

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

**Il Prologo di Giovanni nella filosofia medievale.
L'esegesi di Eriugena tra Agostino e Eckhart**

Relatore

Chiar.mo Prof. Giovanni Catapano

Laureando

Andrea Campagnolo

Matricola n° 2058608

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. OMELIA E COMMENTO AL PROLOGO DI GIOVANNI: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART	11
1.1. Giovanni Scoto Eriugena e il suo tempo	11
1.2. Giovanni Scoto Eriugena: Homilia sul Prologo di Giovanni	30
1.3. Il Commento al Vangelo di Giovanni di Agostino d’Ippona	39
1.4. Meister Eckhart: Il Commento al Vangelo di Giovanni	45
2. IN PRINCIPIO ERA IL VERBO. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [1] E [2] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART	57
2.1. Giovanni Scoto Eriugena: la voce dell’aquila spirituale e la voce del Precursore	57
2.2. Agostino: se il Battista è la voce, Cristo è la parola	67
2.3. Meister Eckhart: ciò che è prodotto o che procede da qualcosa è prima in esso	74
3. TUTTO È STATO FATTO PER MEZZO DI LUI. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [3] [4] [5] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART	81
3.1. Giovanni Scoto Eriugena: l’atto creativo di Dio	81
3.2. Agostino: le forme razionali di tutte le cose sono vita in Dio	93
3.3. Meister Eckhart: la Luce di Dio per l’uomo	96
4. VENNE UN UOMO MANDATO DA DIO E IL SUO NOME ERA GIOVANNI. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [6] [7] [8] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA–AGOSTINO–MEISTER ECKHART	102
4.1. Giovanni Scoto Eriugena: Giovanni Battista, la voce precede la parola come causa e non nel tempo	102
4.2. Agostino: il Precursore è come un monte il quale deve essere illuminato per uscire dalle tenebre	106
4.1. Meister Eckhart: il giusto è generato e inviato dalla giustizia pur non essendo la giustizia	110
5. VENIVA NEL MONDO LA LUCE VERA, QUELLA CHE ILLUMINA OGNI UOMO. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [9] [10] [11] DEL	

PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART	116
5.1. Giovanni Scoto Eriugena: Il Verbum viene nel mondo come Luce vera che illumina ogni uomo	116
5.2. Agostino: il Verbo divino si mostra come uomo così da chiedere la testimonianza di un uomo, il Battista	121
5.3. Meister Eckhart: il potere di ricevere il Verbo non viene da coloro che dovrebbero accoglierlo ma dal Verbo stesso	125
6. E IL VERBO SI FECE CARNE E VENNE AD ABITARE IN MEZZO A NOI ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [12] [13] [14] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI	130
6.1. Giovanni Scoto Eriugena: il ritorno a Dio dell'uomo e il farsi Dio dell'uomo	130
6.2. Agostino: l'uomo diventa figlio di Dio essendo generato da Dio stesso	142
6.3. Meister Eckhart: diventare figli di Dio per adozione significa essere figli di ciò che ci genera e ci forma secondo Lui e uguali a Lui	145
7. CONCLUSIONI	151
8. BIBLIOGRAFIA	154
8.1. Fonti	154
8.2. Studi	158

Nel racconto della lavanda dei piedi, queste affermazioni sull'origine esterna del Vangelo si approfondiscono fino a diventare un'allusione alla sua fonte interna. Lì di questo discepolo si dice che egli, durante la Cena, aveva il suo posto accanto a Gesù e, quando sorse la domanda circa il traditore, si reclinò sul petto di Gesù (13,25).

Questa espressione è formulata in un parallelismo voluto con la conclusione del Prologo di Giovanni, dove, riguardo a Gesù, leggiamo: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato». (1,18).

Come Gesù, il Figlio, conosce il mistero del Padre stando nel suo seno, così l'evangelista ha, per così dire, ricavato la sua conoscenza dal cuore di Gesù, dal riposare sul suo petto¹.

Joseph Ratzinger

¹ JOSEPH RATZINGER BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Libreria Editrice Vaticana, Milano 2007, pp. 261-262.

INTRODUZIONE

Et ne forte dicas: Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios dei esse, temporales aeternitatem possidere, ex his quae maiora sunt accipe argumentum quo rei de qua dubitas possis fidem accomodare: Et verbum caro factum est².

Con queste parole, Giovanni Scoto Eriugena esprime il vertice della sua speculazione ossia il concetto della deificazione dell'uomo, secondo il quale esseri corruttibili si sottraggono alla corruzione, creature inserite nel tempo entrano in possesso dell'eternità, esseri mortali diventano immortali per opera della fede nel Verbo divino incarnato. Attraverso tali versi, il pensatore irlandese, vissuto nel IX secolo e maestro di palazzo presso la corte di Carlo il Calvo, si avvia alla conclusione dell'*Homilia*, testo destinato probabilmente all'ambiente di corte, con la quale offre il suo commento, sembra su richiesta dello stesso sovrano figlio di Ludovico il Pio, ai primi quattordici versetti del Prologo al Vangelo di Giovanni. Il presente studio ha lo scopo di esaminare tale commento sotto il profilo filosofico, evidenziando in quale modo l'Eriugena ha utilizzato e fatto propri nella sua esegesi temi e concetti quali la dottrina della partecipazione, le cause primordiali, l'al di là, il farsi Dio da parte dell'uomo e la beatitudine. Di particolare rilievo è la recezione da parte di Scoto dei testi dei Padri greci della Chiesa. Si citano, a titolo di esempio, Gregorio di Nissa, il quale è fonte per l'Eriugena relativamente al tema dell'*apokatástasis* ossia del ricongiungimento di tutto con Dio, Massimo il Confessore, Gregorio di Nissa e Origene il cui nome verrà confuso in varie occasioni proprio con quello dell'Eriugena. Non mancano i riferimenti ad Aristotele, a Platone e a Plotino. Da quest'ultimo, Giovanni Scoto recepì, sviluppandolo, l'insegnamento secondo il quale l'intelletto, *nous*, deriva dall'Uno, *hen*, affermando che il Figlio è coesenziale al Padre, secondo il dogma trinitario. Eriugena fu traduttore, esegeta, teologo e filosofo; è lecito affermare che il suo pensiero ha unito l'Oriente greco con l'Occidente latino³.

Gli esiti del nostro esame del testo di Eriugena sono posti in costante confronto con altri due testi di fondamentale importanza nell'ambito della filosofia medievale

² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 62.

³ DEIDRE CARABINE, *John Scottus Eriugena*, (Great Medieval Thinker), New York, Oxford University Press, 2000, p. XI.

ovvero il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino e il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Meister Eckhart. Tale comparazione mette in primo piano la recezione da parte di Scotto di alcuni temi filosofici propri di Agostino, i quali diventano una fonte per il pensatore irlandese. Allo stesso tempo Eriugena diventa fonte per la riflessione di Eckhart. È interessante notare come la riflessione di Scotto sia diventata una fonte anche per Tommaso d'Aquino nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, dove cita direttamente l'Eriugena, pur confondendolo con Origene.

Questo studio si compone di sei capitoli strutturati in modo tale da offrire inizialmente l'esame del contesto storico nel quale Giovanni Scotto vive ed opera. Egli, dopo la migrazione dalle terre dell'attuale Irlanda verso il continente europeo, viene a contatto con il sovrano Carlo il Calvo, dedito agli studi teologici, e acquisisce elementi atti allo sviluppo del suo pensiero in ambito filosofico e teologico anche attraverso un'intensa opera di traduzione dal greco, tra gli altri, dei testi più significativi dei Padri della Chiesa. Dopo una prima analisi dei Commenti al quarto vangelo di Agostino ed Eckhart, il secondo capitolo propone l'esame dei primi due versetti del Prologo, trattando in modo particolare il tema del mistero dell'Incarnazione del *Verbum* nell'intepretazione di Eriugena. Tale riflessione è considerata in posizione centrale rispetto al testo del vescovo d'Ipbona e a quello del maestro domenicano. Il terzo capitolo affronta il tema della generazione del Verbo divino dal Padre e di tutte le cose create, oltre al tema della predestinazione e della Luce divina che splende nelle tenebre. Il quarto capitolo tratta la figura del Precursore, il Battista, voce che precede il *Verbum*, unitamente al tema del *reditus* ossia del superamento della molteplicità spazio-temporale con il conseguente ritorno all'unità. Il quinto capitolo si occupa del grande tema dell'accoglimento della Luce del Verbo da parte degli uomini e della loro partecipazione ad essa, per definizione eterna, pur essendo essi creature pienamente inserite nella molteplicità, nello spazio e nel tempo, oltre ad essere soggetti alla corruzione dovuta alla morte. Il *Verbum* viene considerato vera Luce divina, con la conseguenza che Egli sussiste ed è da sempre. Il sesto capitolo esamina il commento del pensatore irlandese relativamente agli ultimi versetti del Prologo giovanneo, dove emerge la questione della fede nel *Verbum*, dopo la sua accoglienza da parte degli uomini, la quale ha come esito ultimo la deificazione dell'uomo stesso e il suo diventare figlio di Dio per adozione. Con riferimento al suo *De praedestinatione liber*, Scotto

tocca il tema cruciale della volontà dell'uomo nell'accettazione e nella fede del Verbo divino dopo il peccato originale. Nell'ambito dell'esame dei testi dei tre pensatori presi in considerazione, tale tema rappresenta la vetta delle loro rispettive speculazioni filosofiche, segnando il punto d'arrivo comune della loro attività esegetica compiuta sul testo del Prologo giovanneo.

1. OMELIA E COMMENTO AL PROLOGO DI GIOVANNI: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART

1.1. *Giovanni Scoto Eriugena e il suo tempo*

La prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy* presenta la figura di Giovanni Scoto Eriugena come *Johannes Scottus* (o *Scotus*), vissuto nel periodo compreso fra l'800 e l'877⁴. Egli appose la firma al suo lavoro di traduzione dal greco delle opere dello *Pseudo-Dionysius* o del *Corpus Areopagiticum* usando il neologismo “Eriugena” che significa “nato irlandese”, ossia Giovanni l'irlandese. Precisamente l'aggettivo “Eriugena” deriva dall'unione del toponimo celtico *Eriu*, che indica Irlanda, detta nel IX secolo *Scotia Maior* e i cui abitanti erano detti *Scotti*, con la radice greca di γέν che indica invece il genere, la nascita, la provenienza⁵. Abbiamo a disposizione una testimonianza circa l'origine del termine “Eriugena” esaminando la Patrologia Latina:

*Lectori Ambiguorum S. Maximi.
Quisquis amat formam pulchrae laudare sophiae,
Te legat assidue, Maxime Grajugena.
Ac primo motus rerum rationibus altis,
Mundum sensibilem deserat atque neget:
Nec non et sensus ipsos, qui saepe retardant,
Gnostica dum scandit bemata mentis iter⁶.*

È possibile ipotizzare una derivazione di “Eriugena” da *Grajugena* utilizzato da Virgilio, che fu modello di riferimento per Giovanni Scoto⁷, nel terzo libro dell'*Eneide*:

*Haud mora, continuo perfectis ordine votis cornua velatarum obvertimus antemnarum,
spond Graiugenumque domos suspectaque linquimus arva.
Hinc sinus Herculei si vera est fama Tarenti cernitur, attollit se diva Lacinia contra,
Caulonisque arces et navifragum Scylaceum⁸.*

⁴ MORAN, DERMOT AND ADRIAN GUIU, *John Scottus Eriugena*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scottus-eriugena/>>.

⁵ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), Litogi srl, Milano 2014, p. 19.

⁶ JOHANNES SCOTUS, *Versus de Ambiguis S. Maximi*, PL Tomus CXXII, 1236A, a cura di J.-P. Migne, Paris 1865.

⁷ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), Litogi srl, Milano 2014, p. 19.

⁸ VIRGILIO, *Eneide*, a cura di E. Paratore, traduzione di L. Canali, Volume II, Libro III, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, IV edizione 1995, vv. 548-550, p. 42.

Ossia:

Non un indugio, e come da rito compiuti quei voti, subito i corni giriamo alle antenne che guidan le vele via dalle case e dai campi insidiosi dei nati da Greci. Di qui si scorge il golfo di Taranto erculea (se è vero quanto si dice); di fronte si ergono la dea Lacinia e di Caulonia le rocche e il navifrago Scilacèo⁹.

La denominazione “Giovanni Scoto Eriugena” ripete di fatto due volte la stessa parola e di conseguenza la provenienza di Giovanni dall’Irlanda. Essa è entrata nell’uso comune allo scopo di non confondere Giovanni Eriugena con Giovanni Duns Scoto, filosofo francescano del Duecento¹⁰.

Al fine di descrivere la figura dell’Eriugena, del quale non possediamo informazioni storicamente certe in merito alla data di nascita e ai primi anni di vita, è necessario considerare il complesso fenomeno della *peregrinatio Scottorum*, inteso come un’emigrazione insulare dalla Scozia e dall’Irlanda verso il continente europeo, il quale presenta molteplici aspetti in ambito spirituale (si pensi all’azione di San Colombano nello sviluppo del monachesimo in Gallia) e culturale¹¹. Per uno studio delle vicende storiche dell’Irlanda cristiana si riscontra il problema legato alla cronologia e alle caratteristiche delle fonti a nostra disposizione. Possediamo un gruppo di fonti di tipo annalistico risalenti alla seconda metà del secolo VIII, quindi tarde, di probabile origine monastica: gli *Annales Cambriae* e gli *Annals of Ulster*¹². Si tratta di una registrazione di fatti come le morti di sovrani, abati e chierici oppure informazioni sulle battaglie o altri eventi di rilievo tutti considerabili come ricostruzioni a posteriori. Per le aree di lingua celtica è possibile considerare con un certo grado di sicurezza le fonti relative alle iscrizioni su pietra risalenti al VI e VII secolo e redatte in lingua latina e in alfabeto irlandese ogamico¹³. Derivando dal latino, questo alfabeto costituisce una prova delle relazioni tra l’Irlanda e il mondo romano nel periodo della tarda antichità relativamente all’ambito sociale e della cultura. Tale premessa ci consente di considerare la storia e le azioni di San Patrizio, vescovo e missionario (385-461), nell’ambito del contatto avvenuto in Irlanda, databile alla prima metà del secolo V e

⁹ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, III, G. Einaudi s.p.a., Torino, vv. 548-553, p. 129.

¹⁰ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), Litogì srl, Milano 2014, p. 19.

¹¹ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 38.

¹² S. GASPARRI – C. LA ROCCA, *Tempi barbarici*, Carocci editore, Roma 2012, p. 123.

¹³ *Ibidem*.

attribuibile ad iniziative personali, da parte dei monaci provenienti dalla Britannia sud-occidentale e dalla Gallia. In modo inverso è possibile registrare lo stanziamento in Scozia e nel Galles di gruppi di Irlandesi. In Irlanda il cristianesimo iniziò la sua lenta diffusione anche mediante contatti commerciali e politici con la Britannia già romanizzata¹⁴ ma ebbe il suo impulso più significativo ad opera del vescovo Patrizio, membro dell'aristocrazia cristianizzata britannica, giunto in Irlanda come prigioniero di pirati¹⁵. Tuttavia, lo sviluppo dello stesso cristianesimo fu un processo lento per il fatto che l'Irlanda era fuori dall'orbita dell'Impero Romano, e di conseguenza priva del supporto amministrativo e funzionale fornito dalle città, oltre alla mancanza di strutture diocesane. Verso il termine del secolo VI le fonti sul cristianesimo irlandese ci forniscono informazioni relative alla fondazione di numerosi monasteri dai quali dipendevano diverse chiese.

Il monachesimo d'Irlanda ebbe fin dai suoi inizi una forte spinta espansiva a causa della presenza fra i monaci di membri appartenenti a gruppi sociali colti già presenti in epoca precristiana. Si registra lo sviluppo di una disciplina di penitenza molto rigida in ambito monastico derivante dal diritto tradizionale degli stessi monaci e costituito sul principio dell'arbitrato e della composizione¹⁶. Da essa scaturirono i *Libri poenitentiales* nei quali era prevista una penitenza, spesso dura, in corrispondenza di ogni situazione di peccato. Era considerata una penitenza e un mezzo di espiazione anche la *peregrinatio religiosa* detta appunto *peregrinatio Scottorum*. Di fatto, i monaci irlandesi cercavano la condizione di “deserto” attraverso il pellegrinaggio verso le isole e le terre sconosciute. Tale pratica espansiva li portò a raggiungere il continente europeo come nel caso di Colombano (543-615) il quale si diresse verso l'Italia e la Francia merovingica¹⁷. Carlo Magno accolse eruditi da tutta Europa per scopi politico-culturali unitamente ad Alcuino di York, suo collaboratore fidato. A corte giunsero vari irlandesi quali Clemente, Dicuil, Dungal, l'*Hibernicus exul* – quest'ultimo fu autore di un poema epico – e Giuseppe Scoto, primo irlandese a comporre poemi per un re carolingio¹⁸. Alcuino riconobbe il grande apporto dei maestri irlandesi in tema di rinascita culturale durante il regno di Carlo Magno. In particolare, la ripresa della scrittura e della scuola che

¹⁴ Ivi, p.124.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 125.

¹⁷ C. VINCENT, *Storia dell'Occidente medievale*, Società editrice il Mulino, Bologna 1997, p. 37.

¹⁸ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), Litogì srl, Milano 2014, p. 22.

rischiavano di scomparire dopo il loro quasi azzeramento durante l'età romano-barbarica. Tali maestri provenienti dall'Irlanda raggiunsero il continente europeo e, con la loro sapiente opera, favorirono un certo progresso culturale nell'ambito della Chiesa:

NOBILISSIMIS SANCTAE ECCLESIAE FILIIS, QUI PER LATITUDINEM HIBERNIENSIS INSULAE DEO c. 792-804 CHRISTO RELIGIOSA CONVERSATIONE ET SAPIENTIAE STUDIIS SERVIRE VIDENTUR, HUMILIS LEVITA ALCHVINUS PERPRETUAE PROSPERITATIS IN DOMINO SALUTEM.

Igitur antiquo tempore doctissimi solebant magistri de Hibernia Britanniam, Galliam, Italiam venire et multos per ecclesias Christi fecisse profectus; et quanto magis periculosa nunc esse tempora noscuntur, et plurimos, secundum apostolicam prophetiam, a via veritatis avertentes, tanto instantius ipsa catholicae fidei veritas ubique inter vos discenda est et docenda, ut habeant orthodoxae fidei praedicatorum, quo possint contradicentibus veritati resistere, et palam vincere adversarios apostolicae doctrinae¹⁹.

All'interno di queste dinamiche storiche, è possibile ipotizzare il fatto che Giovanni Scoto abbia lasciato l'Irlanda intorno all'anno 845 e sia giunto alla corte di Carlo il Calvo, il cui regno è databile nel periodo 840-877²⁰. Nel capitulare di Meaux, emanato nell'845, Carlo il Calvo esprime il desiderio di incrementare l'accoglienza dei migranti irlandesi:

40. Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, quae tempore praedecessorum suorum et ordinata et exulta fuerunt et modo ad nichilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scothorum, quae sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt et rebus pro sanctitate sua acquisitis ampliaverunt, ab eodem hospitalitatis officio funditus sunt alienata²¹.

Al fine di comprendere l'azione dell'Eriugena quando giunse nel continente europeo, è necessario esaminare la situazione politica negli anni che precedettero e che seguirono l'845. Durante gli ultimi anni di vita di Ludovico il Pio, il quale ricevette nell'814 l'eredità del padre Carlo Magno come unico figlio sopravvissuto, si accentuarono le tensioni con i suoi figli Carlo il Calvo e Lotario. Nell'837 Carlo il Calvo ricevette dal padre la *optima pars regni Francorum* mentre l'anno successivo

¹⁹ MGH, *Epistulae*. IV, p. 437. lin. 15-16. https://www.dmgh.de/mgh_epp_4/#page/436/mode/2up

²⁰ Giovanni Scoto nel suo tempo. *L'organizzazione del sapere in età carolingia – Atti del XXIV Convegno storico internazionale – Todi, 11 – 14 ottobre 1987*, Accademia Tudertina, Todi 1987, pp. 3-21.

²¹ MGH, *Capitulariae*. II, p. 408. lin. 15-16. https://www.dmgh.de/mgh_capit_2/#page/408/mode/1up

ricevette le terre fra la Senna e la Loira, unitamente al ducato di Le Mans, il tutto con la forte ostilità di Lotario e nonostante egli si trovasse in esilio.

Dopo la morte di Ludovico, avvenuta il 20 giugno 840, ebbe inizio un periodo ancor più turbolento all'interno dell'ambiente di corte e tra i suoi figli Lotario I, Ludovico il Germanico, Carlo il Calvo e il loro nipote Pipino d'Aquitania. I temi alla base della conflittualità erano inerenti alla divisione dell'impero e al titolo imperiale ossia alla questione di chi fosse il legittimo successore ed erede di Ludovico. La guerra civile che si scatenò tra gli eredi di Ludovico fu la più grave crisi politica del mondo franco. Il conflitto coinvolse anche le piccole realtà, quali i monasteri, all'interno di tutti i territori dell'impero. Per i Franchi lo scoppio di un conflitto così cruento e contrario a quella che era ritenuta la volontà di Dio – come si dimostrò con la sanguinosa battaglia di Fontenoy nel giugno 841, la quale vide come protagonisti Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo vincitori su Lotario²² – provocò un forte stato di angoscia in una società costruita attorno agli ideali di unità cristiana e fraterna armonia²³. Tale guerra segnò l'inizio del declino militare e politico dei Carolingi da parte di alcune narrazioni storiche degli anni successivi, come il *Chronicon* di Reginone di Prüm²⁴.

Per comprendere l'evoluzione del conflitto è utile esaminare quanto accadde nell'arco temporale compreso tra il giugno 840, morte di Ludovico, e la fine dell'841. Si registrò un iniziale successo per Lotario I. Gli *Annales Fuldenses* riportano la decisione di Lotario di fare ritorno dall'Italia per succedere al padre. Viene enfatizzato il ritardo con il quale tale decisione fu presa:

Hlutarium vero de Italia sero vinientem Franci loco patris eius super se regnaturum accipiunt. Hunc enim ferunt imperatorem immorientem designasse, ut post se regni gubernacula susciperet, missis ei insigniis regalibus, hoc est sceptro imperii et corona. Quod fratres eius non consentientes contra eum insurgere parant²⁵.

Riportando le affermazioni di Nitardo, Elina Screen evidenzia come l'iniziale successo di Lotario fosse da attribuire al fatto che egli si diresse verso la Francia con i suoi sostenitori, i quali furono convinti a seguirlo attraverso promesse di benefici,

²² GASPARRI – LA ROCCA, *Tempi barbarici*, p. 271.

²³ E. SCREEN, *The importance of the emperor: Lothar I and the Frankish civil war, 840-843* in *Early Medieval Europe*, Vol. 12, Blackwell Publishing, Oxford 2003 pp. 25-51.

²⁴ Ivi. p. 26.

²⁵ *Annales Fuldenses*, a cura di F. Kurze, MGH SS. Rerum Germanicarum, Hannover 1891, p. 31. <https://archive.org/details/annalesfuldenses00einhuoft/page/30/mode/2up?view=theater>

giuramenti di fedeltà, minacce di morte verso i trasgressori e dalla convinzione che Ludovico avesse designato Lotario suo successore²⁶. In definitiva, Lotario mirava a succedere al padre su tutti i territori dell'impero non accettando e non rispettando la divisione concordata con i fratelli Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo.

Con il trattato di Verdun del luglio 843²⁷, si concretizzò la spartizione dell'impero dopo il conflitto militare tra Lotario, Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo come ci informano gli *Annales Fuldenses*:

DCCCXLIII. Descripto regno a primoribus et in tres mense Augusto convenientes regnum inter se dispertiunt: et Hludowicus quidem orientalem partem accepit, Karlus vero occidentalem tenuit, Hlutharius, qui maior natu erat, mediam inter eos sortitus est portionem. Factaque inter se pace et iuramento firmata singuli ad disponendas tuendasque regni sui partes revertuntur. Karlus Aquitans Pippino nepoti suo molestus efficitur eumque crebris incursionibus infestans, grande detrimentum proprii saepe pertulit exercitus²⁸.

