nel *Periphyseon*, si riferisce esplicitamente per nome a due opere di Origene: il *De principiis* e il Commentario sull'Epistola di Paolo ai Romani. Nel V libro del *Periphyseon*, l'Irlandese si riferisce alla traduzione latina del *De principiis* citando un passo da quest'opera, in particolare

Il contesto di riferimento in cui Eriugena richiama Origene è l'escatologia del male, tema presente non solo nel *Periphyseon*, ma anche in tutto il *De praedestinatione*. In questi testi la dottrina origeniana del "ritorno" sembra prevalere sulla concezione agostiniana del male come non essere, pur sempre presente. Queste indicazioni a carattere testuale forniscono indizi importanti per quanto riguarda una lettura "origenista" del pensiero eriugeniano, soprattutto in rapporto all'altra grande *auctoritas* a cui, in modo controverso e spesso manipolato, Scoto si riallaccia, vale a dire Agostino¹¹⁰. Con Eriugena non siamo semplicemente di fronte a semplici tracce di una lettura origenista della creazione, quanto ad una vera e propria rielaborazione di Origene e della tradizione patristica da lui dipendente. Il ruolo del pensiero di Agostino, evidente nel tentativo di salvaguardare l'ontologia della creazione, positiva, dalla presenza del peccato originale, è controbilanciato da un legame stretto con l'eterodossia della teologia origeniana dell'apocatastasi. Benché sia soprattutto il V libro del *Periphyseon* ad esporre la rilevanza dell'influenza di Origene nell'escatologia eriugeniana, il problema del rapporto tra le cose ultime, peccato originale e volontà umana occupa un posto centrale anche nel *De praedestinatione*, sempre con riferimenti chiari, pur se impliciti, all'*apokatastasis tôn pànton*. La predestinazione di cui si è discusso nel trattato si applica a partire dalle «cose che sono e che non sono»¹¹¹: la risoluzione nel nulla delle volontà non aderenti all'ordine stabilito da Dio (Origene parla di demoni e volontà malvagie) si fonda, in una certa misura, proprio sulla teoria origeniana della reintegrazione. Eriugena si muove, dunque, tra un radicale platonismo cristiano, di impronta origenista, e una concezione neoplatonica del peccato e del male, coerenti con la fase giovanile di Agostino. Il metodo di lettura eriugeniano, fortemente concentrato sul moto della *reductio ad unum*, rivela queste caratteristiche proprio a partire dal *De praedestinatione*, e in due punti in particolare: in primo luogo, le prospettive origeniane e platonizzanti del primo Agostino (nella fase del *De libero arbitrio*) vengono privilegiate rispetto a quelle di altri autori; in

una sezione del terzo libro (ORIGENE, *De principiis*, III 6, 2-5) menzionato in SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, V 929. Cf M. CAPPUYNS, «Les 'Bibli Vulfadi' et Jean Scot Erigène», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966) 137-139.

¹¹⁰ Cf B.C. STOCK, «Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena», *Harvard Theological Review* 60 (1967) 213-220.

¹¹¹ SCOTO ERIUGENA, *Sulle nature dell'universo*, I 36,6.

seconda battuta, per evitare forzati dualismi, Eriugena elimina la dottrina della *gemina praedestinatio* proprio attraverso la prospettiva agostiniana e neoplatonica della *simplicitas* divina, incompatibile con due operazioni distinte ed opposte. In questo modo, Eriugena rivela anche l'universo agostiniano come irriducibilmente contraddittorio e non unitario, il cui ordine è stato rotto e corrotto dal peccato originale. È in questa sede che il recupero della reintegrazione finale di tutte le cose acquisisce senso: la dimensione del peccato e del male viene risolta proprio alla luce del ritorno di tutte le cose al loro principio. Pertanto, la *reductio*, il *reditus in unum* – moto che perfeziona e compie la teoria eriugeniana della natura e della duplice dialettica *esse/non esse* – è, di fatto, la *reductio* non soltanto della molteplicità della creazione all'unità di Dio che corre in lei, manifestandosi come totalità degli ordini del creato, ma anche *reductio* di quel dualismo cosmologico derivante dall'atto unitario di Dio, che avrebbe opposto, senza possibilità di risoluzione, grazia e natura, peccato e salvezza.

IV. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il tema del peccato originale, e con esso quello della predestinazione divina, costituisce un oggetto di discussione di grande portata in età altomedievale, in particolar modo all'interno del sistema teologico che lo stesso Scoto Eriugena sviluppa nel *De praedestinatione liber* e nel *Periphyseon*, in parte richiamando soluzioni escatologiche precedenti (come sembra dimostrare l'eco alla dottrina origeniana dell'apocatastasi). Una nota significativa da segnalare riguarda il contesto – costituito da tradizioni e fonti – in cui l'antropologia eriugeniana del peccato trova spazio: si tratta, infatti, di un contesto in cui il paradigma teologico dominante è l'*auctoritas* patristica di Agostino¹¹², la cui dottrina traduciana del peccato originale e della predestinazione ha influenzato profondamente la riflessione sul male, sia a livello ontologico sia sotto il profilo antropologico. La nozione di male come «non essere», da una parte, si scopre decisiva per la risposta che Eriugena cerca di dare all'escatologia del peccato (concepito come forma morale del male che si risolve in un «nulla»), mentre, dall'altra, rimane fondamentale il carattere volontario del male, definendo

¹¹² Cf R. CROUSE, «Predestination, human freedom and the Augustinian theology of history in Eriugena's "De divina praedestinatione"», in J. McEVROY - M. DUNNE (edd.), *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time*, Leuven 2002, 303-312.

così un'antropologia del peccato capace di tener conto del libero arbitrio umano e della necessità della Grazia divina. Il confronto tra il *De praedestinatione liber* e il *Periphyseon* su questi temi diventa particolarmente interessante soprattutto in relazione alle fonti principali da cui Eriugena attinge, e le opere agostiniane sono tra quelle riprese con più autorevolezza. Le accuse di pelagianesimo e di origenismo mosse contro l'Irlandese contribuiscono a porre in risalto un terreno teologico molto complesso in cui si articolano dottrine eterodosse (alcune delle quali, molto ambivalenti, sono proprio quelle eriugeniane¹¹³) accanto ad altre istituzionalmente accolte come «ortodosse», istituzionalmente accolte come ortodosse, tra le quali sono egemoni quelle agostiniane.

2 dicembre 2019

¹¹³ Cf D. ANSORGE, «Origenes und Eriugena», *Theologie und Glaube* 86 (1996) 192-202.