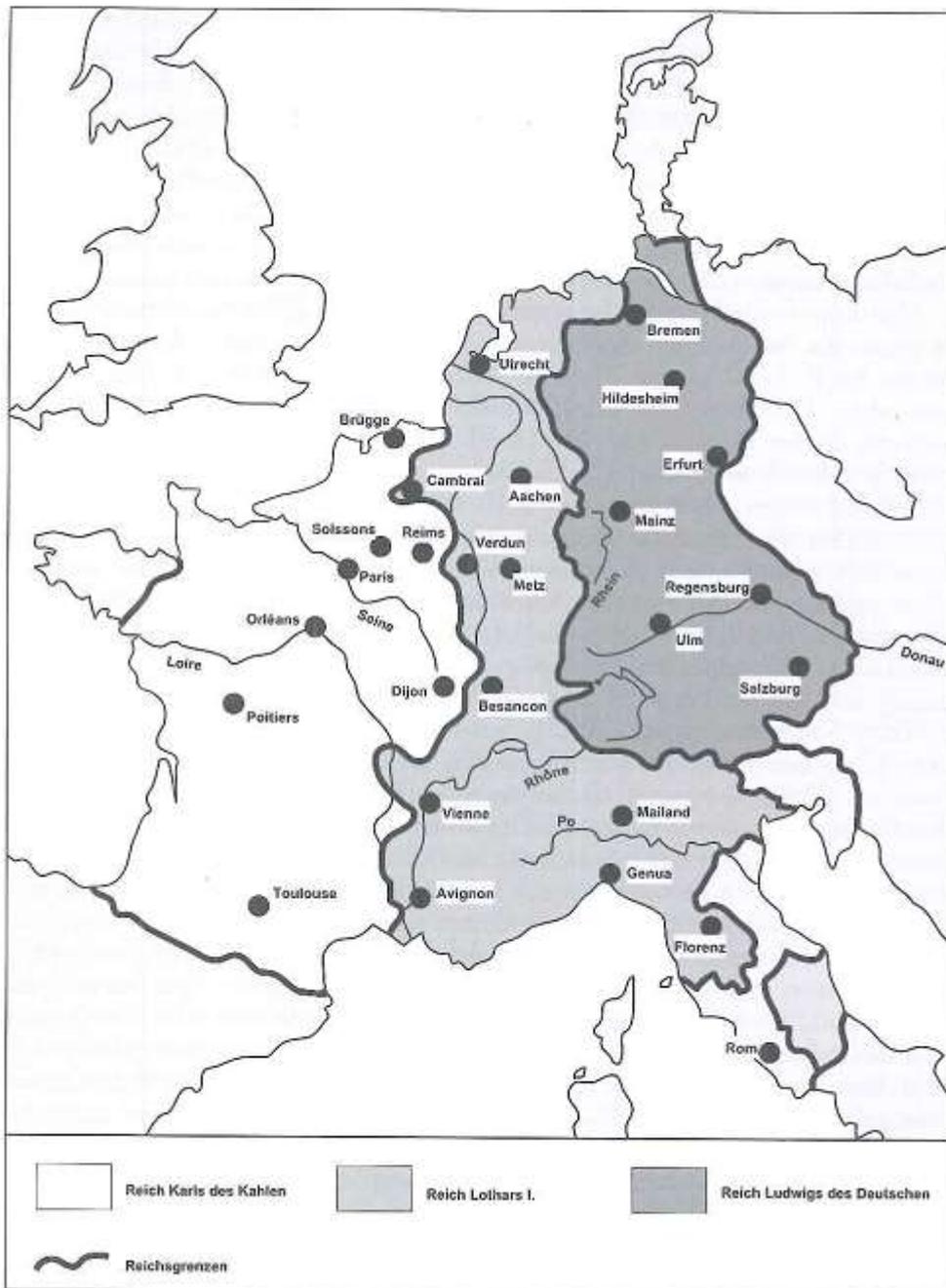
Il testo del trattato non ci è pervenuto ma attraverso una serie di testimonianze indirette è possibile delimitare i confini dei tre regni nei quali l'impero fu diviso. Lotario conservò il titolo imperiale entro un territorio che va dal mare del Nord, passando per Aquisgrana e per Roma, fino al confine con il ducato di Benevento. A Carlo il Calvo fu assegnata la parte occidentale delimitata dai fiumi Mosa, Escaut, Saona e Rodano. Ludovico ricevette i territori a est del fiume Reno e a nord delle Alpi. Secondo Nitardo²⁹, la spartizione dei territori fu effettuata tenendo conto in modo prevalente della sorte dei sostenitori dei tre fratelli dato che il loro supporto risultava fondamentale per la loro sopravvivenza politica. Dovevano essere conservati i benefici dei vassalli nel proprio regno per il fatto che era loro vietato rendere omaggio a sovrani diversi. Per questo motivo il problema delle terre e delle fedeltà ebbe, probabilmente, un peso rilevante nei negoziati che precedettero il trattato di Verdun dell'843.

²⁶ E. SCREEN, *The importance of the emperor*, p. 33.

²⁷ U. KNEFELKAMP, *Das Mittelalter 4. Aufgabe*, Utb, Paderborn 2002, pp. 90-91.

²⁸ *Annales Fuldenses*, ed. Fridericus Kurze, p. 34.

²⁹ NITHARDI, *Historiarum Libri IIII*, recognovit Ernestus Muller, accredit Angelberti Rhythmus de Pugna Fontanetica, Hannoverae et Lipsiae Impensis Bibliopoli Hahniani 1907, pp. 48-50. (Reperibile su: <https://archive.org/details/nithardihistoria00nithuoft>)



Die Reichsteilung nach dem Vertrag von Verdun.

1

Figura 1 - Trattato di Verdun (843): la divisione dell'impero tra, Carlo il Calvo, Lotario I e Ludovico il Germanico³⁰.

I tre contraenti non intesero il risultato del trattato come una risoluzione definitiva ma continuarono a ritenere l'impero di Carlo Magno come un'unità politica e i confini interni appena definiti solo come semplici linee di demarcazione che delimitavano i loro

³⁰ U. KNEFELKAMP, *Das Mittelalter 4. Aufgabe*, p. 92.

domini³¹. Al presentarsi di una qualsiasi occasione favorevole i vari esponenti carolingi erano pronti a non rispettare gli accordi sottoscritti con gli altri membri al fine di estendere la propria sovranità ad altre regioni dell'impero con lo scopo di conquistare il potere assoluto unitamente al tentativo di eliminare gli altri contendenti.

Per accertare la presenza ed esaminare l'azione di Giovanni Scoto Eriugena presso la corte di Carlo il Calvo, è necessario considerare come il sovrano decise di regolare, in forma scritta, il rapporto tra il re e i sudditi all'interno del suo regno dopo il trattato di Verdun³². Carlo incontrò i suoi *fideles* di stato ecclesiastico e laico presso Coulaines (attuale Francia) nel novembre 843 con lo scopo di sedare ogni contesa dopo la sanguinosa guerra fratricida che ebbe fine con la divisione dell'impero.

Il preambolo dell'accordo in sei capitoli con il quale Carlo il Calvo intendeva stabilire un'unione reciproca con i suoi *fideles* riporta:

quin etiam sese in pacis concordia et vera amicitia copularent, quatenus divinae clementiae placerent obnixius et de regis ac regni stabilitate et utilitate possent tractare sublimius et suum atque totius populi communem profectum et tranquillitatem optinerent propensius³³.

e presenta la seguente forma:

INCIPIUNT CAPITULA, QUAE ACTA SUNT ANNO III REGNI DOMINI KAROLI GLORIOSI REGIS, DOMINI HLUDOWICI IMPERATORIS FILII, IN CONVENTU HABITO IN VILLA, QUAE DICITUR COLONIA; QUAE ETIAM SUBSCRIPTIONE EIUSDEM PRINCIPIS ET EPISCOPORUM AC DETERORUM FIDELIUM DEI CONFIRMATA FUERE CONSENSU WARINI ET ALIORUM OPTIMATUM, INDICTIONE VI³⁴.

Precisamente, furono fissati in forma scritta i diritti della Chiesa e dei suoi membri, dell'aristocrazia laica e del re. Da questo documento emerge in modo chiaro la conformazione della società dell'Alto Medioevo: vi era reciproco sostegno e tutela tra

³¹ Giovanni Scoto nel suo tempo. *L'organizzazione del sapere in età carolingia – Atti del XXIV Convegno storico internazionale – Todi, 11 – 14 ottobre 1987*, Accademia Tudertina, Todi 1987, p. 4.

³² Ivi, p. 8.

³³ *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-849*, hrsg. von Wilfried Hartmann – Hannover: Hahn 1984. MGH, *Concilia*. III, p.15. li. 1-4. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/15/mode/1up

³⁴ Ivi, p.14. li. 1-7. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/13/mode/1up

l'autorità regia, il potere dell'aristocrazia nobiliare non religiosa, unitamente ai pubblici funzionari, e quello della Chiesa con i suoi vescovi.

Il re deve essere sostenuto dalla Chiesa ossia dall'autorità dei vescovi:

In quo, quae nobis nunc praecipuae ad communem salutem et regni soliditatem atque omnium nostrorum utilitatem, immo plenissimam honestatem visa sunt pertinere, conscripsimus, non loquentes diversarum inmutatione personarum, ut modo regalis sublimitas, modo episcopalis auctoritas, modo autem fidelium loquatur commoditas³⁵.

Oltre ai vescovi anche la concordia dei *fideles* deve sostenere il re unitamente al concreto aiuto e al consiglio a lui dovuti:

Honor etiam regius et potestas regali dignitati competens atque sinceitas et optemperantia seniori debita, remota omni socordia et calliditate seu qualibet indebita quorumcumque coniunctione contra honorem et potestatem atque salutem nostram sive regni nostri soliditatem, nobis in omnibus et ab omnibus, sicut tempore antecessorum nostrorum consueverat, exhibeatur. Et si quis quemcumque contra nos et contra hanc pactam sinceritatem aliquid moliri manifeste cognoverit, si eum converti nequiverit, aperte prodatur atque denotetur. Et sic consilio atque auxilio episcopalis auctoritas et fidelium unanimitas, ut noster honor et potestas regia inconversa permaneat, totis nisibus decertare et adiuuare procurerit³⁶.

Anche l'autorità e il potere effettivo dei pubblici funzionari e dei nobili dovevano provvedere alla tutela della Chiesa:

De honore videlicet et cultu dei atque sanctarum ecclesiarum, quae auctore deo sub ditione et tuitione regemini nostri consistunt, communiter domino mediante decernimus, ut, sicut tempore beate recordationis domini ac genitoris nostri excolte et honorate atque rebus ampliatae fuerunt, salva aequitatis ratione ita permaneant, et que a nostra liberalitate honorantur atque ditantur, de cetero sub integritate sui seruentur, et sacerdotes ac servi dei vigorem ecclesiasticum et debita privilegia iuxta reverendam auctoritatem optineant; eisdem vero regalis potestas et inlustrium virorum strenuitas seu rei publice administratores, ut suum mysterium competenter exqui valeant, in omnibus rationabiliter et iuste concurrant³⁷.

Infine, viene stabilito che il sovrano deve onorare coloro dai quali riceve il proprio onore³⁸:

³⁵ MGH, *Concilia*. III, p.15. lin. 19-23. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/15/mode/1up

³⁶ MGH, *Concilia*. III, p.16. lin. 1-10. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/16/mode/1up

³⁷ MGH, *Concilia*. III, p.15. lin. 28-37. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/15/mode/1up

³⁸ Giovanni Scoto nel suo tempo. *L'organizzazione del sapere in età carolingia – Atti del XXIV Convegno storico internazionale – Todi, 11-14 ottobre 1987*, p. 4.

Quia vero debitum esse cognoscimus, ut, a quibus honorem suscipimus, eos iuxta dictum dominicum honoremus, volumus, ut omnes fideles nostri certissimum teneant neminem cuiuslibet ordinis aut dignitatis deinceps nostro inconvenienti libitu aut alterius calliditate vel iniusta cupiditate promerito honore deber privare, nosi iustitiae iudicio et ratione atque aequitate dictante. Legem vero unicuique competentem, sicut antecessores sui tempore meorum predecessorum habuerunt, in omni dignitate et ordine favente deo me observaturum perdono³⁹.

Disponiamo di alcune testimonianze scritte in merito alla presenza di Giovanni Scoto Eriugena presso il palazzo regio di Carlo il Calvo e dei rapporti che egli ebbe con il sovrano, si tratta delle lettere dedicatorie delle sue opere letterarie, comprese alcune poesie. È utile esaminare la lettera dedicatoria che Giovanni Scoto scrisse a Carlo il Calvo al fine di presentargli la traduzione dal greco al latino della *Hierarchia coelestis* appartenente al *Corpus Dionysianum*. Quest'opera di traduzione fu chiesta all'Eriugena dallo stesso sovrano a causa dell'illeggibilità della versione latina delle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita redatta da Ilduino di Saint-Denis. Tra l'861 e l'863 altre traduzioni di testi patristici greci impegnarono Giovanni quali gli *Ambigua ad Iohannem* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore oltre al *De opificio hominis* (la traduzione assunse il titolo di *De imagine*) di Gregorio di Nissa⁴⁰. La competenza e la familiarità dell'Eriugena con il greco, lingua dei Padri orientali, è un fatto ancora non completamente compreso. Egli, accostandosi alle opere del *Corpus Areopagiticum*, inevitabilmente studia e riesce a far emergere i significati più nascosti e profondi delle radici tematiche dei termini greci. È senza dubbio notevole il merito dell'Eriugena di aver tradotto e portato nella cultura medievale la conoscenza di opere teologiche mai diffuse prima⁴¹. Il documento relativo alla dedica della traduzione delle opere dello pseudo-Dionigi da parte di Giovanni Scoto al sovrano Carlo il Calvo è datato nell'intervallo temporale compreso tra l'858 e l'860.

Il testo dell'intestazione dell'opera è il seguente:

*Iohannes (Scotus) iussu Karoli (Calvi) regis, quesm magnis laudibus effert,
quattuor lobros Dionysii Areopagitae de caelesti hierarchia ex graeco in latinum translatos
decemque eius epistolas ei dedicat de auctore*

³⁹ MGH, *Concilia*. III, p.16. lin. 11-17. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/16/mode/1up

⁴⁰ G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, Parte Prima, Capitolo IV in *Storia della teologia nel Medioevo*, Vol. I, *I principi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 248.

⁴¹ Ivi, p. 251.

*atque opere eius copiosius disputans*⁴².
858 – 860

In un passo interno alla lettera si può osservare come Giovanni Scoto lodi il sovrano per la sua dedizione agli studi teologici:

*In quorum numero vos esse constitutos, nullus recte vestros affectus intuentium dubitare permittitur, piissime gloriosissimeque regum, quandoquidem civilium plusque quam civilium bellorum maximis assiduisque perturbationibus, insuper etiam paganarum gentium baricis incursibus christianorum regnum passim invadentibus allisi, non tamen regalis animi stabilitate deieci, quasi quoddam immobile saxum Neptuni limite naturaliter defixum crispissimos validissimosque caerularum tumultus stabili duraque fronte repellens, toto vestrae mentis intuitu totaque cordis devotione sanctarum scripturarum secreta, ducente Deo et rationis lumine, investigastis investigantesque diligitis et non solum Latiaris eloquii maximos sanctissimosque auctores perquiritis*⁴³.

L'Eriugena celebra il sovrano Carlo il Calvo anche in una poesia quando tornò al potere nell'859 dopo il tentativo di attacco da parte del fratello Ludovico il Germanico. Ciò dimostra sia lo stretto rapporto tra Giovanni e il sovrano, sia la grande conflittualità tra carolingi e l'invidia tra fratelli dopo il trattato di Verdun⁴⁴:

*Invidiam miseram fratrum saevumque furorem
Digneris pacto mollificare pio.
At ne disturbent luctantia fraude maligna,
Aufer de vita semina nequitiae.
Hostiles animos paganaque rostra repellens
Da pacem populo, qui tua iuta colit.
Nunc reditum Karoli celebramus carmine grato:
Post multos gemitus gaudia nostra nitent*⁴⁵.

Disponiamo di una testimonianza storica relativamente alla presenza di Giovanni Scoto presso i territori di Carlo il Calvo e in particolare presso la *schola palatina*. Precisamente, è possibile considerare una parte di una lettera che il vescovo di Laon, Pardulo, scrisse alle autorità della sua diocesi nell'851 o nell'852. Il tema del suo scritto si inserisce nella delicata controversia sulla divina predestinazione sulla quale Giovanni intervenne con un trattato, il *De divina praedestinatione*, richiesto dall'arcivescovo di Reims Incmaro, primate di Gallia sotto il regno di Carlo il Calvo e personaggio chiave

⁴² MGH, *Epistolae*. VI, p.158 lin. 5-7. https://www.dmgh.de/mgh_epp_6/#page/158/mode/1up

⁴³ Ivi, p. 158, lin. 31-33. https://www.dmgh.de/mgh_epp_6/#page/158/mode/1up

⁴⁴ *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia – Atti del XXIV Convegno storico internazionale – Todi, 11 – 14 ottobre 1987*, Accademia Tudertina, Todi 1987, pp. 19-22.

⁴⁵ MGH, *Poetae*. III, p. 528. lin. 51-58. https://www.dmgh.de/mgh_poetae_3/#page/528/mode/1up

nell'ambito del mantenimento degli equilibri politici dopo il trattato di Verdun⁴⁶. Questo fatto ci consente di supporre che Giovanni Scoto fosse tenuto in grande considerazione come intellettuale di corte e *magister* presso la *schola palatina*⁴⁷.

*Pardolus Episcopus: "Plures inde apud nos scripserunt. Et cum quinque ex eis nominasset, inter quos etiam Amalarium scripsisse memoravit, subjunxit dicens: Sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scotum illum qui est in palatio regis, Johannem nomine scribere coegimus." Et paulo post: "Quae autem inter nostros inde sit maxima contentia vobis significo"*⁴⁸.

Dalla lettera di Prudenzius, vescovo di Troyes, è possibile ricavare la data prima della quale Giovanni Scoto si trovava a corte ossia l'845-846. In questi anni Prudenzius, prima della sua nomina episcopale, si trovava anch'egli presso la corte di Carlo il Calvo con un incarico ipotizzabile come stabile⁴⁹. Ciò comporta che l'Eriugena si trovasse presso la corte di Carlo il Calvo proprio nel biennio 845-846⁵⁰. Nella lettera recante intestazione: *Sancti Prudentii - Trecensi episcopi – contra Johannem Scotum cognomento Erigenam*, Prudenzius scrive, sempre nell'ambito del tema della predestinazione, che con Giovanni Scoto aveva un rapporto di familiarità e di peculiare ammirazione:

*Blasphemia tuas, Joannes, atque impudentias, quibus in Dei gratuitam gratiam justitiamque inflexibilem procax inveheris, percurso tuae perversitatis libro, quem subnomine cujusdam Gottescalchi adversus omnes catholicos effudisti, eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebam, quippe qui in tantum vesaniae proruperis, ut gravissimam S. scripturarum auctoritatem tuis pravis interpretationibus detorqueres*⁵¹.

Per comprendere con maggior precisione il ruolo di Giovanni Scoto a corte e la sua azione nell'ambito della controversia sulla predestinazione, è importante affrontare questo tema esaminando il modo in cui si struttura la riflessione cristiana sul potere⁵². Essa ricerca quale sia la natura del rapporto tra il potere mondano e la suprema volontà ordinatrice. Nella *Lettera ai Romani* (13, 1-3) san Paolo afferma:

⁴⁶ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente*. p. 30.

⁴⁷ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), pp. 20-21.

⁴⁸ SANCTI REMIGII, *Lugdunensis Episcopi, Sub nomine Ecclesiae Lugdunensis. De Tribus Epistolis Liber Historica*, PL Tomus CXXI, a cura di J.P. Migne, Paris 1880, pp. 1051-1052.

⁴⁹ *Carmi* (Introduzione), p. 21.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ THEODOR CHRISTLIEB, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Eriugena*, mit Vorwort von Professor Dr. Landerer, Gotha, Verlag von R. Besser, Stuttgart 1860, p. 38.

⁵² *Lo sguardo a occidente*. p. 29.

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti, non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna. I governanti, infatti, non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male⁵³.

È importante chiarire anche la condizione di Giovanni Scoto a corte ossia se egli fosse o meno un chierico. Disponiamo di una testimonianza scritta secondo la quale il vescovo Prudenziò di Troyes, sempre nell'ambito della controversia sulla predestinazione e contro Giovanni Scoto, dichiara apertamente che egli non era in possesso di alcuna dignità ecclesiastica:

*quis enim te barbarum, et nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum nec unquam a catholicis insigniendum adversus Romanae urbis et apostolicae sedis antistitem Gregorium, et ejus sicut doctrinae et fidei, ita dignitatis atque officii socium, beatum videlicet Isidorum episcopum, audiat oblatrantem*⁵⁴.

L'esame dei testi che ci sono pervenuti dall'antichità tarda all'epoca dei carolingi, rivela una tendenza a dimostrare la dipendenza del sovrano terreno dalla volontà di Dio. Tale dipendenza viene spesso sottratta ad ogni forma di mediazione razionale ed è, di fatto, di natura insondabile. Di conseguenza si rischia di coinvolgere l'onnipotenza nella responsabilità del sovrano malvagio. In ambito carolingio, è utile considerare il testo della *Constitutio Romana*, dell'824, promulgato da Lotario co-imperatore con il padre Ludovico il Pio⁵⁵. Veniva riservato alla potenza secolare il potere supremo all'interno dell'*imperium christianum*. Secondo tale concezione, Dio ha affidato all'imperatore la cura della Chiesa e del regno; tale *ministerium* era esercitato dal sovrano attraverso la divina autorità e l'opera umana era esercitata dai diversi ordini e ruoli (vescovi, abati, badesse, conti) partecipanti all'ufficio regale⁵⁶. Anche nel Libro dei Proverbi (21, 1) possiamo trovare un riscontro in merito dalle seguenti parole:

Il cuore del re è un corso d'acqua in mano al Signore: lo dirige dovunque egli vuole.
Agli occhi dell'uomo ogni sua via sembra diritta, ma chi scruta i cuori è il Signore.
Agli occhi dell'uomo tutte le sue vie sono rette, ma chi pesa i cuori è il Signore.

⁵³ Rm 13, 1-3, trad. it., CEI 2008, in *Bibbia di Gerusalemme*. https://www.vatican.va/archive/ITA0001/_PXA.HTM

⁵⁴ PRUDENZIO DI TROYES, *De Praedestinatione contra Erigenam*, PL Tomus CXV, 1043A, a cura di J. P. Migne, Montrouge 1852.

⁵⁵ M. DE JONG, *The Penitential State, Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 37.

⁵⁶ *Ibidem*.

Praticare la giustizia e l'equità per il Signore vale più di un sacrificio⁵⁷.

L'arcivescovo Incmaro di Reims afferma che la volontà divina si identifica con il dono della grazia. All'onnipotenza è legata anche la tolleranza verso un sovrano malvagio e ingiusto⁵⁸. Oltre a Incmaro vi è una seconda figura nell'ambito del tema e della successiva controversia sulla predestinazione ossia il monaco girovago Gotescalco d'Orbais offerto come oblato dalla sua famiglia all'abbazia di Fulda sotto l'abate Rabano Mauro. Anch'egli si interroga sul destino individuale cercando risposte nei testi antipelagiani di Agostino e sviluppando il tema della solitudine dell'individuo nell'insostenibile confronto con l'onnipotenza⁵⁹. Le posizioni di Gotescalco vengono ritenute dannose per il popolo, il quale verrebbe indotto all'errore dal fatto che, per Gotescalco, la predestinazione di Dio esiste sia per il bene che per il male. Se Dio costringe alla morte alcuni pensano di non poter correggere la propria condotta e di non avere la possibilità di sanarsi dal peccato, come se Dio stesso li avesse resi incorreggibili fin dal principio:

Reverentissimo fratri et consacerdoti Hincmaro archiepiscopo Rabanus servus Christi et servorum ejus in Domino salutem. Notum sit dilectioni vestrae quod quidam gyrovagus monachus nomine Gothescala, qui se asserit sacerdotem in vestra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens, et populos in errorem mittens dicens quod praedestinatio Dei sicut in bono sit ita et in malo; et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter praedestinationem Dei que eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et poenae obnoxios in interitum ire⁶⁰.

Di conseguenza, alcuni potrebbero pensare che non gioverà a nulla soffrire per il servizio divino dato che se si è predestinati alla morte eterna non si ha la possibilità di evitarla:

et non sinatis eum amplius errorem docere, et seducere populum Christianum, quia jam multos seductos, ut audivi, habet, et minus devotos erga suam salutem, qui dicunt, Quid mihi proderit laborare in servitio Dei? Quia ai praedestinatus sum ad mortem nunquam illam evadam: si autem male egero, et praedestinatus sum ad vitam, sine ulla dubitatione ad aeternam requiem vado⁶¹.

⁵⁷ Prov 21, 1-3.

⁵⁸ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente*, p. 30.

⁵⁹ Ivi, p. 31.

⁶⁰ CHARLES RICHARD ERLINGTON, D. D., *The whole works of the Most Rev. James Ussher, D. D.*, Volume IV, Dublin: Hodges, Smith, and Co., Dublino 1864, pp. 46-47.

⁶¹ Ivi, p.47.

Per queste posizioni Gotescalco ricevette una condanna durante il Sinodo di Magonza dell'848:

In hoc autem tempore quidam Gothescalcus, ex metropolis ecclesiae Remorum monasterio, quod Orbacis dicitur, habitu monachus, mente ferinus, quietis impatiens et inter suos mobilitate noxia singularis, de omnibus, quae perverse tunc temporis sensa cognoverat, quatuor sibi elegit capitula, omnium pene perversitatum illarum faetidas et coenulentas feces in se continentia, quibus simplicium et devotorum sensu pervertere et magistri sibi nomen usurpando, post se discipulos trahere illisque, qui ad sua vota auribus prurientes magistros sibi coacervare decertant, valere indebite, quoniam legitime non poterat, vita religiosa et catholica doctrina praesse. Isque quos potuit sibi complices fecit duntaxat innotesci desiderantes, qui quoniam non poterant dyscolis noti fierent. Quique a monasterio irregulariter exiens peragratis regionibus plurimis in Moguntina civitate habitae synodo et Rabano archiepiscopo libellum sui erroris porrigens, damnatus cum litteris synodalibus ad Remorum metropolim est remissus⁶².

Gotescalco ricevette un'ulteriore condanna durante il Sinodo di Querzy dell'849, dopo la quale fu costretto alla distruzione dei suoi scritti e fu imprigionato nell'abbazia di Hautvillers:

Ecclesiastica sententia in pertinacissimum Gothescalcum, propter incorrigibilem obstinationem illius, in sinodo apud Carisiacum habita a XII episcopis ecclesiastico vigore prolata. ... Insuper, quia et aecclesiastica et civilia negotia contra propositum et nomen monachi conturbare contemnens iura ecclesiastica praesumpsisti, durissimis verberibus te castigari, et secundum aecclesiasticas regulas ergastulo retrudi auctoritate episcopali decernimus, et, ut de cetero doctrinale tibi officium usurpare non praesumas, perpetuum silintium ori tuo virtute aeterni verbi inponimus⁶³.

Successivamente a questa condanna, Carlo il Calvo, sempre propenso allo studio dei problemi teologici, sentì la necessità di approfondire il tema della predestinazione chiedendo l'intervento di Ratramno di Corbie e di Lupo di Ferrières, mentre l'arcivescovo Incmaro coinvolse il maestro di Palazzo Giovanni Eriugena⁶⁴. È essenziale esporre le varie dottrine sulla predestinazione per giungere all'esame di quanto concepisce Giovanni Scoto nel suo trattato *De praedestinatione*.

Gotescalco assume come punto di inizio della sua esposizione la nozione di *gemina praedestinatio*, derivata dagli scritti di Isidoro di Siviglia, con la quale si riserva

⁶² MGH, *Conc.* 3, p.181. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/180/mode/1up

⁶³ Ivi, pp. 198-199. https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/197/mode/1up

⁶⁴ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente*. p. 32.

a Dio la responsabilità del bene lasciando all'uomo la libertà del male⁶⁵. Il riferimento di Gotescalco è il trattato di Agostino *Contra Iulianum*.

L'Apostolo ha detto - tu scrivi - che la bontà di Dio ti spinge al pentimento". È vero e lo possiamo constatare. Spinge al pentimento, però, colui che ha predestinato, anche se questi, per quanto attiene a lui, con la sua ostinatezza ed il suo cuore impenitente, accumuli sul suo corpo l'ira per il giorno dell'ira, quando si manifesterà il giusto giudizio di Dio, il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere⁶⁶.

Gotescalco sostiene la logica dell'onnipotenza la quale non tollera alcun limite compresa la volontà individuale. Da tutta l'eternità il momento della predestinazione coincide con la prescienza divina che fonda la realtà e allo stesso tempo da essa si distingue come un atto di volontà assoluta e pura. Il giudizio di Dio, eterno e immutabile, non è condizionato da eventuali meriti e colpe del singolo individuo. Di conseguenza non vi è garanzia di salvezza e di speranza per il singolo. La dottrina di Gotescalco non prevede la mediazione fra l'individuo e l'onnipotenza, non prevede la mediazione sacerdotale e nemmeno l'azione dei sacramenti con la loro distribuzione di grazia. Il Battesimo può essere efficace solo per gli eletti ossia per i predestinati da tutta l'eternità. In questo modo Gotescalco mette in discussione la redenzione universale promessa dal sacrificio di Cristo. Giovanni Eriugena si oppone radicalmente a tale dottrina affermando l'identità fra l'universalità del *Logos* e il messaggio cristiano⁶⁷.

Diverso risulta essere l'intervento e il pensiero di Incmaro: egli sostiene la necessità di sottrarre il singolo individuo al diretto rapporto con l'onnipotenza, dal quale egli uscirebbe schiacciato, sostituendolo con la mediazione della legge cosmica, fondamento della legge morale, fra la singola creatura e l'assoluto divino⁶⁸. In questo modo, Incmaro riesce a raggiungere un certo equilibrio fra libertà individuale e onnipotenza e fra la distribuzione ordinata della grazia divina e la libertà divina. L'arcivescovo di Reims argomenta sul libero arbitrio avendo come base la sua sapienza in ambito giuridico: la libertà della singola creatura viene difesa a partire dalla distinzione fra atto conoscitivo e atto volitivo e fra la prescienza divina, che prevede

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Iulianum*, V, 4, 14, ed Migne, PL Tomus XLIV, col 791, trad. Cipriani, NBA 18/1, p.789.

⁶⁷ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente*. p. 33.

⁶⁸ *Ivi*, p. 34.

quanto è stato liberamente fatto, e la predestinazione, la quale acquisisce un significato retributivo nel dare gloria ai beati e nel dare la dannazione ai malvagi⁶⁹. Essendo gratuito il dono della grazia, Dio non sarà obbligato a concederlo e di conseguenza non sarà responsabile di chi cadrà nel male. Invece la punizione della colpa appartiene alla giustizia suprema.

Si creò una situazione di stallo con la conseguenza che Pardulo, il già citato vescovo di Laon, chiese l'intervento di Giovanni Scoto su richiesta di Incmaro di Reims. La richiesta di intervento dell'Eriugena è documentata dal seguente frammento, il quale testimonia anche la sua attività presso la corte di Carlo il Calvo:

Plane inter Galliarum episcopos, atque alios doctrina eximios theologos, magnis undique animis decertata hoc nono fuit sæculo de Prædestinatione Dei disquisitio ista Gotescalchi, atque ejus causæ et confessionum occasione, commisitque parti eorum partem, provincias provinciis, viros viros. Hinc Rabanus Moguntinus, Hincmarus Remensis, Pardulus Laudunensis antistes, excitatusque a duobus ultimis ad dicendam de scripto sententiam, tumi Amalarius quidem, tum Joannes Scotus, cognomento Erigena, Caroli regis gratia florens, stetero⁷⁰.

Il risultato del coinvolgimento di Giovanni nella disputa fu il trattato *De praedestinatione* composto di diciannove capitoli e scritto negli anni 850 - 851. Si tratta del suo primo intervento teologico pubblico databile con sicurezza nell'anno 851⁷¹. Per quest'opera, Giovanni ebbe il sostegno di Carlo il Calvo e divenne suo maestro di palazzo e insegnante di arti liberali⁷². La lettera introduttiva al trattato è indirizzata a Incmaro e Pardulo ma si conclude con una dedica a Carlo il Calvo:

*Caesare sub Karolo francorum gloria pollet,
Littore seu Pelagi, piscibus, atque sale.
Secta diabolici damnatur dogmatis,
atque Pastorum cura splendet amoena fides⁷³.*

Dopo la pubblicazione del *De praedestinatione* l'Eriugena subì veementi critiche da coloro i quali sostenevano la doppia predestinazione. Tra questi si menziona il

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ PRUDENZIO DI TROYES, *De Prædestinatione contra Erigenam*, PL Tomus CXV, 968C, a cura di J. P. Migne, Montrouge 1852.

⁷¹ G. D'ONOFRIO *Storia della teologia nel Medioevo*, p. 248.

⁷² A. GUIU, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Brill Academic Pub, 2019, p. 243.

⁷³ *De praedestinatione liber*, ed. Mainoldi, 357b.

vescovo Prudenziò di Troyes il quale, ricevendo una copia del trattato da Incmaro, scrisse una confutazione contenente l'accusa di pelagianesimo verso l'Eriugena e si oppose anche all'utilizzo, ritenuto quasi un abuso, delle arti liberali per scopi teologici. Incmaro non difese il trattato nel suo insieme e nemmeno la metodologia usata dall'Eriugena. È probabile che fu per l'interesse di Carlo il Calvo che Giovanni Scoto intervenne nella controversia ottenendo successivamente un rafforzamento della sua posizione come maestro di palazzo, tanto che gli fu commissionata la traduzione del *Corpus Dionysiacum* e degli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Tali traduzioni dal greco gli consentirono di accreditarsi agli occhi di Carlo come il patrono della trasmissione della teologia patristica in particolare dei Padri Greci, in un momento di frizione con l'Oriente Bizantino per il controllo della Moravia e dei territori a est del Regno Franco⁷⁴. Giovanni si rivolge a Carlo direttamente all'interno del *De praedestinatione* definendolo principe ortodosso la cui più grande preoccupazione è di nutrire devoti e doverosi sentimenti verso Dio:

Cujus disciplinae regulis necessario uti jubemur, dum adversus quendam saphrophilum simul et assertorem, fautoresque ejus, si tamen sunt, nescio, atque utinam ne sint, respondere compellimur, jubentibus videlicet catholicae Ecclesiae vigilantissimis pastoribus, in quorum ovili tale venenum serpere molitur, annuente praesertim orthodoxissimo principe, domino venerabili Karolo, cuius maximum studium est pie recteque de deo sentire, prava haereticorum dogmata veris rationibus, sanctorumque Patrum auctoritate refellere, ad ultimum penitus eradicare⁷⁵.

Sempre in riferimento all'opera di Eriugena sulla predestinazione, si può scorgere il suo programma culturale, che svilupperà nel corso della sua carriera, quando egli esprime che l'ignoranza delle arti (liberali) e degli scritti dei Padri Greci comportano la distorsione del significato degli scritti dei Padri e in particolar modo di Agostino. Se ben compresi, gli scritti dei Padri Greci forniscono la corretta interpretazione della predestinazione:

Errorem itaque seuissimum eorum herevenerabilium patrum maximeque sancti Augustini sententias confuse ac per hoc mortifere ad suum pravissimum sensum redigunt, ex utilium disciplinarum (ignorantia), quas ipsa sapientia suas comites investigatricesque fieri

⁷⁴ A. GUIU, *A Companion to John Scottus Eriugena*, p. 244.

⁷⁵ *De praedestinatione liber*, ed. Mainoldi, 358bc.

*voluit, crediderim sumpsisse primordia, insuper etiam graecarum litterarum inscitia, inn quibus praedestinationis interpretatio nullam ambiguitatis caliginem gignit*⁷⁶.

È possibile esaminare una testimonianza in merito alla conoscenza delle arti liberali da parte di Giovanni Scoto proveniente dal già citato vescovo di Troyes Prudenziò. Nel suo *De praedestinatione contra Johannem Scotum*, lo invitava ad abbandonare il “quadrivium della vanità” e ad abbracciare invece il *quadrivium* dei Vangeli:

*Relinque quadrivium vanitatis, quod sequens extorris viae factus es veritatis. Quanto melius, quantoque salubrius ageres, si uni verae sempiternaeque viae innitens, quadriga illius humilis vehi, quam quadruvii tui inflatus typo raptum ire in diversa diligeres! Quadriga hujus viae sunt quatuor Evangelia, uno paradisi fonte manantia, quibus nobis via panditur salutaris. Quadriga hujus viae quatuor sunt virtutes*⁷⁷.

Giovanni Eriugena, nel suo *De praedestinatione*, ha come fonte Agostino in chiave neoplatonica, utilizzando la sua identificazione tra vera filosofia e vera religione in senso razionalistico-dialettico. L'Eriugena sostiene che il linguaggio della rivelazione deve essere in perfetto accordo con la *ratio*, identificata con le strutture logiche del linguaggio, della realtà e del pensiero⁷⁸. In definitiva, l'identificazione di *religio* e *philosophia* ricompone ad unità l'esigenza umana di venerare Dio e di investigarlo attraverso la ragione. La vera filosofia ha il compito di esporre le regole della vera religione, che di volta in volta sostengono la fede. La dialettica ha la possibilità di discutere in merito ai problemi teologici con gli strumenti che le sono propri⁷⁹. Nell'ambito della controversia sulla predestinazione, l'Eriugena rifiuta la doppia predestinazione e fonda il suo pensiero proprio sull'impossibilità logica che una molteplicità e una doppia predestinazione possano esistere in Dio. Su queste basi logiche egli espone la sua dimostrazione contro la *gemina praedestinatio* e di conseguenza contro la tesi di Gotescalco. In ultima analisi, la tesi di Giovanni Scoto ha lo scopo di dimostrare l'impossibilità della *gemina praedestinatio* in Dio ma anche la

⁷⁶ *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, L, Iohannis Scottis De Divina Praesdestinatione Liber*, 18.1-2, pp. 110-111.

⁷⁷ PRUDENZIO DI TROYES, *De Praedestinatione contra Erigenam*, PL Tomus CXV, 1052AC, a cura di J. P. Migne, Montrouge 1852.

⁷⁸ Ivi, p. 35.

⁷⁹ MCEVOY, JAMES, et al., *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin august 16-20, 2000*. Leuven University Press 2002, pp. 284-285.

necessità che l'uomo sia libero dato che Dio stesso lo ha creato razionale. Questa acquisizione consente a Giovanni di eliminare, per l'uomo, la possibilità che la natura della sua volontà sia di tipo servile e consente l'uso della dialettica in tali dimostrazioni per il fatto che essa è fondata sull'essere un riflesso della razionalità insita in tutte le cose⁸⁰. L'idea di giustizia divina che Scoto concepisce, impone che i castighi e i premi siano distinti e assegnati in base a quanto ogni individuo ha saputo fare per sé. L'uomo, per Giovanni Scoto, può operare senza costrizione, essendo libero, come conseguenza della razionalità della sua natura e dell'uso retto che esso compie della sua *ratio*. L'esistenza della giustizia divina implica una netta distinzione tra premi e pene ma dato che essi hanno validità in proporzione alla libertà degli agenti, la condizione necessaria per affermare la divina giustizia è la libertà dell'uomo stesso che trova la sua piena giustificazione nella razionalità dell'umana natura⁸¹.

1.2. Giovanni Scoto Eriugena: *Homilia sul Prologo di Giovanni*

Nell'ambito dell'attività esegetica dell'Eriugena, è essenziale considerare due opere: il *Commentarius in Iohannis Evangelium*, del quale ci sono rimasti alcuni frammenti, e l'*Homilia in Prologum Evangelii secundum Iohannem*. Dom Maieul Cappuyens, O.S.B., propone come datazione per queste due opere l'intervallo temporale compreso tra l'865 e l'870⁸². Tali scritti esegetici sono distinti ma convergenti in quanto affrontano il quarto Vangelo. Il Vangelo di Giovanni viene sottoposto dall'Eriugena ad un procedimento ermeneutico il cui esito è duplice: il *Commentarius* presenta un'aderenza al testo di tipo scolastico mentre l'*Homilia* è ricca di preziosismi linguistici.⁸³ Relativamente al *Commentarius* è possibile condurre uno studio sui frammenti rimasti e relativi ai seguenti passi dell'Evangelo di Giovanni: Gv 1,11-29; 3,1 - 4,28; 6,5-14 dove l'Eriugena fa esegesi esplicando la Sacra Scrittura attraverso l'uso di altri passi della stessa, compreso l'Antico Testamento, e dei testi dei Padri della Chiesa quali i *Tractatus in Iohannis Evangelium* di Agostino, i testi di Massimo il

⁸⁰ Ivi, p. 298.

⁸¹ Ivi, p. 300.

⁸² CAPPUYENS, *Jean Scot Eriugène*, Impression Anastaltique Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, p. 229.

⁸³ F. COLNAGO, *Carmi* (Introduzione), p. 30.

Confessore, di Ambrogio e di Gregorio di Nazianzo. Nell'*Homilia* sul Prologo giovanneo Scoto raggiunge il vertice della sua esegesi mediante una profonda penetrazione della Scrittura e attraverso un linguaggio poetico ricercato. Quest'opera conobbe una grande diffusione nei secoli successivi al nono grazie allo sviluppo originale di alcuni temi, operato da Giovanni che lo rendono facilmente identificabile. Alcuni di essi sono: la dottrina delle idee preesistenti nel Verbo: l'uomo come microcosmo dell'universo, la Sacra Scrittura e la natura considerate come vie di conoscenza della Verità. Come nel *Commentarius* anche nell'*Homilia* l'Eriugena si serve dei testi di Agostino, Massimo il Confessore, di Beda il Venerabile, di Gregorio Magno e di Gregorio di Nissa. A sua volta l'*Homilia* di Giovanni Scoto diventerà fonte per filosofi ed esegeti dei secoli successivi come lo diventerà per Meister Eckhart.

Si Proceede con l'esame del contesto storico e con la ricostruzione storico-filologica dell'*Homilia*, opera che probabilmente appartiene alla fase più tarda della produzione dell'Eriugena. Essendo appunto un'omelia è lecito chiedersi a quale pubblico fosse destinata quando fu composta. È ipotizzabile che si trattasse di un pubblico in possesso di un'alta formazione culturale. Il testo è in latino con la presenza di alcuni termini in greco, come nel secondo capitolo dove l'Eriugena tratta il tema del significato del nome dell'Evangelista Giovanni. Tale nome indica a colui che è stato gratificato di un dono:

O beate Iohannes, non inmerito vocitaris Iohannes. Hebraeum nomen est Iohannes, cuius interpretatio graece ΩΙ EXAPICATO, latine vero cui «donatum est». Cui enim theologorum donatum est quod tibi est donatum, abdita videlicet summi boni penetrare misteria et ea quae tibi revelata et ea quae tibi revelata et declarata sunt humanis mentibus ac sensibus intinere?»⁸⁴

Secondo l'Eriugena la sapienza divina ha riservato all'Evangelista Giovanni un destino particolare. Egli è definito aquila spirituale che ha annunziato il mistero dell'Incarnazione di Cristo con la sua voce altissima. L'Evangelista ha la possibilità di cogliere la perfezione di Dio salendo oltre i limiti di ogni intelligenza creata:

⁸⁴ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni* (a cura di M. Cristiani), Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 10.

La voce dell'aquila spirituale risuona all'orecchio della chiesa. Vòlta verso l'esterno, i sensi ne raccolgano il suono fuggevole, l'animo interiore ne penetri il significato immutabile. Voce del volatile delle altitudini, che vola non solo al di sopra dell'elemento fisico dell'aria, o dell'etere, o del limite stesso dell'universo sensibile nella sua totalità, ma arriva a trascendere ogni «teoria», al di là di tutte le cose che sono e che non sono con le ali veloci della più inaccessibile teologia, con gli sguardi della contemplazione più luminosa ed elevata⁸⁵.

Con questo sguardo elevatissimo che supera la stessa teologia, in questo luogo fuori dalla razionalità e dalla creazione, al di sopra di ogni *theoria* e al di sopra dei sensi e della razionalità, l'Evangelista vede la divinità del Verbo e, scendendo nella valle della storia umana, consente all'umanità credente di pronunciare: *In principium erat Verbum e Verbum caro factum est*⁸⁶. Così ha avuto origine la teologia cristiana grazie alla rivelazione del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio.

Scoto espone anche problemi e temi filosofici unitamente a temi teologici complessi quali il significato del *Verbum*, la partecipazione e le cause primordiali del *Verbum*. L'Evangelista ha udito il Verbo unico attraverso il quale sono state fatte tutte le cose. Per questo egli ha un ruolo unico e incomparabile come paradigma di ogni processo di divinizzazione. Per l'uomo, in generale, l'archetipo dell'uomo divinizzato è Cristo risorto.

Giovanni, sguardo indagatore della più intima verità, al di sopra di ogni cielo, nel paradiso dei paradisi, cioè nella causa di tutte le cose, ha udito il Verbo unico e solo, attraverso il quale sono state fatte tutte le cose. A lui è stato permesso di pronunciarlo e di annunciarlo agli uomini, per quanto agli uomini può essere annunciato; quindi, con fondata sicurezza innalza la sua voce: In principio era il Verbo⁸⁷.

Scoto considera l'Evangelista Giovanni "al di là dell'uomo" quando fu sostenuto dall'intelligenza divina. Superò sé stesso, unitamente alle cose che sono, per avere accesso alle cose che stanno al di sopra di tutte le cose e:

ai segreti dell'essenza unica in tre sostanze e delle tre sostanze in un'unica essenza. Non avrebbe potuto altrimenti ascendere fino a Dio, se prima non fosse stato fatto Dio. Come infatti il raggio della nostra visione non può percepire le forme e i colori delle cose sensibili, se prima non si è fuso con i raggi del sole, fino a diventare in essi e con essi una cosa sola, così l'animo dei santi non è in grado di ricevere la conoscenza pura delle cose

⁸⁵ Ivi, p. 9.

⁸⁶ D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, p. 293.

⁸⁷ SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 17.

spirituali che sono al di ogni oggetto d'intelligenza, se prima non è stato reso degno di avere partecipazione della incomprendibile verità⁸⁸.

Giovanni Evangelista viene trasmutato in Dio e diventa partecipe della Verità. La trasmutazione dell'umano attraverso l'unione con la divinità ha la sua garanzia nell'Incarnazione di Cristo. L'Incarnazione del Verbo è avvenuta nella natura umana la quale riassume in sé tutta la creazione. Sempre l'Evangelista:

afferma con la sua parola che il Dio Verbo sussiste nel Dio Principio, cioè il Dio Figlio sussiste nel Dio Padre: In principio era il Verbo. Ecco il cielo si è aperto, ecco rivelato al mondo il mistero della suprema e santa Trinità nella sua unità. Guarda l'angelo divino salire al di sopra del Figlio dell'Uomo, cioè annunziare a noi che egli è prima di tutte le cose, in principio, Verbo, e poi discendere sullo stesso Figlio dell'Uomo per proclamare: *E il Verbo si è fatto carne*⁸⁹.

Scoto utilizza l'idea di partecipazione per esprimere la condizione della natura umana. Essa è affetta da una carenza di essere tanto da renderla incapace di essere luce in sé fino al punto che se anche l'uomo fosse privo di peccato, non potrebbe essere luce. Dio è luce secondo la sua *essentia* e si fa luce in coloro che ne partecipano mediante la virtù e la scienza. In questo modo si compie lo scambio divinizzante fra *lux per essentiam* e *lux per participationem*. Nella prospettiva cristiana la partecipazione all'essere è al tempo stesso partecipazione alla Grazia. In definitiva, l'Eriugena richiama la dottrina platonica della partecipazione:

Anche se non avesse peccato, la natura umana non avrebbe potuto risplendere con le sue proprie forze, poiché non è essa stessa luce per natura, ma per partecipazione alla luce. È infatti capace di sapienza, ma non è la sapienza in sé, la cui partecipazione ha il potere di rendere sapienti⁹⁰.

L'idea di partecipazione emerge nuovamente quando l'Eriugena esamina la figura del precursore di Cristo, Giovanni il Battista:

La grazia di Colui, del quale era precursore, ardeva e risplendeva in lui. Non era egli la luce, ma era partecipe della luce. Non apparteneva a lui e si manifestava attraverso di lui. Come abbiamo già detto, nessuna creatura razionale o intellettuale è di per sé stessa, per

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 17.

⁹⁰ *Ivi*, p. 39.

sua propria sostanza, luce, ma lo è soltanto per partecipazione dell'unica e vera luce sostanziale, che risplende dovunque, secondo un ordine intelligibile, in tutte le cose⁹¹.

Nell'*Homilia* Giovanni Scoto affronta in modo diretto il problema delle eresie in tre passi distinti. Contro l'eresia ariana e sostiene che:

Inoltre, perché in nessuno serpeggi il contagio velenoso dell'errore di credere che il Verbo non è soltanto nel Padre in quanto è con Dio, senza sussistere egli stesso come Dio, sostanzialmente e coesenzialmente al Padre – errore questo che si impadronì dei perfidi Ariani -, immediatamente continua: E Dio era il Verbo⁹².

Contro l'eresia dei Manichei chiarisce che:

Contro l'eventualità che qualcuno, condividendo l'eresia manichea, potesse pensare il mondo che cade sotto i sensi corporei come creato dal diavolo, e non dal creatore di tutte le cose visibili e invisibili, il teologo aggiunge: *In mundo erat*, cioè sussiste in questo mondo colui che contiene tutte le cose; *et mundus per ipsum factus est*⁹³.

Contro l'eresia degli Ariani precisa che:

Poiché da nessuno si può essere privati della possibilità di credere nel Figlio di Dio: ciò è fondato nel libero arbitrio dell'uomo e della cooperazione della grazia. A chi ha dato il potere di diventare figli di Dio? A coloro che lo ricevono e credono nel suo nome. Molti ricevono il Cristo. Gli Ariani lo ricevono ma non credono nel suo nome; non credono in lui come Figlio di Dio unigenito, consustanziale al Padre⁹⁴.

Il pensatore irlandese, nel settimo capitolo dell'*Homilia*, tratta il tema delle cause primordiali nell'ambito della creazione di tutte le cose da parte di Dio. Attraverso il processo di generazione del Dio-Verbo dal Dio-principio sono state fatte tutte le cose:

Poiché la sua generazione dal Padre è la fondazione stessa di tutte le cause e la produzione negli effetti di tutte le cose che procedono dalle cause fino ai generi e alle specie. Attraverso la generazione del Dio-Verbo dal Dio-principio sono state fatte tutte le cose⁹⁵.

Il principio da cui procedono tutte le cose è il Padre; il principio per cui sono tutte le cose è il Figlio. Appena il padre proferisce il suo Verbo, cioè genera la sua sapienza, tutte le cose sono fatte. Dice il profeta: «Hai fatto tutte le cose nella sapienza». E in altro luogo fa parlare il Padre in prima persona: «Il mio cuore ha proferito»⁹⁶.

⁹¹ Ivi, p. 49.

⁹² Ivi, p. 21.

⁹³ Ivi, p. 55.

⁹⁴ Ivi, p. 59.

⁹⁵ Ivi, p. 23.

⁹⁶ *Ibidem*.

Con l'espressione "tutte le cause" Giovanni Scoto si riferisce alla dottrina filosofica delle cause primordiali create in modo istantaneo e simultaneo nell'eternità del Verbo.

Il Padre precede il Verbo non per natura, ma in quanto causa. Ecco la voce stessa del Figlio: «Il Padre è più grande di me», la sostanza di lui è causa della mia sostanza. Cioè a dire, il Padre precede il Figlio nell'ordine delle cause. Il Figlio precede, nell'ordine della natura, tutte le cose che sono state fatte attraverso di lui⁹⁷.

Ritornando all'analisi introduttiva dell'*Homilia*, essa viene spesso designata dal suo *incipit* come *Vox spiritualis aquilae* ossia "Voce dell'aquila spirituale". Tale testo ci è noto attraverso ben settantatré manoscritti censiti da Edouard Jauneau⁹⁸. Ciò comporta una notevole diffusione dell'opera ma è anche indice di alcuni errori di attribuzione della stessa. L'*Homilia* fu attribuita inizialmente a Giovanni Crisostomo, successivamente a Origene in modo particolare e, in un solo caso, a Gregorio di Nazianzo. I citati errori di attribuzione collegano questo testo alla tradizione patristica greca per i temi e le tesi che Giovanni Scoto sviluppò a riprova di come egli conoscesse i testi del cristianesimo greco⁹⁹.

Sempre Edouard Jauneau, nella sua introduzione all'edizione dell'*Homilia*, suddivide quest'opera dell'Eriugena in tre parti: la prima, estesa dal capitolo 1 al 5, viene denominata "l'elogio dell'Evangelista Giovanni", associando l'Evangelista all'immagine dell'aquila che si cala in volo dalle vette della montagna della conoscenza di Dio fino alla valle della storia dell'umanità. Successivamente l'Evangelista, simbolo della contemplazione, viene messo a confronto con Pietro, simbolo dell'azione. Ancora Giovanni viene messo a confronto con Paolo e dopo ancora divinizzato:

*L'éloge que l'Erigène décerne à l'auteur du quatrième évangile ne développe en quatre points et suivant un crescendo:
Jean est d'abord comparé à l'aigle, puis successivement à Pierre et à Paul, enfin il apparaît comme "divinisé"*¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 166, L, Iohannis Scotti seu Eriugeae, Homilia super "In principio erat Verbum" et "Commentarius in Evangelium Iohannis"*, ed. Brepols, 2018, p. 17.

⁹⁹ *Ivi*, p.18

¹⁰⁰ JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, Edouard Jauneau, Les Edition du Cerf, Paris 1969, pp. 74-75.

La seconda parte, estesa dal capitolo 6 al 13, viene chiamata la “montagna della teologia” con il commento ai versetti 1-5 del Prologo di Giovanni. Essa è il luogo delle realtà eterne e l’aquila, ossia l’evangelista, le contempla:

L’aigle des évangélistes les contemple et, dans les versets 1-5 de son prologue, nous invite à les contempler. L’objet de cette contemplation est double: 1° Dans le Principe (c’est-à-dire le Père) est le Verbe (versets 1 et 2); 2° Dans le Verbe sont créées les causes primordiales de toutes chose (versets 3-5)¹⁰¹.

La terza parte viene denominata “valle della storia”, dove vi sono le realtà temporali. Giovanni Scoto mostra come la luce appena contemplata sul monte della teologia si diffonda in questa valle in modo progressivo attraverso la predicazione di Giovanni il Battista, annunciatore del Sole di giustizia, fino all’Incarnazione di Cristo, Verbo incarnato. Questo percorso si snoda dal capitolo 14 al 23 con il commento ai versetti 6-14 del testo giovanneo:

La vallée de l’histoire est le lieu des réalités temporelles. Jean Scot nous montre comment la lumière, que l’on vient de contempler sur la montagne de théologie, se répand dans cette vallée. Elle le fait progressivement: d’abord par la prédication de Jean-Baptiste, astre du matin qui annonce le Soleil de justice, puis par la venue du Christ, Verbe incarné, lumière éclatante placée sur le chandelier mystique de l’Eglise¹⁰².

L’*Homilia*, nella traduzione di Marta Cristiani qui presa in esame, è suddivisa in ventitré capitoli di cui i primi cinque hanno un carattere speculativo. Successivamente il testo assume un significato prevalentemente esegetico e di commento al Prologo dell’Evangelista Giovanni. Precisamente, l’Eriugena prende in esame solo i versetti del Prologo dall’1 al 14 compreso. Non disponiamo di una data precisa in cui questo testo vide la luce ma disponiamo di notizie sufficientemente certe relativamente alla conservazione dell’*Homilia* all’interno di raccolte di omelie medievali e per l’anno liturgico¹⁰³.

L’Eriugena intende la Rivelazione divina all’uomo come un processo in continua progressione nella storia dell’umanità, in linea con quanto affermava la tradizione cristiana dei secoli precedenti. La Rivelazione completa ed ultima si avrà nella vita

¹⁰¹ Ivi, p.75.

¹⁰² Ivi, p.76

¹⁰³ *Ibidem*.

futura. Egli articola tale progressione utilizzando i concetti ripresi dai testi degli autori greci di cui disponeva quali Massimo il Confessore e lo pseudo-Dionigi Areopagita. I due trattati di quest'ultimo, *La gerarchia celeste* e *La gerarchia ecclesiastica*, descrivono un cosmo ordinato verticalmente e suddiviso in una gerarchia celeste, intesa come gli ordini delle schiere di intelligenze angeliche, e in una gerarchia ecclesiastica corrispondente alla struttura della Chiesa cristiana in Terra. Da ultima vi è una gerarchia legale, la quale osserva la Legge dell'Antico Testamento, che precedeva la gerarchia ecclesiastica. Lo Pseudo-Dionigi definisce il fine comune delle tre gerarchie come il raggiungimento della condizione di beatitudine che coincide, neoplatonicamente, con l'assimilazione dell'uomo a Dio. Tale tema della beatitudine ha origine in Platone e precisamente nel *Teeteto* dove egli si esprime nel seguente modo:

Socrate: Ma non è possibile che i mali vengano meno, Teodoro: è necessario ci sia sempre qualcosa che si oppone al bene, e non può aver sede fra gli dei, ma di necessità sempre circonda la natura umana e la terra che abitiamo. Ecco perché da qua bisogna al più presto provare a fuggire lassù. E la fuga consiste nel farsi simile a dio nella misura del possibile¹⁰⁴.

Nell'*Homilia*, così come nel *Commentarius*, si riscontra il grande rilievo che Scoto assegna a Giovanni Battista inteso come figura liminare nell'ambito del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento come precisato nel Vangelo di Luca (16, 16,17):

La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunziato il regno di Dio e ognuno si sforza per entrarvi.
È più facile che abbiano fine il cielo e la terra, anziché cada un solo trattino della Legge¹⁰⁵.

Giovanni Scoto ha una visione progressiva della storia identificando la storia della salvezza con la storia della rivelazione: quanto viene narrato nell'Antico Testamento è anticipazione della venuta di Cristo la cui azione salvifica viene esposta nel Nuovo Testamento¹⁰⁶. La *Lettera agli Ebrei* (Eb 10, 1,2) presenta l'origine di tale concezione:

¹⁰⁴ PLATONE, *Teeteto*, Giulio Edizioni Piemme s.p.a., Torino 2018, 176 A6-B2, p. 81.

¹⁰⁵ Lc 16, 16-17, trad. it., CEI 2008, in *Bibbia di Gerusalemme*.
https://www.vatican.va/archive/ITA0001/_PXA.HTM

¹⁰⁶ JOHANNES SCOTUS ERIGENA, *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum": et Commentarius in Evangelium Iohannis / editiones novas curavit Édouard A. Jeauneau; adiuvante A. J. Hicks*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 166), ed. Brepols, 2018, p. 22.

Avendo infatti la legge solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha il potere di condurre alla perfezione, per mezzo di quei sacrifici che si offrono continuamente di anno in anno, coloro che si accostano a Dio.

Altrimenti non si sarebbe forse cessato di offrirli, dal momento che i fedeli, purificati una volta per tutte, non avrebbero ormai più alcuna coscienza dei peccati?¹⁰⁷.

In tema di accesso alla conoscenza divina da parte dell'uomo, l'Eriugena ritiene che non vi sia un limite fissato alle possibili interpretazioni di un qualsiasi passo delle Sacre Scritture. Ciò ha origine dalla infinità della natura di Dio, come evidenziato in due passi del *Periphyseon* (Libro III, Libro IV):

In verità l'infinito autore della Sacra Scrittura nelle menti dei profeti, lo Spirito Santo, pone in essa interpretazioni infinite¹⁰⁸.

Poiché l'interpretazione delle parole divine è molteplice e infinita, proprio come in un'unica e identica piuma di pavone, addirittura in uno stesso unico punto di una piccolissima porzione di quella piuma, si vede una varietà di colori innumerevoli meravigliosa nella sua bellezza. È effettivamente la natura stessa delle cose che attira l'intelletto in questo senso¹⁰⁹.

Oltre che con la Sacra Scrittura, l'uomo può ritornare a Dio, dal quale si è allontanato con il peccato originale, anche attraverso l'osservazione della natura creata.¹¹⁰ Queste due vie di risalita a Dio sono dette anagogiche e Giovanni Scoto le riprende dalle opere di Massimo il Confessore (580-662), precisamente dagli *Ambigua ad Iohannem*, concepite in forma di spiegazione esegetica di passi complessi e in apparenza contraddittori delle opere di Gregorio di Nazianzo, e dalle *Quaestiones ad Thalassium*, scritte sempre a scopo esegetico ma relativamente alla Sacra Scrittura¹¹¹. Massimo visse a Bisanzio occupandosi di esplorare il ruolo che gli strumenti logico-matematici dei grandi filosofi del passato, quali Platone e Aristotele, possono compiere nell'ambito della riflessione sulla sapienza cristiana. Precisamente, egli elaborò una concezione dei rapporti tra Dio e le creature dove al centro vi è la figura di Cristo redentore e mediatore tra Dio e l'uomo. L'Incarnazione del Verbo è considerata da Massimo come il fatto unico e non ripetibile dell'incontro tra la storia del creato e

¹⁰⁷ Eb 10, 1,2.

¹⁰⁸ GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo*, Libro III, Turnhout, Belgium, Fondazione Lorenzo Valla, 2014, 690B p. 183.

¹⁰⁹ Ivi, Libro IV, 749C p. 25.

¹¹⁰ JOHANNES SCOTUS ERIGENA, *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum": et Commentarius in Evangelium Iohannis / editiones novas curavit Édouard A. Jeauneau; adiuvante Andrew J. Hicks*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 166), ed. Brepols, 2018, p. 26.

¹¹¹ G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, pp. 252-253.

l'eterna immutabilità di Dio. Ciò avviene in modo graduale a partire dal peccato originale fino a giungere al recupero escatologico delle perfezioni volute da Dio per le creature e alla riunificazione del molteplice infinito all'Uno perfetto dal quale tutto è derivato e al quale tutto tende¹¹². Anche in questo caso l'opera di traduzione dal greco che l'Eriugena compie diventa occasione per una personale meditazione e per un vero e proprio itinerario di studio teologico dal quale scaturiscono nuovi percorsi di pensiero, come testimoniano le annotazioni in latino che egli accosta in margine ai testi tradotti. La Sacra Scrittura e le opere dei Padri consentono di affrontare la comprensione del senso ultimo della creazione e della storia dell'universo. Queste due fonti della verità cristiana hanno una funzione complementare e consentono al lettore di avvicinarsi alle ragioni eterne, le quali vivono nell'ordine armonico stabilito da quella razionalità di Dio anteriore a tutti i tempi che si identifica con il Verbo ossia con il Figlio. In definitiva, *natura* e *scriptura* diventano i due sentieri-percorsi, che hanno origine nel Logos-Verità, per poter scendere fino agli uomini. Essi li devono ora percorrere in senso inverso in un percorso che va dalla molteplicità all'unità al fine di sperare di ricongiungersi alla perfezione inaccessibile di Dio¹¹³. Massimo il Confessore indica la luce della natura come qualcosa che diventa quasi divino nella luce che è, per imitazione, come ad immagine della forma principale:

*Si ergo sumus per virtutem atque scientiam quoquo modo in lumine deo, et ipse deus ut lux in lumine in nobis est. Natura enim lux in luce fit que est per imitationem, sicut in imagine principalis forma. An magis, lux est deus pater in luce, uidelicet filio et sancto spiritu, non alia et alia lux subsistens, sed secundum essentiam una eademque, iuxta subsistentie modum ter lucens.*¹¹⁴

1.3. Il Commento al Vangelo di Giovanni di Agostino d'Ippona

Agostino (354-430), oltre a Giovanni Scoto Eriugena, è un altro importante esegeta del Vangelo di Giovanni. Egli scrive il *Commento al Vangelo di Giovanni* in centoventiquattro Discorsi divisi in tre grandi gruppi composti in tempi e modalità diverse. Il primo gruppo comprende i Discorsi nell'intervallo I-XVI con il commento ai

¹¹² Ivi, p. 252.

¹¹³ Ivi, p. 253.

¹¹⁴ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 60, II, Corpus Christianorum in translatione, Brepols, C. Laga, C. Steel (eds), Turnhout 2010, pp. 72-82.

capitoli del Vangelo di Giovanni dall'1 al 4; il secondo è costituito dai Discorsi compresi nell'intervallo XVII-LIV con il commento al Vangelo giovanneo relativo ai capitoli 5-12; il terzo comprende i Discorsi dal LV al CXXIV con il commento ai capitoli 13-21. Vi è, infine, un quarto raggruppamento di tre Discorsi, dal XX al XXII, composti in altra sede e inseriti solo successivamente a quelli racchiusi nei tre gruppi citati¹¹⁵. Nel suo insieme, tale opera ha richiesto un tempo di composizione importante e databile dall'anno 406 al 422. Questi gruppi di Discorsi vengono unificati da Agostino attraverso una serie di scopi precisi. Tra questi vi sono il far conoscere e amare Cristo come Figlio di Dio incarnato e fatto uomo, quindi vero Dio e vero uomo, (con l'Incarnazione l'uomo ha acquistato un più alto valore – i Profeti avevano predetto la venuta di Cristo in Terra non negabile storicamente) e il far conoscere la Rivelazione operata da Dio attraverso le Sacre Scritture, la quale, con Cristo stesso, è un mistero d'amore che spiega i rapporti fra le tre Persone della Trinità, fra Dio e gli uomini e fra gli uomini stessi (con l'Incarnazione Cristo non abbandona il Padre e non abbandona nemmeno gli uomini dopo la risurrezione)¹¹⁶. Il termine “amore” viene tradotto da Agostino con *caritas* o direttamente con *amor*. *Caritas* è riferito da Agostino all'amore che Dio ha per il Figlio e per gli uomini, oltre all'amore che essi hanno per Dio a loro volta e per il prossimo.

Agostino opera considerando fede e ragione come strettamente legate ed è convinto che la fede possa raggiungere ciò che la ragione per sé stessa non può cogliere. Per il vescovo d'Ipbona è necessario iniziare con il credere per poter capire. Non bisogna fermarsi al solo credere ma si deve procedere in un cammino che porti al progresso continuo nell'intelligenza della fede, tenendo fermo il fatto che l'intelligenza autentica è frutto della fede¹¹⁷. Il cammino della fede è un percorso verso la verità che può apparire contraddittorio dato che consiste nell'accettare dapprima senza prove ciò che si tratta di provare¹¹⁸.

Abbiamo creduto per poter conoscere; infatti, se prima avessimo voluto conoscere per poi credere, non saremmo stati in grado né di conoscere né di credere. Che cosa abbiamo

¹¹⁵ G. REALE, Introduzione a Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. XVII.

¹¹⁶ Ivi, p. XXIII.

¹¹⁷ Ivi, Saggio introduttivo, p. XLI.

¹¹⁸ ETIENNE GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 41.

creduto, e che cosa abbiamo conosciuto? Che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, ossia che tu sei la Vita eterna stessa, e nella tua carne e nel tuo sangue tu non doni se non quello che sei¹¹⁹.

Per Agostino, è chiaramente, la mèta finale è chiaramente la Vita eterna. Nel *Discorso III*, commentando il Prologo giovanneo, egli precisa che la ricompensa della fede consisterà nel vedere in modo diretto ciò in cui crediamo:

Nel decalogo della Legge, sono prescritte le stesse cose che sono prescritte a noi, ma non sono promesse le stesse cose promesse a noi. A noi, cosa è promesso? La Vita eterna. Questa è la vita eterna: che conosciamo Te, unico vero Dio, e Colui che hai mandato, Gesù Cristo¹²⁰.

Platone, e i Platonici in modo speciale, hanno compreso che esiste un *al di là* sulla base della sola ragione ma, secondo Agostino, essi non hanno indicato il mezzo che ci consente di raggiungerlo dovendo attraversare il mare della vita. Essi non potevano trovare tale mezzo a causa del fatto che la sola ragione non lo può scoprire in alcun modo. Tale mezzo ci viene indicato dalla Rivelazione e di conseguenza dalla fede. Questa non va contro la ragione ma va oltre la ragione stessa. In definitiva Agostino sostiene che il mezzo per raggiungere le realtà eterne è il *lignum crucis*¹²¹. Nel *Fedone*, Platone presenta la sua scoperta del soprasensibile e di conseguenza la causa vera che spiega le fasi di generazione, di crescita e il perire delle cose sensibili. Egli fornisce anche le ragioni che lo hanno portato a questo:

ma siccome quella mi è stata negata e non fui capace di né di trovarla da me né di apprenderla da altri, desidero, caro Cebete, disse, che ti faccia un'esposizione di come mi sono adoperato in questo mio secondo modo di navigare per la ricerca della causa? Non ti so dire come io lo desidero con tutto il cuore¹²².

Ecco, vengo a tentare di dimostrarti il tipo di causa che mi sono preso la briga di costruirmi, e torno di nuovo a quello che tante volte ho ripetuto e ricomincio da quello, mettendo come fondamento che esista un bello in sé e per sé, e un buono e un grande e così via per tutto il resto¹²³.

Esamina ora, disse, ciò che consegue dall'ammettere quelle realtà, per vedere se hai la stessa opinione che ho io. Giacché, a me pare che, se c'è una cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra causa sia bella se non perché partecipa di quel bello; e così

¹¹⁹ Ivi, XXVII 9, p. 756.

¹²⁰ Ivi, *Discorso III* 20, p. 85.

¹²¹ Ivi, *Saggio introduttivo*, p. LX.

¹²² PLATONE, *Fedone*, Rizzoli, Milano 2019, 99C11-D4, pp. 309-311.

¹²³ Ivi, 100 B4-9, p. 313.

dico, naturalmente di ogni cosa. Acconsenti ad una cosa di questo tipo? Acconsento, disse.¹²⁴.

Si tratta della “seconda navigazione”, intrapresa da chi è costretto a navigare a remi dopo che il vento è cessato e dove non è più possibile navigare a vela come nella “prima navigazione”. Platone afferma di aver compiuto la prima navigazione seguendo il metodo dei filosofi naturalisti e finendo nelle secche. La seconda navigazione richiede un impegno totale al fine di individuare il nuovo metodo che conduce alla scoperta del soprasensibile e alla conseguente scoperta e distinzione di due piani dell’essere. Il primo è quello detto dei fenomeni mentre il secondo, detto meta-fenomenico, può essere compreso con la sola intelligenza. In definitiva, le cause dell’essere delle cose, inteso come il nascere, il loro sviluppo e il loro perire, sono di natura non fisica bensì intelligibile. La ragione umana utilizzata per la ricerca filosofica è solo una zattera mentre la divina rivelazione offrirebbe per Platone una nave sicura per attraversare il mare della vita:

c’è bisogno di conseguire una sola di queste cose: o apprendere da altri come stanno o scoprirlo da sé oppure, se questo non è possibile, prendere quello dei ragionamenti umani che se non altro sia il migliore e il più inconfutabile, e, lasciandosi portare su questo come su una zattera, navigare a proprio rischio attraverso il mare della vita, nel caso che non si possa essere trasportati con maggior sicurezza e con minor rischio su un mezzo di trasporto più saldo, in altri termini su una rivelazione divina¹²⁵.

Nel Discorso II del suo *Commento al Vangelo di Giovanni* Agostino presenta la metafora della “terza navigazione” alla quale giunge affermando che alcuni filosofi hanno intravisto che ci sono: *l'al di là* e *Colui che è* ossia il nome che Dio stesso ha rivelato a Mosè. È immutabile ed eterno, pronunciabile ma non conoscibile nella sua natura¹²⁶:

Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi. Dio aggiunse a Mosè: "Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione¹²⁷.

¹²⁴ Ivi, 100 C5-8, p. 313.

¹²⁵ Ivi, 85 E9-D6, pp.239-241.

¹²⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Edizioni Piemme, 2010, p. LXXII.

¹²⁷ Es 13, 14-15.

Allo stesso tempo, la ragione umana non è il mezzo per giungervi. L'Incarnazione del Verbo, Cristo stesso, ci consegna il mezzo attraverso il quale attraversare il mare della vita per giungere a contemplare Dio nell'*al di là*. Si tratta del legno della sua Croce¹²⁸. Se tutte le cose di questo mondo sono mutabili e con esse anche le anime, le quali si separano e si dividono sotto l'influsso dei desideri più vari, *ciò che è* viene definito da Agostino come Colui che trascende tutte le cose che sono e non sono in questo mondo¹²⁹. Agostino conclude affermando che Cristo:

Ha preparato il legno con cui potessimo attraversare il mare. Nessuno infatti può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo
A questa croce potrà stringersi, talvolta, anche chi ah gli occhi malati. E chi non riesce a vedere da lontano dove deve andare, non si stacchi dalla croce e la croce lo porterà¹³⁰.

Questo studio ha lo scopo di esaminare anche il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino come fonte per l'*Homilia* di Giovanni Scoto. In questa prospettiva, è necessario prendere in considerazione come Agostino presenta l'evangelista Giovanni. *In primis*, egli espone l'aspetto che, nel suo Vangelo, lo distingue dagli altri tre evangelisti:

Infatti, gli altri tre evangelisti hanno camminato sulla terra insieme al Signore uomo, e hanno detto poco della sua divinità. Giovanni, al contrario, quasi gli dispiacesse di camminare sulla terra, come fa intendere nel Prologo stesso del suo discorso, si elevò non solo al di sopra della terra e di ogni luogo della terra e del cielo, ma anche al di sopra di ogni schiera di angeli e di ogni ordine costituito delle potenze invisibili, e giunse a Colui per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, dicendo: in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose sono state fatte per mezzo di Lui, e senza di Lui nulla è stato fatto¹³¹.

Agostino considera Giovanni evangelista come un alto monte e come l'aquila. Egli è l'apostolo che Cristo amava maggiormente, era l'alto monte e l'aquila:

Giovanni, fratelli carissimi, era uno di quei monti dei quali sta scritto: i monti ricevano la pace per il popolo tuo, e le colline la giustizia. I monti sono le anime elevate; le colline, dal canto loro, sono le anime più piccole. Ebbene, i monti ricevono la pace, affinché le colline possano ricevere la giustizia¹³².

¹²⁸ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 34.

¹²⁹ Ivi, p. 35.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Ivi, p. 903.

¹³² Ivi, pp. 4-5.

L'aquila è lo stesso Giovanni, che ha predicato realtà sublimi, che ha contemplato con sguardo fermo la luce interiore ed esteriore. Si dice anche che i piccoli delle aquile vengano messi alla prova dai loro genitori in questo modo: vengono tenuti sospesi dagli artigli del padre, e posti direttamente di fronte ai raggi del sole: quello che sia riuscito a guardare il sole con fermezza è riconosciuto quale figlio; nel caso in cui il piccolo sbatta gli occhi, viene lasciato cadere dagli artigli, come nato da un adulterio¹³³.

Giovanni aveva posto il suo capo sul petto del Signore aveva bevuto dal suo seno le verità che rivela nel suo Vangelo:

Ma se non sbaglio, e non sbaglio perché è vero, l'evangelista vedeva meglio di me, vedeva meglio di me quello che doveva dire, vedeva meglio di me la Verità, che beveva dal petto del Signore. Si tratta infatti dell'evangelista Giovanni, che solo tra tutti i discepoli aveva posto sopra il petto del Signore il suo capo, e che il Signore-che pure aveva amore per tutti-amava più di tutti gli altri¹³⁴.

Il vescovo di Ippona presenta nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni* anche la teoria delle idee di origine platonica, la quale sostiene l'esistenza delle realtà intelligibili ossia soprasensibili quindi eterne.

ciascuna delle idee esiste realmente e le altre cose, in quanto partecipano delle idee, prendono il loro nome appunto da esse, egli domandò: - Ebbene, disse, se queste sono le tue opinioni in proposito quando affermi che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, forse non stai dicendo che in Simmia si trovano tutte e due queste cose, grandezza e piccolezza?¹³⁵

Per Agostino l'Iperuranio di Platone si trasforma nel *Logos* di Dio, il quale contiene tutte le cose che sono ovvero i modelli delle cose create¹³⁶.

Agostino intende le idee nel *Logos* come dotate di Vita al pari dello stesso *Logos*. Tutte le cose sono state create tramite la Sapienza di Dio. Prima di realizzarle, essa le contiene tutte come forme razionali e tutto ciò che è stato creato è Vita in Dio. Il vescovo d'Ippona conclude la sua esposizione precisando che la luna e il sole sono corpi da un punto di vista esterno, fisico, ma sono Vita nella mente di Dio, l'Artefice¹³⁷.

¹³³ Ivi, p. 914.

¹³⁴ Ivi, p. 454.

¹³⁵ PLATONE, *Fedone*, p. 321.

¹³⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, p. LV.

¹³⁷ Ivi, p. 28.

Un generico artefice deve primariamente formarsi un'idea di ciò che desidera costruire realizzando successivamente tale idea in ambito pratico. La forma razionale di ciò che un artefice intende costruire permane nell'essere anche nel caso in cui l'oggetto materiale realizzato si disintegrasse. In tal modo esso può essere sempre riprodotto.

Ognuno cerchi di capire come può e nella misura in cui può, e chi non vi riesce, nutra il suo cuore al fine di riuscire. Deve nutrirlo di latte per poter arrivare al cibo solido. Dal Cristo nato dalla carne non si allontani, fino a che non raggiunga il Cristo nato dall'unico Padre, il Verbo, che è Dio presso Dio, per mezzo del quale tutte le cose sono state create: infatti quella è Vita, che in Lui è la Luce degli uomini¹³⁸.

1.4. Meister Eckhart: Il Commento al Vangelo di Giovanni

Il domenicano Meister Eckhart nacque a Hochheim in Turingia prima del 1260 e concluse la sua esperienza terrena ad Avignone nel 1328. Divenne maestro di teologia nel 1302 e fu per due volte maestro presso l'Università di Parigi, per questo venne chiamato Meister. Egli fu contemporaneo di Dante Alighieri (1265-1321) con il quale condivide il fatto che la sua opera ebbe una funzione fondatrice in rapporto a una lingua. Nei suoi *Sermoni tedeschi*, scritti in volgare, il maestro domenicano mostra che la lingua tedesca contiene i termini della speculazione filosofica metafisica¹³⁹. Il suo *Commento al Vangelo di Giovanni* è considerato l'opera di maggior rilievo e ci è stato tramandato attraverso due manoscritti: il primo appartenente al cardinale e filosofo Niccolò Cusano, datato 1444 e conservato presso la Biblioteca dell'ospizio a Kues, mentre il secondo è conservato presso la *Staatsbibliothek* di Berlino e anch'esso risale al XV secolo¹⁴⁰.

Die Papier-Hs. besitzt von aufsen die Signatur: Expositiones et sermones in scripturas sacras. 11. 2. C. C. Comment. SS. Sie ist allerdings mehr denn 100 Jahre jünger als die Erfurter Hs., sie wurde nämlich 1444 angefertigt!); allein ihr liegt im Grossen und Ganzen ein correcteres Exemplar zu Grunde, sie besitzt einige Schriften completer, und ausserdem mehr als der Erfurter Codex, so dass wir in den Stand gesetzt sind über E.s Leistungen noch weit bestimmter urteilen zu können. Nachtragsweise will ich hier nur Einiges berühren¹⁴¹.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ M. VANNINI, Introduzione a Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985, p. 11.

¹⁴⁰ Cfr. H. DENIFLE / F. EHRLE, *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts, in Cues*, «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», Berlin 1886, Weidmannsche Buchhandlung, p. 673.

¹⁴¹ H. DENIFLE / F. EHRLE, *Das Cusanische Exemplar*, pp. 673-687.

La data di composizione del Commento in esame non ci è nota con esattezza ma è ipotizzabile nel breve intervallo 1311-1313¹⁴². Quest'opera è il punto più alto del progetto di Eckhart relativamente all'interpretazione mistico-speculativa della Sacra Scrittura il cui inizio fu il *Commento alla Genesi*. Il Commento al Vangelo giovanneo di Eckhart si inserisce in una tradizione commentaristica ben consolidata e dalla quale egli stesso trae preziosi insegnamenti: il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino, quello di Giovanni Scoto Eriugena, quello di Alberto Magno e il Commento di Tommaso d'Aquino¹⁴³.

Tale Commento, a partire dal Prologo, vede il Maestro domenicano considerare e sviluppare il senso profondo dell'Incarnazione del Verbo e le sue conseguenze per l'uomo:

il primo frutto dell'Incarnazione del Verbo, che è il Figlio di Dio per natura, è che siamo figli di Dio per adozione. Poco, infatti, sarebbe per me "il Verbo fatto carne" per l'uomo in Cristo, persona da me distinta, se non fosse fatto carne anche in me personalmente, in modo che anche io sia figlio di Dio¹⁴⁴.

Inoltre egli sviluppa il tema dell'umanità di Dio in Cristo e il concetto della nascita del *Logos* nell'anima delineando la figura dell'uomo giusto, in definitiva del Figlio¹⁴⁵. Eckhart sostiene che Dio non sia fuori da noi e altro da noi. Dio è nell'eterno e noi nel tempo¹⁴⁶. L'uomo deve fuggire l'oggettività in modo radicale: deve essere povero di spirito per essere nobile, deve essere giusto ossia deve partecipare della giustizia stessa e rendere ad essa testimonianza, deve essere Figlio. In definitiva, l'uomo deve farsi povero cioè deve rimuovere ogni alterità di Dio ed essere uno nell'Uno come Eckhart precisa nel sermone *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*:

In secondo luogo, è povero l'uomo che niente sa. Talvolta abbiamo detto che l'uomo dovrebbe vivere in modo da non vivere né per sé stesso, né per la verità, né per Dio. Ma ora diciamo diversamente ed andiamo più avanti dicendo: l'uomo che deve avere questa povertà, deve vivere così da non sapere neppure che egli vive né per sé stesso, né per la verità, né per Dio.¹⁴⁷

¹⁴² M. VANNINI, Introduzione a *Commento al Vangelo di Giovanni*, Bompiani, Firenze 2017, p. 7.

¹⁴³ Ivi, p. 8.

¹⁴⁴ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 117, trad. It., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017, p. 199.

¹⁴⁵ Ivi, p. 9.

¹⁴⁶ Ivi, p. 11.

¹⁴⁷ MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985, p. 129.

L'oggetto dell'intelletto è l'Uno ossia Dio che è l'essere e l'Uno:

la pura essenza divina, la pienezza dell'essere, che è la nostra beatitudine, che è Dio, consiste nell'intelletto, e in esso si trova, si coglie, si attinge. Ciò è indicato metaforicamente nel quarto capitolo, dove è scritto: «il pozzo è alto, e tu non hai con che attingere», e allora alla donna viene detto: «vai, chiama tuo marito» (Gv 4, 11.16), cioè l'intelletto¹⁴⁸, come spiega Agostino¹⁴⁸.

A partire dal Prologo, e per tutto il *Commento al Vangelo di Giovanni*, Eckhart espone la dottrina della grazia intesa come incarnazione e inabitazione del Verbo. Quando Dio si abbassa nell'anima dell'uomo compie ciò che è opposto al peccato, Egli viene nelle realtà proprie ossia nella natura che è opera Sua, l'ha assunta priva di vizi ovvero priva di peccato¹⁴⁹.

Si può però affermare con buona argomentazione che la ragione naturale convince della verità manifesta di queste parole: «venne nelle realtà proprie» ecc., grazie ad esempi trovati nella realtà naturale. Bisogna dunque notare che niente, in effetti, è così proprio all'essere come l'ente e come al creatore la creatura. Ma Dio è l'essere, ed è anche creatore. Questo è, dunque, quel che qui è scritto: *In propria venit*¹⁵⁰.

Per il Maestro domenicano la fede è l'atto fondamentale dell'intelligenza con il quale essa trova sé stessa come Assoluto ovvero è l'atto con il quale l'uomo trova sé stesso come spirito¹⁵¹. L'uomo che aderisce liberamente a Dio, ossia che pensa e ama Dio in un atto di amore verso di Lui e di distacco completo da sé stessi, genera un'immagine-senza-immagine in quanto è pensiero di Dio stesso nella sua anima. Si tratta del *Logos* il quale risulta, in questo modo, generato nell'uomo e la Sua immagine è in lui impressa. Il rivolgersi a Dio come altro e come prima causa con tutto l'amore e il pensiero liberi da ogni desiderio personale, è un tratto dell'*humilitas* che conduce al riflettersi della presenza di Dio nell'intelletto dell'uomo. Si tratta, in definitiva, della generazione del Figlio nell'anima. Per Eckhart ogni atteggiamento diverso da questi, come l'uso di Dio per i propri scopi o la netta negazione della trascendenza, compromette radicalmente la nascita del *Logos* nell'anima¹⁵².

¹⁴⁸ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 847.

¹⁴⁹ Ivi, p. 181.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 174-175.

¹⁵¹ Ivi, Introduzione, p. 33.

¹⁵² Ivi, *Introduzione*, p. 31.

Per comprendere come Eckhart giunga alla formulazione della nascita del *Logos* nell'anima e come gli scritti di Giovanni Scoto Eriugena siano stati per lui una fonte è essenziale esaminare il percorso e lo sviluppo del concetto di generazione del *Logos*. A tale scopo si considera lo studio condotto da Hugo Rahner dal titolo *La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa sulla nascita di Cristo dal cuore della Chiesa e dei credenti* all'interno del volume *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*¹⁵³.

Il Vangelo di Giovanni rende esplicito il “farsi carne” del *Logos* e il porre la Sua tenda nel mondo, anche se questo era ed è nelle tenebre e per questo assume una fisionomia negativa. Coloro che accolgono il *Logos* hanno la facoltà di essere generati figli di Dio ossia non dipendono più dal sangue, dalla volontà dell'uomo e della carne. L'accoglienza o meno del *Logos* ci porta a considerare il tema della libertà e dell'autonomia dell'uomo. Se vi è subordinazione ad una Legge, ad una Scrittura o ad una qualsiasi tradizione, non può esservi unità con Dio per il fatto che non può sussistere unità tra dissimili. Se Dio rimane altro, e di conseguenza lontano, non può esserci spirito né unità di spirito. Giovanni Evangelista sostiene ed insiste sulla doppia generazione: la prima è quella eterna del cosmo in Dio attraverso il *Logos* mentre la seconda avviene nell'anima dell'uomo che crede e che accoglie il *Logos* nel farsi uomo di Cristo e nel riconoscerlo come Dio¹⁵⁴. Come afferma san Paolo nella Lettera ai Galati:

Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità? Costoro si danno premura per voi, ma non onestamente; vogliono mettervi fuori, perché mostriate zelo per loro. È bello invece essere circondati di premure nel bene sempre, e non solo quando io mi trovo presso di voi, figli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi!¹⁵⁵.

Nell'uomo credente, in quanto generato da Dio e come Suo figlio, si genera il *Logos* ovvero si forma il Cristo, il quale è generante e generato allo stesso tempo sotto forma di spirito. La generazione del *Logos* avviene nel cuore del credente, simbolo dell'uomo interiore e luogo segretissimo dove la sapienza si genera in noi. In esso vi è il

¹⁵³ H. RAHNER, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Roma, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Milano) 1995, pp. 15-143.

¹⁵⁴ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 103-104.

¹⁵⁵ Gal 4, 16-19.

luogo in cui nascono i desideri e pensieri, i *logoi*, dell'uomo credente. Lo afferma San Paolo nella *Lettera agli Efesini*:

e faccia sì che Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, affinché, radicati e fondati nell'amore, siate resi capaci di abbracciare con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Cristo e di conoscere questo amore che sorpassa ogni conoscenza, affinché siate ripieni di tutta la pienezza di Dio¹⁵⁶.

Per Ippolito da Roma, martirizzato nel 235 o 236, il *Logos* nasce nell'anima dal cuore della Madre Chiesa per mezzo del sacramento del Battesimo¹⁵⁷.

Il pensiero di Origene, nato ad Alessandria nel 185 e defunto nel 253, rappresenta il primo tentativo di sintesi fra filosofia e fede cristiana dove le dottrine dei platonici e degli stoici venivano impiegate per l'interpretazione razionale delle verità rivelate nelle Sacre Scritture. In questo contesto Origene anticipa il salto che va dalla generazione del *Logos* nel sacramento del Battesimo e nella fede, alla Sua generazione nelle buone opere¹⁵⁸. Egli lo esplicita nel seguente passo delle *Omellerie su Geremia*:

beato colui che è sempre generato da Dio: poiché non dirò che il giusto è stato generato da Dio una volta per tutte, ma che egli è sempre generato ad ogni opera buona, perché è in essa che Dio genera il giusto. Se ti spiego riguardo al Salvatore che il Padre non ha generato il Figlio in modo da staccarlo dalla sua generazione ma che sempre lo genera, spiegherò qualcosa di simile anche per il giusto. [...] In ogni opera buona, in ogni buon pensiero tu sei sempre generato come Figlio di Dio in Cristo¹⁵⁹.

Erede del pensiero di Origene e di Ippolito da Roma fu Metodio da Filippi (250-311), a volte identificato erroneamente con Metodio di Olimpo. Egli mise in luce la dimensione morale della rigenerazione del *Logos*¹⁶⁰.

Gregorio di Nazianzo, nato ad Arianzo nella Cappadocia centro-meridionale nel 329-330 e defunto nel 390, fu uno dei grandi Padri Cappadoci insieme a Basilio e

¹⁵⁶ Ef 3, 17-19.

¹⁵⁷ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 105.

¹⁵⁸ Ivi, p. 106.

¹⁵⁹ ORIGENE, *Omellerie su Geremia*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. Mortari, Roma, Città nuova (collana di testi patristici, 123), 1995, omelia IX, 4, p. 122.

¹⁶⁰ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 106.

Gregorio di Nissa, con i quali condivideva l'influenza della dottrina platonica della "somiglianza con Dio" nel giungere a pensare alla generazione del *Logos* nell'anima¹⁶¹.

Questa è la vita degli dèi. Quanto alle altre anime, invece, quella che meglio riesce a seguire il dio e farsi simile a lui, solleva la testa dell'auriga nello spazio che sta fuori e ruota secondo la rivoluzione, ma è comunque intralciata dai cavalli, e vede a stento quegli esseri¹⁶².

In *Genesi* 1, 26 è chiaramente espressa tale somiglianza dell'uomo con Dio anche se egli la perse con il peccato.

Poi Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"¹⁶³.

Per Gregorio di Nazianzo la perdita somiglianza con Dio può essere ricostruita proprio con la discesa del *Logos* al fine di consentire il ritorno dell'uomo a Dio. La festa del Natale è la venuta di Dio tra gli uomini affinché noi risaliamo a Lui, precisa sempre Gregorio di Nazianzo nella *Orazione 38*:

Questa è la nostra festa, quella che oggi celebriamo: la venuta di Dio tra gli uomini, perché noi andiamo verso Dio o a Lui risaliamo – questo è, senz'altro, il modo più appropriato di esprimersi; affinché deponiamo l'uomo vecchio e indossiamo il nuovo, e, come siamo morti in Adamo, così viviamo in Cristo, nascendo con Cristo e venendo a Lui crocifissi, sepolti e resuscitati¹⁶⁴.

Gregorio di Nissa, vissuto tra il 335 e il 394, intende la dottrina della nascita di Dio nell'anima sul piano puramente mistico. Quando Cristo si modella e prende forma nell'anima, si verifica una comunicazione della bellezza spiritualizzata del *Logos*. L'anima ha in sé la bellezza divina ed è conforme a Dio e ciò si manifesta attraverso un distacco pieno dalle cose terrene da parte del credente. La generazione interna del *Logos* risulta pienamente realizzata solo se è perfetta. Solo così Cristo nasce nel cuore dell'uomo¹⁶⁵.

¹⁶¹ Ivi, pp. 106-107.

¹⁶² PLATONE, *Fedro*, Torino, Einaudi, 2011, 248A, p. 103.

¹⁶³ Gen 4, 16-19.

¹⁶⁴ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, Orazione 38,4, Bompiani, Milano 2000, p. 883.

¹⁶⁵ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 107.

Non è possibile, infatti, che sia in noi il *Logos* vivente (intendo dire lo sposo puro e incorporeo, quello che congiunge a sé l'anima dandole l'immortalità e la santificazione), se uno, mortificando le sue membra che sono sulla terra, non tolga via la cortina della carne, e in questo modo apra al *Logos* la sua porta, attraverso la quale egli entrerà a dimorare nell'anima¹⁶⁶.

Possiamo riscontrare l'influsso di tale dottrina nelle opere di Massimo il Confessore (580-662). Precisamente, vi è una bipartizione nella sua teologia, relativamente alla storia umana nel suo insieme costituita *in primis* da una discesa di Dio verso l'uomo ovvero l'Incarnazione del *Logos* e una seconda fase di risalita dell'uomo verso Dio, la quale viene identificata come divinizzazione dell'umanità nel *Logos*. Massimo il Confessore ci parla di una Incarnazione del *Logos* come di un processo permanente e sempre attuale. L'incessante processo di divinizzazione ossia di trasformazione in spirito dell'anima nata dalla carne è, per Massimo, la vera redenzione¹⁶⁷.

E così l'anima riceverà l'immutabilità e il corpo l'incorruttibilità e l'uomo sarà divinizzato nella sua interezza, perché fatto Dio per merito della grazia di Dio fatto uomo; rimarrà uomo tutto intero nell'anima e nel corpo, a causa della grazia e del divino splendore della gloria beata, che a lui si conviene totalmente, e di cui non è possibile pensare niente di più luminoso o di più sublime¹⁶⁸.

L'Incarnazione del *Logos* continua in noi che, partecipando dell'amore del *Logos* stesso che ci trasforma, siamo sottoposti alla divinizzazione per mezzo dell'amore che si produce nella virtù. Il *Logos* si incarna continuamente in noi sulla terra e prosegue in eterno¹⁶⁹.

Giovanni Scoto Eriugena, come precedentemente specificato, si occupò di tradurre gli *Ambigua* di Massimo il Confessore citandolo in varie circostanze e definendolo come segue nel *De divisione naturae*¹⁷⁰:

¹⁶⁶ GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Moreschini, Omelia XII, Città nuova editrice, Roma 1988, p. 266.

¹⁶⁷ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 108.

¹⁶⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita/Massimo il Confessore*; introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini; *Ambiguum* 7, 1088C-1088D, Bompiani, Milano 2003, p. 230.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 108-109.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 110-111.

*Quod apertissime venerabilis Maximus in tertio capitulo de Ambiguis asserit dicens: Si Deus immutabilis est, utputa omnium plenitudo, omne autem, quod ex non existentibus esse accipit, movetur merito ad quandam omnino fertur causam. Nam, ut alibi docet idem Maximus, causa omnium eadem et finis omnium est*¹⁷¹.

*Huic sensui venerabilis magister Maximus, praefati Theologi expositor, sermonem ejus de baptismo exponens, consentit dicens*¹⁷².

Eriugena intende la natura divisa nel modo seguente e considera la realtà creata come una teofania di Dio. Egli riprende il tema del ritorno a Dio della realtà creata la quale deriva da Lui e a Lui ritorna. La prima natura è Dio creatore da cui si discende al mondo. Essa viene definita come quella che crea e che non è creata¹⁷³.

La seconda è il *Logos* creato e creante che partecipa di Dio¹⁷⁴. In Lui vi sono le cause prime per mezzo delle quali ogni cosa viene all'essere. Delle cause prime partecipano le cose create.

La terza natura non crea. Essa coincide con il mondo e con l'uomo ed è creata e non crea¹⁷⁵.

La quarta natura è non creata e non creante: è Dio nuovamente. In questa fase Egli è inteso non come creatore ma come fine ultimo al quale tutta la realtà creata ritorna.

Con la prima si intende la causa di tutto ciò che è e di ciò che non è; con la seconda le cause prime; con la terza ciò che si genera ed è nello spazio e nel tempo [...] La prima e la quarta sono una sola realtà, perché si applicano solo a Dio: Dio è infatti il principio di tutte le cose create e il fine cui tutte le cose tendono per riposare in Lui immutabilmente ed eternamente¹⁷⁶.

L'Eriugena ha come fonte i Padri Greci relativamente alla dottrina del ricongiungimento di tutto in Dio ovvero dell'*apokatástasis*. In particolare, egli riprende tale dottrina da Gregorio di Nissa e da Origene con il quale verrà scambiato per errore nell'attribuzione dell'*Homilia* sul Prologo di Giovanni¹⁷⁷.

¹⁷¹ JOHANNES SCOTUS, *De Divisio Naturae*, PL Tomus CXXII, 514B, a cura di J. P. Migne, Paris 1865.

¹⁷² Ivi, PL Tomus CXXII, 812C.

¹⁷³ *De divisione naturae* 1,2.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*

¹⁷⁷ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*. pp. 111-112.

Giovanni Scoto presenta la dottrina della nascita del *Logos* nel cuore dei credenti, appresa da Massimo il Confessore, nella lettera di accompagnamento della traduzione degli *Ambigua* indirizzata all'imperatore Carlo il Calvo. La deificazione dell'uomo, attraverso l'Incarnazione del *Logos*, è un tema del pensiero di Giovanni che emerge con forza tanto che l'incessante discesa del *Logos* nel cuore dei fedeli e la sua continua generazione sono il centro del rapporto tra Dio e l'uomo.

«*reversio vero thèosis, id est deificatio*¹⁷⁸».

Giovanni Scoto Eriugena, al pari di Eckhart, sostiene che la creazione del mondo è implicita nella vita stessa di Dio e nella Trinità dove il Padre genera in modo incessante il Figlio e, nel Figlio, il mondo e l'uomo stesso il quale torna a Lui¹⁷⁹. La teologia dell'Eriugena viene accolta nella mistica dei cistercensi e in Bernardo di Clairvaux per giungere agli scritti di Ugo e Riccardo di San Vittore, fino al *Commento al Vangelo di Giovanni* di Meister Eckhart.

È possibile effettuare una prima comparazione tra le tesi che Giovanni Scoto Eriugena espone nell'*Homilia* e l'accoglimento delle stesse, usate come fonte, nel *Commento al Vangelo di Giovanni* di Meister Eckhart. Nell'*Homilia*, l'Eriugena si occupa in primis della tesi dell'unità del Figlio e della deificazione dell'uomo. Solo per mezzo di Lui possiamo ascendere al Padre:

Se il Figlio di Dio si è fatto uomo – cosa di cui, fra quanti lo accolgono, nessuno dubita – che c'è di straordinario se l'uomo che crede nel Figlio di Dio, è destinato a diventare figlio di Dio? Per questo scopo il Verbo è disceso nella carne, affinché la carne, cioè l'uomo, credendo nel Verbo attraverso la mediazione della carne, possa ascendere fino al Verbo in sé; affinché, grazie al Figlio unigenito per natura molti diventano figli per adozione.

Non per sé stesso il Verbo si è fatto carne, ma per giovare a noi, che non avremmo potuto trasformarci in figli di Dio se non per la mediazione della carne del Verbo. Ha compiuto da solo la sua discesa, risale in compagnia di molti. Colui che da Dio si è fatto uomo, fa degli uomini una progenie di dei¹⁸⁰.

¹⁷⁸ JOHANNES SCOTUS, *Versio Ambiguorum S. Maximi*, PL Tomus CXXII, 1195C-1196A, a cura di J. P. Migne, Paris 1865.

¹⁷⁹ M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 112.

¹⁸⁰ SCOTO, *Il Prologo di Giovanni* (a cura di M. Cristiani), p. 63.

Sempre riguardo al tema dell'unità dell'uomo con Cristo e della sua deificazione, Meister Eckhart sostiene che con l'Incarnazione di Cristo l'uomo diventa figlio di Dio unendosi, di fatto, a Cristo stesso. L'uomo diventa figlio di Dio per grazia di adozione: contemplando la Sua gloria, Dio ci trasforma nella stessa Sua immagine:

il frutto primario dell'Incarnazione di Cristo, il Figlio di Dio, sta nel fatto che l'uomo diventa per grazia di adozione quel che egli stesso è per natura, conformemente a quel che qui è scritto: «ha dato loro il potere di diventare figli di Dio», e in 2 Cor. 3, 18: A volto scoperto, contemplando la gloria di Dio, siamo trasformati in quella medesima immagine, di splendore in splendore¹⁸¹.

La seconda tesi tratta la nascita del *Logos* nell'anima e la sua perenne rigenerazione, come evidenziato nel pensiero di Ippolito da Roma e di Origene dei quali Giovanni Scoto è erede e continuatore. Nell'*Homilia*, l'Eriugena esprime questo concetto nell'ambito del commento al passo del Prologo giovanneo in cui si tratta della "Luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo". Scoto precisa che tale frase è riferita a:

«Coloro che accedono spiritualmente al mondo invisibile, attraverso la rigenerazione della grazia fornita nel Battesimo¹⁸²».

Commentando il primo versetto del Prologo ossia *In principio erat verbum et verbum erat apud Deum*, Meister Eckhart esamina il fatto che la processione

ha per luogo proprio, a titolo primo e principale, la generazione. Essa non avviene con movimento, né nel tempo, ma è fine e termine del movimento in quanto concerne la sostanza e l'essere della cosa. Perciò non passa successivamente nel non-essere né dilegua nel passato. Se è così, è sempre in principio – come presso di noi: togli il tempo, e l'Occidente e l'Oriente –, e, se è sempre in principio, sempre nasce e sempre è generato. Infatti, mai o sempre, perché è sempre il Principio, o nel Principio. Perciò il Figlio nella Divinità, il Verbo nel Principio, sempre nasce, sempre è nato¹⁸³.

Per Eckhart, il Figlio è tale per generazione che riguarda la natura, la specie e l'essere. Noi, invece, siamo figli per rigenerazione che riguarda la conformità della natura:

Lui dunque Figlio per generazione, che riguarda l'essere, la specie e la natura, e perciò Figlio per natura; noi invece figli per rigenerazione, che concerne la conformità della

¹⁸¹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 185.

¹⁸² Ivi, p. 51.

¹⁸³ Ivi, p. 75.

natura. Lui «immagine del Padre» (*Col* 1, 15), noi a immagine di tutta la Trinità: «Facciamo l'uomo a nostra immagine» (*Gn* 1, 26). A lui si rende testimonianza (*Gv* 1, 15), noi siamo i suoi testimoni (*At* 2, 32)¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Ivi, p. 209.

2. IN PRINCIPIO ERA IL VERBO. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [1] E [2] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART

2.1. *Giovanni Scoto Eriugena: la voce dell'aquila spirituale e la voce del Precursore*

Lo scopo di questo capitolo è di esaminare i temi filosofici trattati dall'Eriugena nella sua *Omelia al Vangelo di Giovanni*, da Agostino nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni* e da Meister Eckhart nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, proponendo uno studio comparato relativamente ai primi due versetti del Prologo giovanneo:

[1] In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.

[2] Egli era in principio presso Dio¹.

L'*Homilia* dell'Eriugena ha il suo inizio con l'esposizione del rapporto tra la voce di Giovanni il Battista e l'aquila spirituale che indica Giovanni evangelista, il quale ha annunciato il mistero dell'Incarnazione del Verbo con la sua voce altissima avendo la possibilità di cogliere, per grazia, la perfezione della verità divina salendo oltre i limiti delle intelligenze create². Per Eriugena l'aquila spirituale, simboleggiante l'evangelista, con il suo volo raggiunge il culmine, ossia la Trinità, deificandosi. La voce, *vox*, evoca entrambi i Giovanni, il Battista e l'evangelista, nel compito di messaggeri del Verbo³. Il Battista si fa voce del Verbo, annuncio di verità. Egli è voce di uno che grida nel deserto. Marta Cristiani insiste nell'affermare che la voce umana del Battista è la voce del Verbo che grida ossia che predica attraverso la carne⁴. Egli è l'immagine della distanza tra la *vox*, voce umana, e il Verbo divino⁵:

¹ Gv 1, 1-2.

² G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, Parte Prima, Capitolo IV in *Storia della teologia nel Medioevo*, Vol. I, *I principi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 293.

³ M. CRISTIANI, Introduzione a *Il Prologo di Giovanni*, Introduzione di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1987, p. XLII.

⁴ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 73.

⁵ *Ibidem*.

Gli dissero dunque: "Chi sei? Perché possiamo dare una risposta a coloro che ci hanno mandato. Che cosa dici di te stesso?".

Rispose: Io sono voce di uno che grida nel deserto:

Rendete diritta la via del Signore, come disse il profeta Isaia⁶.

Nel paragrafo 15 dell'*Homilia*, Giovanni Scoto delinea precisamente le figure dei due Giovanni e la distanza riscontrabile tra il Battista:

Coerentemente, Giovanni introduce Giovanni nella sua teologia.

L'abisso invoca l'abisso nella voce dei misteri divini;

l'evangelista racconta la storia del precursore;

colui al quale fu concesso il dono di conoscere il Verbo nel suo principio, evoca il ricordo di colui al quale fu concesso di precedere il Verbo incarnato⁷.

e l'evangelista unitamente a quella tra il precursore e Cristo:

Vi fu, è la sua espressione. Non disse semplicemente «vi fu un inviato da Dio», bensì *vi fu un uomo*, per distinguere l'uomo partecipe unicamente dell'umanità, che è il precursore, dall'uomo costituito dalla stessa unione della divinità e dell'umanità, che viene dopo di lui, per segnare la distanza tra la voce fuggitiva nel tempo e la parola che permane nell'eternità senza mutamento⁸.

La parola del Battista è voce soggetta allo scorrere del tempo mentre quella di Cristo permane nell'eternità senza mutamento. In definitiva, viene presentato il rapporto tra l'unico ed eterno Verbo, nel quale la realtà è fondata, e la fragile *vox* del Battista che lo annuncia. Si osserva la contrapposizione fra l'umanità di Giovanni Battista e la divinità di Cristo. Il Battista è *vox* del *Verbum* che grida ossia del Verbo che predica sé stesso. Nel paragrafo 18 dell'*Homilia*, Giovanni Scoto precisa che le voci divinizzate di Giovanni Battista e Giovanni evangelista si fondono nella voce che pronuncia l'unico immutabile Verbo:

Come la voce di chi parla viene meno e svanisce, quando si interrompe, così, se il Padre celeste si arrestasse nel proferire il suo Verbo, l'effetto del Verbo, cioè l'universo creato, non sussisterebbe. La fondazione e la conservazione nell'essere dell'universo creato è, dunque, la parola del Dio Padre, cioè l'eterna e immutabile generazione del Verbo⁹.

⁶ Gv 1, 22-23.

⁷ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 45

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 53.

Il precursore del Verbo divino viene indicato con il nome di *vox*, dato che la voce è l'interprete dell'animo, il quale pensa e ordina internamente in modo invisibile. Ma l'animo è l'intelletto di tutte le cose che, a sua volta, è il Figlio di Dio. Ciò che l'animo pensa e ordina viene trasmesso, in forma sensibile, ai sensi di chi lo ascolta proprio attraverso la voce del Battista per mezzo del quale il *Verbum* si fece visibile al mondo¹⁰:

Il giorno dopo, Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!
Ecco colui del quale io dissi: Dopo di me viene un uomo che mi è passato avanti, perché era prima di me.
Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele.
Giovanni rese testimonianza dicendo: Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui¹¹.

Nell'ambito del rapporto *Verbum-vox*, il Verbo si manifesta nell'Incarnazione in modo pieno facendosi precedere dall'annuncio attraverso la fragile e finita *vox* del Battista al fine di rendersi visibile nella parola della Sacra Scrittura. Se il Verbo viene annunciato dal precursore, la rivelazione del Verbo stesso si configura come una narrazione minuziosa ossia come Parola nella successione temporale e nella umana dimensione¹². Con Giovanni evangelista, aquila spirituale, la *vox*, per mezzo della quale la Parola non è più inaccessibile e non è più semplice annuncio, diventa una narrazione profondamente legata e derivante dalla visione della luce divina concessa all'evangelista. Il Figlio di Dio ha narrato Dio e lo ha reso visibile in sé stesso nella natura umana, come l'Eriugena afferma nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*:

EGLI HA NARRATO (Gv 1, 18). Il Figlio unigenito, dunque, ha narrato Dio, cioè si è manifestato in sé stesso, non in quanto divinità, che è assolutamente invisibile, ma in quanto umanità, che ha assunto per manifestare sé stesso, il Padre Suo e lo Spirito Santo agli uomini e agli angeli¹³.

Nell'*Homilia*, Scoto Eriugena ritiene l'evangelista Giovanni come colui che ha accesso alle cose che sono al di sopra di tutte e al mistero della Trinità, essenza unica in tre sostanze e tre sostanze in un'unica essenza. Egli è oltre l'uomo, è sostenuto dal

¹⁰ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 73

¹¹ Gv 1, 29-32.

¹² CRISTIANI, Introduzione a *Il Prologo di Giovanni*, p. XL.

¹³ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, Corpus Christianorum in translation, Brepols, Turnhout 2018, p. 104.

vertice dell'intelligenza e dalla forza della sapienza, è stato divinizzato per ascendere fino a Dio tanto da partecipare della Verità. Per la sua partecipazione della Verità, definita dall'Eriugena come non comprensibile, l'evangelista afferma che il Dio Verbo sussiste nel Dio Principio ovvero che Dio Figlio sussiste in Dio Padre¹⁴.

Nella riflessione di Giovanni Scoto, la dottrina del Verbo racchiude in sé gli insegnamenti della tradizione neoplatonica cristiana, derivante da quella platonica, a lui nota attraverso le opere dei Padri greci. Egli sviluppò l'insegnamento di Plotino in merito alla derivazione dell'intelletto, *nous*, dall'Uno, *hen*, precisando e affermando che il Figlio è coesenziale al Padre, conformemente al dogma trinitario. Il Verbo è atto eterno del pensiero divino e racchiude in sé tutta la realtà. È, platonicamente, l'essere ideale ossia l'*universitas* stessa nell'unico suo vero essere. La realtà è coesenziale e coeterna allo stesso Dio, fa uno con la generazione del Verbo¹⁵ e, come Giovanni Scoto precisa nel libro III del *Periphyseon*, la ragione semplice e molteplice di tutte le cose è il Dio Verbo:

Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est. Nam a graecis λογος vocatur, hoc est, verbum, vel ratio, vel causa. Inde quod in graeco evangelio scribitur: EN APXHHN O ΛΟΓΟΣ, potest interpretari: In principio erat Verbum. Vel in principio erat ratio. Vel in principio erat causa¹⁶.

Nell'ambito della riflessione sulla mediazione del Verbo proposta dall'Eriugena, è possibile riscontrare anzitutto la sua origine nelle pagine paoline della Lettera ai Colossesi:

Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui¹⁷.

Inoltre, è possibile individuare una fonte anche nel *De Trinitate* di Agostino dove viene esaminata l'Incarnazione del Verbo come mediazione:

¹⁴ G. MANDOLINO, Introduzione a ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, p. 17.

¹⁵ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Felice Le Monnier, Firenze 1963, pp. 27-28.

¹⁶ GIOVANNI SCOTO, *De divisione naturae, Periphyseon*, Libro III, 642a, ed. it., a cura di P. Dronke e M. Pereira, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2014, pp. 61-62.

¹⁷ Col 1, 16.

Poiché dunque una sola è la Parola di Dio, per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose, che è la verità incommutabile, lì tutte le cose esistono insieme in maniera originaria e incommutabile, non solo quelle che sono adesso in questo universo creato, ma anche quelle che sono state e che saranno¹⁸.

Tullio Gregory, nella sua monografia *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, giunge alla conclusione che la mediazione del Verbo è nel suo essere unità-molteplicità, come espresso da Plotino nel concetto di *Nous* o Intelligenza, quando nella semplicità dell'atto racchiude la molteplicità del pensato¹⁹.

Si può ricorrere ad alcuni esempi di genere intellettuale per conoscere le caratteristiche dell'Intelligenza, e, in particolare, come essa, proprio in quanto monade, non sopporterebbe di essere diversa. Scegli, per esempio, una ragione formale dell'ambito vegetale o animale, a tuo piacimento. Se questa si riduce a pura unità e non a una determinata unità polimorfa, allora non sarà neppure ragione formale. Ne seguirebbe che il generato si ridurrebbe a brutta materia, perché la ragione formale non genererebbe ogni cosa compenetrando in ogni parte la materia senza lasciare in essa nulla di identico. Un volto, per esempio, non è un'unica massa, bensì occhi e narici; e, del resto neppure il naso è una cosa sola, ma, se vuole essere un naso, deve avere una parte diversa dall'altra. Se si riducesse a una unità semplice, non sarebbe un ammasso di carne. Per lo stesso motivo anche l'indefinito è presente nell'intelligenza, dato che la sua unità rientra nel genere dell'«uno-molti»; non come un'unica massa, ma come una ragione formale in sé molteplice la quale in un unico perimetro – quasi in una suddivisione circoscritta dell'Intelligenza – ha ulteriori divisioni, configurazioni, potenze e pensieri²⁰.

Oltre al molteplice nella forma ideale, il quale si risolve nell'unità del pensiero di Dio, è necessario considerare il molteplice nell'ambito spazio-temporale ossia empirico e caratterizzato dall'allontanamento dall'Uno e dalla presenza del peccato come conseguenza del peccato originale di Adamo. La colpa di Adamo ha provocato la corruzione della natura umana di cui gli uomini partecipano in modo uguale. Adamo è identificato con la stessa natura umana prima della sua moltiplicazione nei singoli secondo le condizioni spazio-temporali²¹. Essa riassume in sé l'universo con il conseguente significato cosmico della stessa Incarnazione del Verbo espresso dalla dottrina paolina della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo nella *Lettera agli Efesini*:

¹⁸ AGOSTINO, *La Trinità*, Libro IV, i, 2-3, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 249: «Quia igitur unum est verbum dei per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est vita».

¹⁹ GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, p. 28.

²⁰ PLOTINO, *Enneadi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002, VI 7, 14, pp. 1793-1794.

²¹ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, p. 45.

Paolo, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, ai santi che sono in Efeso, credenti in Cristo Gesù:

grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo.

Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo.

In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità,

predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo,

secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto;

nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia.

Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza,

poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito

per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra²².

Il neoplatonismo prevedeva il ritorno dell'individuo all'Uno per mezzo della fuga dalle condizioni di dispersione caratterizzanti l'ambito spazio-temporale. L'Eriugena ha invece come prospettiva la salvezza dell'uomo unitamente al mondo con il quale l'uomo condivide le sorti. Al fine di ricondurre l'uomo e il mondo a Dio, in definitiva, non basta l'iniziativa individuale ma è necessario che il *Verbum* svolga il compito di mediatore raccogliendo in sé tutta la realtà decaduta, uomo e mondo insieme, per ricondurla nel suo essere ideale²³. Il Verbo è mediatore non più in ambito esclusivamente metafisico ma storico ovvero nello spazio e nel tempo, in una prospettiva unica e irripetibile.

Nell'ambito del processo di divinizzazione trattato dall'Eriugena nell'*Homilia*, è utile tornare ad esaminare la figura di Giovanni evangelista, il quale ha udito il *Verbum* unico attraverso cui sono state fatte tutte le cose. Per questo motivo egli ha un ruolo unico come paradigma di ogni processo di divinizzazione. Per l'uomo, in generale, l'archetipo dell'uomo divinizzato è Cristo risorto. L'evangelista Giovanni era al di là dell'uomo quando fu sostenuto dall'intelligenza divina e superò sé stesso, unitamente alle cose che sono, per avere accesso alle cose che stanno al di sopra di tutte le cose e ai segreti dell'essenza unica in tre sostanze e delle tre sostanze in un'unica essenza, come

²² Ef 1, 1-10.

²³ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, p. 28.

precisa Scoto. Giovanni non avrebbe potuto ascendere fino a Dio, se prima non fosse stato fatto Dio:

Al raggio della nostra visione non può percepire le forme e i colori delle cose sensibili se prima non si è fuso con i raggi del sole fino a diventare in essi e con essi una cosa sola. Allo stesso modo l'animo dei santi non è in grado di ricevere la pura conoscenza delle cose spirituali, che sono al di sopra di ogni oggetto di intelligenza, se prima non è stato reso degno di avere partecipazione della incomprendibile verità²⁴.

Giovanni evangelista viene trasmutato in Dio e diventa partecipe della Verità. La trasmutazione dell'umano attraverso l'unione con la divinità ha la sua garanzia nell'incarnazione di Cristo. Questa è avvenuta nella natura umana, la quale riassume in sé tutta la creazione. L'evangelista è giunto al vertice della manifestazione divina accessibile all'uomo deificato il quale non contempla una teofania creata ma una teofania interna alla divinità stessa²⁵. In questo modo san Giovanni, penetrando nel primo di tutti i principi, riconosce e interpreta con chiarezza la prima e più perfetta teofania, quella della Trinità. San Giovanni ha contemplato la "teofania-limite", il *principium*, il fondamento ultimo²⁶. Per questo è chiamato il teologo, lo straordinario profeta della Parola originaria, la fonte principale della nostra conoscenza della Trinità²⁷. L'evangelista afferma con la sua parola che il Dio Verbo sussiste nel Dio Principio, ossia il Dio Figlio sussiste nel Dio Padre: *In principio erat Verbum*.

In tema di teofania, l'Eriugena la intende composta di due processi: la processione di Dio in sé stesso e la Sua processione nel mondo, creandolo, nonché il ritorno della creatura a Dio. Si tratta, per il secondo processo, del farsi uomo da parte di Dio affinché l'uomo possa farsi Dio. Werner Beierwaltes, nel suo studio *Eriugena, i fondamenti del suo pensiero*, descrive i due processi costitutivi della teofania per Giovanni Scoto:

Il «creare-se-stesso» di Dio è il passaggio, immanente al Principio stesso, dalla assoluta negatività all'unità in sé differenziata della *causae primordiales*; questa negazione del Nulla, che conduce all'affermazione, dev'esser intesa in un contesto dialettico, come un "discendere" del Nulla divino da sé stesso in sé stesso, la sua manifestazione nella o come

²⁴ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it, a cura di M. Cristiani, p. 17.

²⁵ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, Corpus Christianorum in traslation, Brepols, Turnhout 2018, p. 104.

²⁶ M. CRISTIANI, *Lo sguardo a occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 47.

²⁷ JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Die Stimme des Adlers*, übertragen und kommentiert von C. Bamford, Chalice Verlag, Zürich 2006, p. 80.

Parola. Questo passaggio creatore, immanente al Principio, prosegue nel mondo in quanto secondo ambito della teofania. Il passaggio descrive, pertanto, un tratto essenziale dell'essere divino: il movimento nel quale esso sviluppa se stesso e crea il mondo. Come passaggio dev'essere inteso anche il ritorno del mondo alla sua Origine, ad una forma di unità e di spiritualità più elevate, passaggio come l'escatologica *transmutatio omnium in Deum*, il ristabilimento del paradiso. La condizione che rende possibile questo passaggio, questa trasformazione e questa ascesa è la resurrezione di Cristo²⁸.

Giovanni Scoto precisa che la teofania non può essere considerata al pari della stessa divinità ma deve essere intesa come un'immagine creata da Dio, il quale, in sé stesso, non può essere visto da nessuna creatura come esplicitato nel Libro dell'Esodo:

Disse il Signore a Mosè: "Anche quanto hai detto io farò, perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome".

Gli disse: "Mostrami la tua Gloria!".

Rispose: "Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia".

Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo".

Aggiunse il Signore: "Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato.

Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere"²⁹.

Si può parlare di Dio, per l'Eriugena, solo attraverso le Sacre Scritture e da ciò che Dio stesso ha creato:

La teofania interviene a dipanare il mistero divino e a rendere accessibile alla conoscenza razionale la stessa essenza divina. Eriugena precisa, naturalmente, che l'accesso garantito attraverso il processo teofanico alla realtà del principio primo non permette di vedere direttamente e perfettamente la sostanza e, quindi la natura di Dio; la teofania costituisce, invece, la manifestazione della sostanza divina mediante la fusione con l'ambito creaturale³⁰.

²⁸ W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, presentazione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 79 (titolo originale: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994).

²⁹ Es 33, 17-23.

³⁰ J. MCEVOY, et al., *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin August 16-20, 2000*-Leuven University Press, Leuven 2002, p. 40.

In quest'ambito emerge l'opposizione di Giovanni Scoto verso l'eresia ariana, ossia contro chi credeva che il *Verbum* sia soltanto nel Padre, in quanto è con Dio, senza che esso sussista come Dio³¹.

Attraverso il Dio-Verbo sono state fatte tutte le cose, intendendo esse come il molteplice. La produzione del molteplice va ricondotta alla generazione delle Idee intese come puro atto di pensiero pensato da parte di un principio trascendente. La generazione del Verbo dal Padre è la fondazione di tutte le cause e la produzione negli effetti di tutte le cose che procedono dalle cause fino ai generi e alle specie. Attraverso la generazione del Dio-Verbo dal Dio-principio sono state fatte tutte le cose.

Quando Giovanni Scoto usa l'espressione "tutte le cause", si riferisce alla dottrina filosofica delle cause primordiali create in modo istantaneo e simultaneo nell'eternità del Verbo. Il Padre precede il Verbo non per natura ma in quanto causa. Il Padre precede il Figlio nell'ordine delle cause. Il Figlio precede, nell'ordine della natura, tutte le cose che sono state fatte attraverso di Lui e la sua sostanza è coeterna al Padre³². L'Eriugena tratta la dottrina delle cause primordiali, e di conseguenza la creazione, distinguendo fra due diverse qualità di eterno ossia fra due diverse assenze di temporalità. Il grande modello di produzione della realtà è un modello puramente intellettuale in cui assume valore solo il momento razionale del progetto creativo e tale progetto e la perfezione del paradigma sussistono soltanto nella mente dell'artefice ossia del creatore. Giovanni Scoto afferma che, sotto il profilo ontologico, tale paradigma non può identificarsi con la razionalità che lo contiene e lo produce. In definitiva, Dio non si identifica con la creazione in cui si manifesta pur non avendo un carattere accidentale. Dio ha prodotto in principio le cause primordiali come principi e fondamenti di tutte le cose che hanno ricevuto l'essere da Lui e le comprende con il Suo potere infinito di conoscenza. Nel *Periphyseon*, libro II, l'Eriugena afferma che la seconda e la terza divisione della natura, ossia le cause primordiali e l'universo fisico, appartengono all'ambito della creatura:

dobbiamo forse ricondurre a unità in maniera simile la seconda e la terza? Non ignori, credo, che come riconosciamo razionalmente la prima e la quarta nel creatore, così riconosciamo la seconda e la terza nella creazione. Perché la seconda, come abbiamo detto, è creata e crea e si capisce che si tratta delle cause primordiali delle cose create

³¹ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it. (a cura di M. Cristiani), p. 21.

³² Ivi, pp. 23-25.

mentre la terza forma è creata e non crea e la si riconosce negli effetti delle cause primordiali³³.

Come un pensiero o un progetto una volta formulati non potranno più identificarsi con l'intelletto che li ha espressi, anche se restano interni ad esso, così l'intelletto pensante che produce il suo linguaggio, identificato con le idee divine, non potrà mai identificarsi con esso pur essendo interno alla suprema razionalità del *Logos*. Si osserva un ulteriore approfondimento in merito al tema delle cause:

Così tutte le cose che sono state fatte attraverso il Verbo, in lui vivono nella loro immutabilità e sono vita; in lui non sono mai state né saranno in futuro, immerse nella discontinuità temporale o spaziale, bensì, nella loro unità, sono al di sopra di tutti i tempi e di tutti i luoghi soltanto nel Verbo, in cui sussistono come paradigmi universali le cose visibili e invisibili, corporee e incorporee, razionali e irrazionali³⁴.

Relativamente al tema dell'unità come vita, l'Eriugena fa riferimento ad Agostino, nel *De Trinitate*, considerando che le cose, poiché erano, sussistono nel Verbo prima di essere in sé stesse:

Nella Parola d'altra parte, non sono state né saranno, ma semplicemente sono, e tutte sono vita e tutte sono una cosa sola, o piuttosto vi è una cosa sola e una è la vita. Infatti tutte le cose sono state fatte per mezzo di lei in modo tale che, qualunque cosa sia stata fatta in queste, in lei sia vita, e che non sia stata fatta, poiché in principio la Parola non è stata fatta, ma la Parola era, e la Parola era presso Dio, e la Parola era Dio, e tutte le cose sono state fatte per mezzo di lei³⁵.

Nell'ambito della partecipazione alla realtà divine, Giovanni Scoto esamina il tema della luce associata a Cristo, luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Cristo, Figlio di Dio, è chiamato da Giovanni evangelista vera luce la quale sussiste per sé stessa. Nessuna creatura razionale o intellettuale è per sé stessa, per sua propria sostanza, luce. Lo è solo per partecipazione dell'unica e vera luce, divina, sostanziale che risplende ovunque e in tutte le cose secondo un ordine intelligibile:

³³ GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo*, Libro II, 527C, trad. it. di M. Pereira, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2014, p. 11.

³⁴ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it., a cura di M. Cristiani, p. 31.

³⁵ AGOSTINO, *La Trinità*, Libro IV, i, 2-3, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. 248-249: «Sic enim omnia per ipsum facta sunt ut quidquid factum est in his, in illo vita sit; et facta non sit quia in principio non factum est verbum, sed erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum, et omnia per ipsum facta sunt; nec per ipsum omnia facta essent nisi ipsum esset ante omnia factumque non esset».

E come di quest'aria non si può dire che risplenda della sua luce, nel partecipare ai raggi solari, ma piuttosto che in essa appare lo splendore del sole, così che non perde la sua naturale oscurità mentre riceve la luce dall'alto; analogamente, la parte razionale della nostra natura, quando possiede la presenza del Verbo di Dio, non conosce le realtà intelligibili e il suo Dio con le proprie forze, ma in virtù della luce divina in essa infusa. Ascolta la voce stessa del Verbo: «Non siete voi che parlate, ma lo spirito del Padre vostro che parla in voi»³⁶.

Se Dio è luce *secundum essentiam*, allo stesso tempo Egli si fa luce in coloro che ne partecipano mediante la virtù e la scienza. In questo modo viene a realizzarsi lo scambio divinizzante tra *lux per essentiam* e *lux per participationem*. La dottrina platonica della partecipazione viene richiamata con forza dall'Eriugena nel Libro III del *Periphyseon*:

La partecipazione dunque si comprende in tutte le cose. Come infatti tra termini numerici (cioè fra i numeri stessi governati da una relazione unica) vi sono proporzioni simili, così fra tutti gli ordini naturali dall'alto al basso vi sono partecipazioni simili dalle quali sono tenuti insieme.

La partecipazione è dunque non l'assumere parte di qualcosa ma la distribuzione delle doti e dei doni divini dall'alto verso il basso agli ordini inferiori a opera di quelli superiori³⁷.

Da ciò si può capire con la massima facilità che la partecipazione non è altro che la derivazione da un'essenza superiore di una seconda essenza successiva a quella, e la distribuzione dell'essere da quella che lo ha in primo luogo alla seconda, affinché questa sia³⁸.

2.2. Agostino: se il Battista è la voce, Cristo è la parola

Lo studio condotto in questo paragrafo ha lo scopo di comparare lo sviluppo dei temi filosofici trattati dall'Eriugena nella sua *Homilia*, relativamente ai primi due versetti del Prologo giovanneo, con quanto propone Agostino nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*.

Un primo ambito di confronto e di affinità è riscontrabile relativamente a come Agostino considera l'evangelista Giovanni. Nel suo *Commento*, il vescovo d'Ipbona

³⁶ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Cristiani, p. 39.

³⁷ GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo*, Libro III, 630c-631a, trad. it. di M. Pereira, pp. 35-37.

³⁸ Ivi, 632b, p. 39.

considera l'evangelista giustamente paragonato a un'aquila, come per l'Eriugena, a motivo dell'altezza della sua intelligenza spirituale attraverso la quale la sua predicazione si eleva ad un livello sublime rispetto agli altri tre evangelisti³⁹. Egli giunse fino a Dio, autore di tutte le cose, parlando della divinità di Cristo dopo aver attinto dal suo petto, durante l'Ultima Cena, la Verità successivamente comunicata nel vangelo. Agostino definisce l'evangelista Giovanni anche come un monte che contemplava la divinità del *Verbum* e aveva accolto la pace⁴⁰.

In tema di rapporto tra la voce del Battista e quella dell'evangelista, il vescovo d'Ippona raffigura il Precursore come una voce profetica che chiama a Cristo, al Giudice, il quale verrà sulla terra e al quale deve essere spianata la via⁴¹. Il Precursore del *Verbum* lasciò quanto era nella sua natura umana per farsi voce del Verbo essendo stato esaltato al di sopra di queste cose e avendo ricevuto la grazia divina al di sopra di ogni creatura⁴².

Nel *Commento al vangelo di Giovanni* – Discorso I, 8. – Agostino affronta il tema del significato del *Verbum* attraverso la distinzione tra parola pronunciata, che si disperde, e parola che non passa dopo la pronuncia. *In primis* vi è dunque la parola pronunciata, la quale risuona per qualche istante e poi si disperde. In un secondo momento viene esaminata la Parola, o *Verbum*, la quale viene pronunciata e allo stesso tempo non si disperde:

Tutto quanto viene pronunciato e si disperde è suono, è lettere, è sillabe. A disperdersi è questa parola che risuona; ma quello che il suono significa risiede sia nel pensiero di chi ha pronunciato la parola, sia nell'intelligenza di chi ha ascoltato quella parola, sia di chi l'ha ascoltata e l'ha capita: questo è ciò che rimane, mentre i suoni si disperdono⁴³.

Agostino propone l'esempio della parola Dio, composta di sole tre lettere e due sillabe, la quale, quando viene pronunciata, nel suo significato profondo indica una realtà che trascende tutto il sensibile. Il vescovo di Ippona si chiede anche di quale natura sia il Verbo o Parola che viene pronunciata e non si disperde. Egli si richiama a

³⁹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. 903.

⁴⁰ Ivi, p. 8.

⁴¹ Ivi, p. 101.

⁴² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Cristiani, p. 74.

⁴³ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 14.

Platone per spiegare la differenza che vi è tra il Verbo (Parola) in senso spirituale e il rendersi reale dei suoi contenuti intelligibili, o Idee, nelle cose sensibili. Il Verbo contiene la totalità delle Idee intelligibili e crea le cose sensibili sulla base di tali Idee. Quando l'uomo progetta un'opera, egli inizia ideando un progetto come modello o forma razionale e solo successivamente viene eseguito e ammirato dalle persone, le quali ammirano ciò che vedono ma amano ciò che non vedono con gli occhi⁴⁴.

È importante comparare lo sviluppo del tema del rapporto *Verbum-vox* in Giovanni Battista, trattato dall'Eriugena, con quanto Agostino afferma nel suo *Sermo de voce et verbo, In natali Iohannis Baptistae*. In questo testo, Agostino esamina la differenza che intercorre tra voce e parola. La parola deve avere un mezzo che la possa esprimere, altrimenti non può chiamarsi tale; essa deve apportare altro alla mente, deve lasciare una traccia di intelligibilità. Essa è conosciuta da chi la possiede interiormente. La voce è solo suono, come quando si grida, mentre si tratta di parola quando si pronuncia, ad esempio, il termine "Dio" o "uomo". La voce non ha senso senza la parola e il suo servizio è necessario affinché la parola possa penetrare nella mente dell'ascoltatore.

Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est: eiulavit, vox est. Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, verbum non dicitur. Sicut ergo dicebam, si clames, vox est: si dicas, Homo, verbum est; si dicas, Pecus; si, Deus; si, Mundus, vel aliquid aliud. Has enim omnes voces significantes dixi, non inanes, non sonantes et nihil docentes. Si ergo iam distinxistis inter vocem et verbum, audite quod miremini in his duobus, Ioanne et Christo. Verbum valet plurimum et sine voce: vox inanis est sine verbo⁴⁵.

Agostino sostiene che la parola precede la voce nel suo intimo: la parola è in lui per prima rispetto alla voce. Per l'ascoltatore, invece, deve giungere per prima la voce all'orecchio affinché egli comprenda e, di conseguenza, la parola possa penetrare nella

⁴⁴ Ivi, p. 15.

⁴⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo CCLXXXVIII, In Natali Iohannis Baptistae, Sermones ad populum, Classis III. Sermones de Sanctis, Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia, Tomus V, PL Tomus XXXVIII, 1301, a cura di J.P. Migne, Montrouge 1865.*

sua mente⁴⁶. In definitiva: se il Battista è la voce, Cristo è la parola. Il Figlio di Dio, prima di Giovanni Battista, era presso Dio mentre Egli è presso di noi dopo il Battista.

Praecessit ergo verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox: ad te autem, ut intellegas, prior venit vox auri tuae. ut verbum insinuetur menti tuae. Nosse enim non posses quod in me fuerat ante vocem, nisi in te fuerit post vocem. Ergo si vox Ioannes, verbum Christus: ante Ioannem Christus, sed apud Deum; post Ioannem Christus, sed apud nos. Magnum sacramentum, fratres⁴⁷.

Il vescovo d’Ippona precisa, infine, che ogni uomo, quando proclama il *Verbum*, è voce del *Verbum*.

Intendite, accipite magnitudinem rei etiam atque etiam. Delectat enim me intellectus vester, et audaciorem facit ad vos, adiuvante illo quem praedico, tantillus tantum, homo qualiscumque Verbum Deum. Ipso ergo adiuvante, audacior fio ad vos, et praemissa ista informatione distinctionis vocis et verbi, quae consequantur insinuo. Personam gerebat Ioannes vocis in sacramento: nam non ipse solus vox erat. Omnis enim homo annuntiator Verbi, vox Verbi est⁴⁸.

A questo punto, è possibile concludere che quanto affermato da Agostino, in merito all’analogia del rapporto fra animo e voce con il rapporto *Verbum-vox*, appena esaminato, è stato recepito da Giovanni Scoto Eriugena quando, nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, precisa che:

La voce è interprete dell’animo: tutto ciò che l’animo prima pensa e ordina invisibilmente in sé stesso, lo proferisce sensibilmente attraverso la voce ai sensi di chi la ascolta. L’animo, quindi, cioè l’intelletto di tutte le cose, è il Figlio di Dio: Lui è, come dice sant’Agostino, intelletto di tutte le cose, anzi, è tutte le cose. È bello che il Suo precursore sia nominato come “voce”, perché attraverso di lui per la prima volta si è mostrato al mondo dicendo: Ecco l’agnello di Dio (Gv 1, 29), eccetera⁴⁹.

Tale eredità agostiniana, utilizzata da Giovanni Scoto come fonte, è riscontrabile anche nelle prime frasi dell’*Homilia* dove l’Eriugena afferma che i sensi raccolgono il suono fuggevole della *vox spiritualis aquilae* mentre l’animo interiore può cogliere il significato profondo e immutabile⁵⁰.

⁴⁶ Ivi, p. 167.

⁴⁷ Ivi, p. 166.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, p. 107.

⁵⁰ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Cristiani, p. 9.

In tema di creazione per mezzo del *Verbum*, è essenziale esaminare come Agostino intenda quella del mondo iniziando dal suo *Commento al vangelo di Giovanni* nel Discorso I, 9:

Se, dunque, si loda il progetto di un uomo grazie a una qualche grande realizzazione, vuoi conoscere qual è il progetto di Dio, il Signore Gesù Cristo, cioè il Verbo di Dio? Rivolgi l'attenzione alla costruzione che è il mondo, considera quali cose sono state create per mezzo del Verbo, e allora saprai di che natura sia il Verbo⁵¹.

Ponendo a confronto l'opera umana con la dimensione senza misura e la ricchezza dell'universo sensibile, unitamente a quello spirituale, Agostino conclude per analogia quale sia la grandezza del Verbo. Egli si chiede come si possa intendere il testo evangelico *In principium erat Verbum* e in particolare il termine *Verbum*. Dobbiamo procedere oltre il senso che noi attribuiamo al termine e allungare lo sguardo fino a Giovanni evangelista quando afferma che il Verbo era Dio. Agostino procede come fece l'Eriugena confutando l'eresia ariana, secondo la quale il Verbo stesso di Dio sarebbe stato creato e quindi non sarebbe Dio ma una sua opera. Se il Verbo fosse stato creato, sarebbe stata necessaria la presenza di un altro Verbo creatore, un Verbo del Verbo. Si tratta, in modo evidente, di un'assurdità.

Approfondendo la concezione della creazione in Agostino, è importante considerare come egli intenda il termine *principium* del primo versetto del Prologo giovanneo. Non lo interpreta come l'inizio del tempo, in cui Dio creò Cielo e Terra, ma come il principio di ogni cosa che è, di fatto, il *Verbum* stesso. In definitiva, il vescovo d'Ipbona espone il concetto di creazione delle cose tramite il Verbo⁵². Nei suoi *Studies in Augustine and Eriugena*, John J. O'Meara afferma che, con riferimento al Neoplatonismo, Agostino ritiene che vi sia stata una sola creazione di tutte le cose insieme e nello stesso tempo, ma che la stessa creazione ha avuto due momenti o aspetti distinti. Nel primo momento, o aspetto, furono costituite le ragioni causali di tutte le cose che sarebbero esistite. Le ragioni casuali dell'uomo e della donna erano pienamente esistenti nel tempo e completamente differenziate rispetto al sesso ma non erano ancora corporee:

⁵¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 14.

⁵² E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 225.

Augustine, following the Neoplatonism, and particularly Plotinus, understands that there was one creation only, of all things together and at the same time, simul et semel, but that the creation had, so to speak, two "moments" or aspects. In the first moment or aspect were made the "casual reasons", the rationes causales, of all things that ever were to be. The "casual reasons" of man and woman were fully existent in time and fully differentiated as to sex, but they were not yet corporeal. This is the stage of creation to which the text about man and woman being equally created in God's image refers⁵³.

Questa è la fase della creazione alla quale si riferisce il testo biblico, dal Libro della Genesi, sull'uomo e la donna ugualmente creati a immagine di Dio⁵⁴:

E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra".

Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò⁵⁵.

Nel secondo momento della creazione, le ragioni causali delle cose, compresi Adamo ed Eva, si attivano nel tempo dovuto e variabile ossia nella realtà. Esse producono il tipo di essere che noi vediamo: corporeo e visibile⁵⁶.

In the second moment of creation the "casual reasons" of things, including Adam and Eve, are in due and varying time verified in reality—they become the kind of beings we see, corporeal, visible and so on: but they had fully existed from the first moment of creation⁵⁷.

Relativamente al tema delle ragioni causali, nell'ambito della creazione di Adamo ed Eva, è essenziale considerare la monografia di Enrico Moro, *Il concetto di materia di Agostino*. La dottrina agostiniana delle *rationes causales* ha lo scopo di spiegare il processo di creazione e formazione degli esseri viventi nel più ampio e complesso discorso rivolto alla fondazione originaria della materia e dei corpi elementari giungendo fino al cosmo ordinato⁵⁸. Il vescovo d'Ipbona sostiene che le realtà che Dio ha creato possono esistere in tre modi: il primo modo consiste nell'esistenza come

⁵³ J. J. O'MEARA, *Studies in Augustine and Eriugena*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1992, pp. 235-236.

⁵⁴ Ivi, p. 236.

⁵⁵ Gen 1, 26-27.

⁵⁶ J. J. O'MEARA, *Studies in Augustine and Eriugena*, p. 236.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ E. MORO, *Il concetto di materia in Agostino*, Capitolo II, Prefazione di G. Catapano, Aracne editrice, Roma 2017, p. 327.

ragioni increate presenti nella Parola di Dio, il secondo modo riguarda l'esistenza nelle ragioni causali poste simultaneamente negli elementi del mondo mentre l'ultima modalità di esistenza concerne le realtà che, a partire da esse, hanno uno sviluppo nel corso del tempo, come è il caso della creazione di Adamo dal fango⁵⁹. Quando crea, Dio agisce non solo per le prime realtà ma anche per tutte quelle che si susseguono nel corso dei tempi. In definitiva, la creazione primordiale, fondamento dell'esistenza delle realtà create, è stata portata a compimento simultaneamente senza impedire la continuità dell'azione creatrice divina⁶⁰. Essa coincide con il momento in cui Dio pose nella creazione, come semi sparsi in senso metaforico, le ragioni causali⁶¹ le quali possono essere definite come dei principi causali in grado di condurre alla comparsa degli esseri viventi, nella loro singolarità, e al loro sviluppo⁶².

Con riferimento alle *Confessioni*, si comprende ancor più precisamente la posizione del vescovo d'Ipbona in merito al fatto che le cose non sono state create tutte in modo simultaneo ed eternamente, dato che esse hanno un inizio e una fine essendo inserite nella dimensione temporale del divenire. Agostino insiste sul fatto che il Verbo è coeterno con il Padre unitamente al fatto che Egli crea con la Parola:

E così con il Verbo, a Te coeterno, simultaneamente ed eternamente dici tutte le cose che dici, e viene all'essere tutto quello che Tu dici che sia creato.
E non in altro modo, se non con la Parola che Tu crei.
E tuttavia tutte le cose che tu crei con la Parola non vengono create simultaneamente ed eternamente⁶³.

Nel *Verbum*, ossia nella dimensione dell'eternità, vengono stabiliti il modo e il tempo nei quali tutto deve avere un inizio. Il Verbo divino è, per Agostino, il *Principium* stesso il quale parla agli uomini nel vangelo e al quale essi devono fare ritorno.

È l'eterna Ragione è il tuo Verbo stesso, che è anche il Principio perché parla anche a noi. In questo modo ha parlato nel Vangelo per mezzo della carne, e questo risuona eternamente agli orecchi degli uomini, affinché credano, e lo cerchino nell'interiorità e

⁵⁹ Ivi, pp. 377-378.

⁶⁰ Ivi, p. 437.

⁶¹ Ivi, p. 329.

⁶² Ivi, p. 438.

⁶³ AGOSTINO, *Confessioni*, Libro XI 6,8 – 7,9, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, p. 1031: «Et ideo verbo tibi coeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat: nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis».

lo trovino nella Verità eterna, dove istruisce tutti i discepoli come buono e unico Maestro⁶⁴.

Successivamente egli precisa anche:

E per questo è il Principio, perché, se non rimanesse stabile mentre noi andiamo errando, non ci sarebbe dove ritornare. E quando ritorniamo dall'errore, ritorniamo perché conosciamo; e Lui ci ammaestra in modo che noi possiamo conoscere, in quanto è il Principio, e ci parla⁶⁵.

2.3. Meister Eckhart: ciò che è prodotto o che procede da qualcosa è prima in esso⁶⁶

Meister Eckhart inizia il suo *Commento al Vangelo di Giovanni* commentando le parole *In principium erat Verbum* e precisando che qualsiasi cosa venga prodotta o che proceda da qualcosa, sia essa divina o naturale o artificiale, è prima in essa allo stesso modo in cui un frutto preesiste nell'albero che lo produce procedendo da esso⁶⁷. Nel commento al primo versetto del Prologo giovanneo, il maestro domenicano fa riferimento alle caratteristiche generali di tutto l'essere, sia esso creato che increato. Per l'essere increato, egli si riferisce all'emanazione delle Persone della Trinità dove al termine "principio" viene associato il Padre, al termine "Verbo" vi è l'associazione di Cristo, Figlio, mentre lo Spirito Santo è associato al fatto che il Verbo non può essere senza spirito⁶⁸. Nell'ambito della generazione, la riflessione di Eckhart tratta in questi versetti la generazione eterna del Logos dal Padre con la conseguenza che Cristo è coeterno al Padre:

In senso letterale l'evangelista vuol dire che nella Divinità v'è una emanazione e generazione personale del Figlio da parte del Padre, e in ciò il Nuovo Testamento si distingue dall'Antico, nel quale non si fa aperta menzione della emanazione delle

⁶⁴ Ivi, pp. 1032-1033.

⁶⁵ Ivi, p. 1033: «Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ad errorem, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis».

⁶⁶ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 4, trad. It., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017, p. 71.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 157.

Persone; invece il Nuovo parla dappertutto del Figlio, sia riguardo alla divinità, sia riguardo all'umanità⁶⁹.

Nell'ambito della emanazione delle Persone, è interessante esaminare la riflessione che il maestro domenicano propone nel commento al primo versetto del libro della Genesi, *In principio creavit deus caelum et terram*, all'interno della raccolta intitolata *Commenti all'Antico Testamento*. In particolare, si considera quanto Eckhart propone all'inizio del primo capitolo del libro delle parabole della Genesi:

Questa frase è spiegata in molti modi nel primo *Commento*. Ma per quel che riguarda lo scopo del presente libro, queste parole alludono, nel profondo, innanzitutto alla produzione ovvero all'emanazione eterna del Figlio e dello Spirito Santo dal Padre, e poi alla produzione ovvero creazione generale di tutto l'universo nel tempo, ad opera di un solo Dio, e più cose concernenti le caratteristiche sia del creatore sia delle creature⁷⁰.

Ritornando al Commento al vangelo giovanneo, Eckhart afferma che il Figlio è consustanziale al Padre, come tutto ciò che è nel Padre, pur essendo distinto da esso. Figlio e Padre sono uniti nell'essere e nella natura oltre ad essere coeterni. Il Verbo è nel Padre⁷¹.

È chiaro dunque da ciò che l'emanazione del Figlio o Verbo dal Padre è personale. Come dice il Damasceno, «È necessario che la Parola abbia uno Spirito. Infatti anche la nostra parola non è priva di spirito». E così è chiaro che viene qui indicata la distinzione trinitaria personale della Divinità⁷².

A partire da questa tipologia di generazione, distinta da quella fisica e unica inserita nel tempo e nello spazio di Cristo Figlio di Dio, vi è la generazione spirituale del Logos nell'anima del credente non legata allo spazio e al tempo. Tale generazione è il concetto attorno al quale si sviluppa tutto il commento al vangelo di Giovanni da parte del maestro domenicano con la conseguente delineazione dell'uomo giusto ossia del Figlio. Eckhart chiarisce ulteriormente che il *Verbum* non si identifica come qualcosa di esteriore verso cui il Padre rivolge lo sguardo. Esso è nel Padre stesso⁷³. Il maestro

⁶⁹ Ivi, pp. 101-103.

⁷⁰ MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento, il libro delle parabole della Genesi*, Capitolo 1, 8-9, trad. It., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2012, p. 457.

⁷¹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 35, trad. It., a cura di M. Vannini, p. 103.

⁷² Ivi, p. 103.

⁷³ Ivi, p. 109.

domenicano intende dare ulteriore fondamento a questo aspetto del suo commento citando il *De consolatione philosophiae* di Boezio e precisamente l'invocazione a Dio nel libro III:

Tu che governi con eterna ragione il mondo, creatore della terra e del cielo, che al tempo comandi di procedere dall'eternità e immoto restando muovi tutte le cose, tu che non cause esterne spinsero a creare l'opera di fluttuante materia, ma del sommo bene l'insita forma priva di invidia; tu ogni cosa dall'esemplare superno derivi, tu suprema bellezza nella mente il mondo bello porti e formandolo a somigliante immagine alle parti perfette comandi di condurlo a termine perfetto⁷⁴.

Con riferimento al testo giovanneo, è importante esaminare come Eckhart si concentri sul verbo *erat* del primo versetto del Prologo giovanneo e sul fatto che l'*Homilia* dell'Eriugena sia stata una sua fonte. Il maestro domenicano afferma che processione, o produzione ed emanazione, ha per luogo la generazione, la quale concerne la sostanza e l'essere della cosa dato che non avviene nel tempo e nel movimento. Essa è sempre "in principio" ossia sempre nasce e sempre vi è generazione⁷⁵:

Se è così, è sempre *in principio* – come presso di noi: toglì il tempo, e l'Occidente è l'Oriente –, e, se è sempre *in principio*, sempre nasce, sempre è generato. Infatti mai o sempre, perché è sempre il Principio, o nel Principio. Perciò il Figlio nella Divinità, il Verbo nel Principio, sempre nasce, sempre è nato. Questo è indicato da «era»: «In Principio era il Verbo»⁷⁶.

Il verbo "era", nel *Commento al vangelo di Giovanni*, indica: una sostanza, il passato e l'imperfetto. Eckhart si concentra sul significato di sostanza attribuito a questo verbo concludendo che il *Verbum* è la sostanza stessa del Principio. Marco Vannini, autore della traduzione, dell'introduzione e delle note dell'edizione del *Commento* qui citato, sostiene che la definizione del verbo sostantivo sia giunta a Eckhart attraverso Tommaso d'Aquino, il quale cita l'*Homilia* dell'Eriugena scambiandolo per Origene⁷⁷.

⁷⁴ SEVERINO BOEZIO, *La consolazione di filosofia*, Libro III, 9-IX, trad. it., a cura di M. Bettetini, traduzione di B. Chitussi, note di G. Catapano, Giulio Einaudi editore, Torino 2010, pp. 119-121: «O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator, qui tempus ad aevum ire ubes stabilisque manens das cuncta moveri quem non externae pepulerunt fingere causae materiae fluitantis opus, verum insita summi forma boni livore carens; tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique in imagine formans perfectasque iubens perfectum absolvere partes».

⁷⁵ Ivi, p. 75.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 928.

Giovanni Scoto afferma che, nella frase *In principium erat Verbum*, al verbo *erat* l'evangelista non attribuisce il valore di una determinazione temporale bensì un significato sostanziale:

Poiché il suo indicativo, cioè «sono», di cui è coniugazione irregolare, contiene una duplice possibilità di interpretazione: talvolta significa il sussistere della cosa qualunque di cui è predicato, indipendentemente da ogni riferimento a un movimento temporale, e perciò è detto verbo sostantivo; talvolta esprime movimenti temporali, in analogia con gli altri verbi. Allora, affermare *in principium erat Verbum* è come dire: nel Padre sussiste il Figlio⁷⁸.

L'Eriugena conclude affermando che l'evangelista Giovanni, quando scrisse che "il Verbo era presso Dio", intendeva che il Figlio sussiste con il Padre nell'unità dell'essenza e nella distinzione della sostanza⁷⁹.

Come in Eriugena e in Agostino, anche in Eckhart si osserva la trattazione del tema relativo al rapporto *Verbum-vox*. Il maestro domenicano sostiene che ogni cosa designata da una parola viene chiamata parola a motivo del fatto che ogni cosa afferma e manifesta il suo principio o la sua causa mentre la parola rende manifesto il pensiero di chi parla⁸⁰. Ogni cosa è prodotta nell'essere da qualche altra cosa e, procedendo verso l'esterno, diventa sempre più altra e diversa da ciò che l'ha prodotta. Sia nel caso della divinità che in quello delle nature, Eckhart precisa che quanto viene prodotto deve preesistere e deve essere contenuto nel suo principio, pena la produzione dal caso:

Infatti non si raccoglie l'uva dalle spine o i fichi dai rovi (*Mt 7, 16*). Questo è, dunque quel che è scritto qui: «in principio era il Verbo; il Verbo» ovvero la cosa indicata dalla parola e la sua idea o similitudine, che non è mai altro dalla cosa stessa, né nella Divinità, né nelle creature⁸¹.

Relativamente al versetto del Prologo *et Deus erat Verbum*, Eckhart afferma che tutto quanto è fatto dal Principio è fatto attraverso il principiato a motivo che essi sono una cosa sola. Il *Verbum*, ovvero il principiato, rivela e porta in sé il principio. Di fatto, il principiato è parola che manifesta il principio⁸². Il commento del maestro domenicano

⁷⁸ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, trad. it., a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, pp. 18-21.

⁷⁹ Ivi, p. 21.

⁸⁰ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 134, p. 219.

⁸¹ Ivi, p. 219.

⁸² Ivi, p. 223.

giunge a concludere che il Verbo del Principio, che è il Figlio di Dio, è l' Idea dopo aver affermato che i primi sei versetti del Prologo giovanneo possono essere interpretati attraverso le idee e le proprietà delle cose naturali⁸³.

Vi è un ultimo aspetto da esaminare in questa prima parte di testo eckhartiano dove il maestro domenicano precisa che:

Perciò il testo greco dice: «In principio era il Verbo», ovvero il logos, che in latino significa parola e idea. Si hanno dunque quattro annotazioni: ovvero che ciò che procede è nel produttore, che è in esso come il seme nel principio, come la parola di chi parla, ed anche che è in esso come l'idea nella quale e secondo la quale ciò che è prodotto procede dal produttore⁸⁴.

La prima conseguenza è che mentre le cose si muovono, si corrompono o mutano, l'idea che è in esse non si muove, non si corrompe e non muta. La seconda conseguenza alla quale giunge il maestro domenicano, commentando il primo versetto del Prologo giovanneo, è che l' Idea è considerata al pari della luce che risplende nelle tenebre, ovvero nelle cose create, pur non essendo in esse inclusa e non essendo mescolata con esse⁸⁵. In definitiva, il principio è luce per ciò di cui è principio allo stesso modo in cui il superiore è luce per ciò che gli è inferiore⁸⁶. In questa riflessione, Eckhart ha come fonte Agostino e precisamente il libro VI del *De Trinitate*:

e un intelletto primario e sommo, per il quale il vivere non è una cosa diversa dal comprendere, ma comprendere è lo stesso che vivere ed essere tutte le cose una sola, come la Parola perfetta alla quale non manca nulla, e una certa arte di Dio onnipotente e sapiente, piena di tutte le ragioni incommutabili degli esseri viventi: tutte in essa sono una cosa sola, come essa stessa è una cosa sola dall'Uno con il quale è una cosa sola⁸⁷.

La riflessione eckhartiana giunge alla conclusione che il Verbo nel Principio, ossia l' Idea, il Logos, il Figlio di Dio, è la causa prima di ogni cosa⁸⁸. L'esempio

⁸³ Ivi, Capitolo 1, 12, pp. 79-81.

⁸⁴ Ivi, Capitolo 1, 4, p. 73.

⁸⁵ Ivi, Capitolo 1, 12, p. 79.

⁸⁶ Ivi, Capitolo 1, 21, p. 87.

⁸⁷ AGOSTINO, *La Trinità*, Libro VI, x, 11, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 401: «ubi est prima et summa vita cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omniatamquam verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum».

⁸⁸ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 21, p. 87.

utilizzato a sostegno di tale esito è quello dell'uomo giusto il quale è nella giustizia preesistendo in essa. Egli è anche la parola della giustizia attraverso la quale essa si manifesta⁸⁹. L'esempio dell'uomo giusto è utilizzato dal maestro domenicano per dare forma alla figura dell'uomo nobile avente in sé la dirittura morale e la virtù. Per Eckhart la fonte è Plotino, nel seguente passo delle *Enneadi*, secondo il quale solo a chi partecipa della virtù è concesso di procedere verso le realtà più alte:

Insomma, il progresso verso la perfezione è opera della virtù, la quale generandosi nell'Anima insieme alla saggezza, è rivelatrice di Dio.

E, dunque, senza l'autentica virtù, quello che noi chiamiamo «dio» si riduce ad un puro nome⁹⁰.

⁸⁹ Ivi, Capitolo 1, 14, p. 81.

⁹⁰ PLOTINO, *Enneadi*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A, Milano 2002, II 9, 15, pp. 471-473.

3. TUTTO È STATO FATTO PER MEZZO DI LUI. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [3] [4] [5] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART

3.1. *Giovanni Scoto Eriugena: l'atto creativo di Dio*

Il fine di questo capitolo è di esaminare i temi filosofici che sono a fondamento dell'*Homilia* di Giovanni Scoto, relativamente ai seguenti versetti del Prologo giovanneo, in una prospettiva di confronto con i commenti al Vangelo di Giovanni di Agostino e di Meister Eckhart.

[3] tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
[4] In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
[5] la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta¹.

Il Dio-Verbo è il tramite attraverso il quale tutte le cose sono state fatte. La generazione del *Verbum* da Dio Padre viene considerata dall'Eriugena come la fondazione di tutte le cause e la produzione, negli effetti, di tutte le cose che procedono dalle cause fino alle specie e ai generi². Più precisamente, il Padre precede il *Verbum* in quanto causa e di conseguenza lo precede nell'ordine delle cause. Egli è il principio dal quale tutte le cose procedono mentre il principio per il quale esse sono è il Figlio. Con le Sue stesse parole, Cristo, il Figlio, chiarisce che la sostanza del Padre è causa della Sua sostanza:

Avete udito che vi ho detto: Vado e tornerò a voi; se mi amaste, vi rallegrereste che io vado dal Padre, perché il Padre è più grande di me.
Ve l'ho detto adesso, prima che avvenga, perché quando avverrà, voi crediate.
Non parlerò più a lungo con voi, perché viene il principe del mondo; egli non ha nessun potere su di me,
ma bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato. Alzatevi, andiamo via di qui³.

¹ Gv 1, 3-5.

² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 23.

³ Gv 14, 28-31.

Il Figlio, invece, precede tutte le cose che sono state fatte attraverso di lui nell'ordine della natura⁴.

In quest'ambito si esamina, dopo l'accenno nel precedente capitolo, la dottrina delle *causae primordiales*. Secondo il commento all'*Homilia* di Marta Cristiani, l'Eriugena interpreta come cause primordiali di tutta la creazione il cielo e la terra, menzionati nel il primo versetto del libro della Genesi, dove si afferma che: In principio, Dio fece il cielo e la terra. Tali cause, il Padre le creò nel suo Figlio unigenito, cui si riferisce il termine principio⁵:

prima di tutte le cose che sono state create, e che dobbiamo ammettere che col nome «cielo» fossero significate le cause principali delle cose intelligibili e delle essenze celesti, col termine «terra» quelle delle cose sensibili, in cui si realizza la totalità di questo mondo corporeo⁶.

Giovanni Scoto approfondisce la sua riflessione in quest'ambito non nell'*Homilia* ma ancora nel *Periphyseon*⁷:

E pertanto sappi che è la causa suprema e unica di tutte le cose, intendo la santa Trinità, a essere apertamente rivelata in queste parole: «in principio Dio fece il cielo e la terra», il Padre nominato come Dio e il suo Verbo come principio, e subito dopo lo spirito laddove dice: «Lo Spirito di Dio si librava». Di nessun altro spirito parla la Sacra Scrittura a questo punto. Ed ecco qui le cause primordiali e la causa delle cause svelate in termini chiari e distinti, se non mi sbaglio, delle parole della teologia sopra citate⁸.

Marta Cristiani precisa che la dottrina delle cause primordiali deriva da un rigoroso approfondimento, da parte di Giovanni Scoto, relativamente alle nozioni di immutabilità divina e di causa, avendo come fine l'identificazione fra la creazione della realtà e la generazione trinitaria. La generazione del *Logos-ratio* da parte dell'intelletto del Padre coincide con la produzione delle *causae* o *regulae* aventi forza propulsiva, ossia la dinamica del linguaggio, e la capacità di manifestazione fino agli ultimi effetti attraverso i quali la *ratio* si esprime. La conclusione è che se a Dio Padre non può

⁴ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, pp. 23-25.

⁵ *Ivi*, p. 109.

⁶ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro II, 546a-546b, Turnhout, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2014, p. 41.

⁷ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 97.

⁸ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro II, 555c-556a, p. 61.

accadere nulla di accidentale, anche la fondazione dell'universo non può essere stata di natura accidentale ma strutturale alla natura divina⁹.

N. Che cosa pensi? Dio può avere accidenti?

A. Lungi da quanti hanno una retta idea della verità dire o pensare questo. La sua natura infatti è semplice, e più che semplice, e libera da ogni accidente, e più libera.

N. Dunque a Dio non accade niente?

A. Assolutamente niente.

N. Perciò non gli è accidentale stabilire la totalità. Nondimeno, la sacra scrittura non ne tace, anzi proclama apertamente che l'ha stabilita quando dice: «in principio Dio fece il cielo e la terra» (*Gen* 1, 1), e tutto il resto che si legge a proposito delle opere dei primi sei giorni¹⁰.

Nel secondo libro del *Periphyseon*, Giovanni Scoto precisa che prima che il mondo visibile si manifestasse in generi e specie e nella molteplicità degli individui sensibili, mediante il processo di generazione, Dio Padre generò il Suo Verbo nel quale e per mezzo del quale creò le cause primordiali di tutte le creature. Esse portano a compimento tale mondo visibile generando individualmente i luoghi, i tempi, i generi e le specie nelle loro differenze e tutte governate dalla provvidenza divina¹¹.

L'Eriugena prosegue la sua riflessione definendo la causa capace di preincludere in sé tutte le cose di cui è causa, portando a perfezione i suoi effetti in sé stessa, come precisato nel seguente passo, tratto sempre dal secondo libro del *Periphyseon*:

E il primo movimento immediatamente riconduce da sé tutto ciò che è sconosciuto ed è qualcosa di indeterminato, a ciò che è conosciuto ed è causa di tutto, e ai principi di tutte le cose (cioè alle cause principali da esso in sé fatte e diffuse a partire da sé)¹².

L'atto del conoscere da parte di Dio, continua Marta Cristiani, è la generazione di una *ratio* totale ossia la generazione di tutte le possibili leggi del conoscere. Si tratta della generazione di un *Verbum* il quale coincide con un'unità vivente avente natura identica a quella divina e costituita dall'unione delle *rationes* e delle *regulae*. Se si

⁹ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 97.

¹⁰ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro III, 638-639a, p. 55.

¹¹ Ivi, *Periphyseon*, Libro II, 560a-560b, p. 69: «Prius igitur quam mundus iste visibilis in genera et species omnesque numeros sensibiles per generationem procederet, ante tempora saecularia deus pater verbum suum genuit, in quo et per quem omnium naturarum primordiales causas perfectissimas creavit. Quae, divina prudentia administrante, mirabili quadam armonia processionibus suis per generationem numeris locorum et temporum, generum quoque ac specierum multiplicibus differentiis hunc mundum visibilem, ab initio quo coepit usque ad finem quo desinet esse naturali cursu perficiunt».

¹² Ivi, Libro II, 573d-574a, p. 95.

intendono nella natura stessa del *Verbum*, il quale è al di là dell'essenza, i fondamenti di tutte le cose sono eterni. Ciò che è nel Dio-Verbo è nel Verbo stesso ed è eterno:

Infatti non vedo come la generazione del Verbo dal Padre possa precedere nel tempo la creazione di tutte le cose da parte del Padre nel Verbo e mediante il Verbo; al contrario, ritengo che siano coeterne, intendo la generazione del Verbo e la creazione di tutte le cose nel Verbo¹³.

Di conseguenza: Verbo e fondamento del molteplice sono la stessa realtà. Logos, per i Greci, significa Verbo ossia fondamento e causa come Giovanni Scoto afferma nel seguente passo del *Periphyseon*, libro III¹⁴.

N. Considero che le ragioni di tutte le cose siano eterne, quando vengono conosciute nella natura stessa del verbo che è super essenziale. Infatti tutto ciò che è sostanzialmente nel dio verbo, poiché non è altro rispetto al verbo stesso, è necessariamente eterno. E perciò si conclude che proprio il verbo è esso stesso la ragione principalissima e molteplice dell'intera totalità stabilita. Possiamo anche dire così: il dio verbo è la ragione principalissima semplice e molteplice di tutte le cose. Infatti dai greci è chiamato λόγος, cioè verbo, o ragione, o causa. Onde quel che è scritto nel vangelo in greco Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, si può tradurre: in principio era il verbo. Ovvero: in principio era la ragione. Ovvero: in principio era la causa. Chiunque pertanto pronunci una qualsiasi di queste frasi, non si allontana dalla verità. Perché il figlio unigenito di Dio è verbo, e ragione e causa. Verbo, invero, perché per mezzo di esso il padre ordinò che tutte le cose fossero fatte, anzi esso stesso è il linguaggio del Padre, il suo eloquio e la sua parola, come egli stesso dice nel Vangelo: «La parola che vi ho detto non è mia ma di Colui che mi ha mandato» (*Eu. Io 14, 24*)¹⁵.

È importante esaminare anche come l'Eriugena consideri la seconda persona della Trinità in relazione alla definizione data nell'ambito del platonismo cristiano dove essa, nell'ambito della triade di Plotino: Uno-Intelletto-Anima, è riservata all'Intelletto, il *Nous*. Nel secondo libro del *Periphyseon*, Giovanni Scoto identifica il Padre con l'*animus-intellectus*, mentre il Figlio è il *Logos-ratio*. Lo Spirito, invece, corrisponde al *sensus interior* ossia alla ragione discorsiva volta alla conoscenza del mondo degli effetti nell'ambito della struttura dell'anima individuale¹⁶.

Scrive Scoto nel *Periphyseon*:

¹³ Ivi, Libro II, 553c-556d, p. 63.

¹⁴ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 98.

¹⁵ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro III, 642a-642b, pp. 61-63.

¹⁶ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 99.

Tale unità e trinità non sarebbe visibile in sé e per sé, poiché sfugge a ogni intelligenza per la straordinaria infinità del suo splendore, se non imprimesse nella propria immagine le tracce della sua conoscenza. Senza dubbio nell'intelletto risplende la somiglianza più esplicita col Padre, nella ragione col Figlio, nel senso con lo Spirito Santo¹⁷.

È importante precisare che nella triade di Plotino, Uno-Intelletto-Anima, è esclusa ogni subordinazione fra le tre figure¹⁸.

L'evangelista Giovanni, dopo aver dato voce alla Rivelazione di Dio e dopo aver affermato che Dio stesso è l'autore di tutte le cose, sembra dare un nuovo inizio al suo Prologo sostenendo che era vita tutto ciò che è stato fatto per mezzo di Lui¹⁹.

Il senso sia allora: tutte le cose che sono state fatte attraverso di Lui, in Lui sono vita e unità. Poiché erano, cioè sussistono, in lui in quanto cause, prima di essere in sé stesse in quanto effetti. Altro è, dunque, il modo in cui esistono al di sotto di lui le cose che sono state fatte attraverso di lui, altro il modo in cui sono in lui le cose che egli stesso è²⁰.

L'Eriugena approfondisce la sua riflessione precisando che:

tutte le cose che sono state fatte attraverso il Verbo, in lui vivono nella loro immutabilità e sono vita; in lui non sono mai state, né saranno in futuro, immerse nella discontinuità temporale o spaziale, bensì, nella loro unità, sono al di sopra di tutti i tempi e di tutti i luoghi soltanto nel verbo, in cui sussistono come paradigmi universali le cose visibili e invisibili, corporee e incorporee, razionali e irrazionali: insomma, il cielo e la terra, l'abisso e tutto quel che si trova in questi luoghi, vivono in lui e sono vita, e sussistono eternamente²¹.

In quest'ambito, la fonte di Giovanni Scoto può essere riscontrata in Agostino nel *De Trinitate* e nello stesso *Commento al Vangelo di Giovanni*. Nel primo testo, Agostino definisce la Parola di Dio come "una sola" e come mezzo attraverso il quale sono state fatte tutte le cose. In essa: tutte le cose sono, sono vita e sono una cosa sola²²:

Sic enim omnia per ipsum facta sunt ut quidquid factum est in his; in illo vita sit; et facta non sit quia in principio non factum est verbum, sed erat verbum, et verbum erat deum, et

¹⁷ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro II, 579b, p. 105.

¹⁸ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 99.

¹⁹ *Ivi*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, pp. 29-31.

²² AGOSTINO, *La Trinità*, Libro IV, i, 2-3, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 249.

*deus erat verbum, et omnia per ipsum facta sunt; nec per ipsum omnia facta essent nisi ipsum esset ante omnia factumque non esset*²³.

Nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, Agostino esorta i fedeli a non allontanarsi dal Cristo, nato dalla carne, fino a che essi non raggiungano il Cristo, nato dall'unico Padre e definito come il *Verbum* che è Dio presso Dio, per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Il vescovo di Ippona definisce tale realtà come vita che in Lui è la luce degli uomini²⁴.

Quanto Eriugena propone in questa sezione dell'*Homilia*, presenta un riferimento al tema della predestinazione nel momento in cui egli ribadisce che tutte le cose che sono state fatte attraverso il *Verbum*, vivono in Lui nella loro immutabilità, sono al di sopra di tutti i luoghi e di tutti i tempi, sussistono eternamente in Lui e sono vita²⁵. Giovanni Scoto prende posizione contro la possibilità di interpretare l'atto creativo divino, puramente volontario, nel senso dell'arbitrio. Tale atto è, per Scoto, totalmente razionale. Nel capitolo IV del *De praedestinatione liber*, l'Eriugena sostiene con forza l'unica, vera, sola, immutabile ed eterna predestinazione dell'onnipotente volontà divina priva di ogni possibilità d'errore. Lo scopo di tale trattato sulla predestinazione è di contrastare "l'eresia che la offende"²⁶. Eriugena si riferisce all'eresia del monaco Gotescalco, come precisato nel Capitolo 1 di questo studio, la quale si trova in posizione centrale rispetto all'eresia pelagiana, che enfatizza la libertà dell'arbitrio della natura razionale fino a renderla sufficiente all'uomo affinché egli possa diventare giusto senza il concorso della grazia divina, e all'eresia opposta che invece considera il dono della grazia gratuita come il solo che conduca alla giustizia a prescindere da qualsiasi sforzo del libero arbitrio. L'eresia di Gotescalco, combattuta da Scoto, pone nelle divine predestinazioni le cause necessarie e inevitabili di tutte le virtù con le quali si perviene alla felicità e di tutti i vizi per i quali si cade nella miseria²⁷. In questo modo avviene lo screditamento dei doni di Dio, indispensabili per l'inizio del

²³ *Ibidem*.

²⁴ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Discorso I 17, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. 28.

²⁵ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, pp. 29-31.

²⁶ *De praedestinatione liber*, Capitolo IV 1-7, dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia. Edizione critica, traduzione, e commento per la cura di E. S. N. Mainoldi, Edizioni Galluzzo, Firenze 2003, pp. 36-45.

²⁷ *Ivi*, p. 39.

cammino di raggiungimento della pienezza della giustizia, quali il libero arbitrio della volontà e l'aiuto della Grazia divina.

Deum enim omnium virtutum quibus pervenitur ad beatitudinem, omniunque vitiorum quibus praecipitatur ad miseriam, in praedestinationibus divinis, ut ipsa fingit, necessarias inevitabilesque causas conatur constituere, quid aliud videtur suadere nisi dei dona, hoc est liberum voluntatis arbitrium et gratiae auxilium, destruere, quibus duobus profecto plenitudo iustitiae hominis et inchoatur et perficitur²⁸.

Se vi è libertà dell'arbitrio, unitamente al dono della grazia, non può esserci necessità di predestinazione. Viceversa, se vi è necessità della predestinazione, non possono esserci il dono della grazia e il libero arbitrio. Ad ogni uomo è donata la libertà della propria volontà ma solo negli uomini predestinati essa viene preparata, aiutata, custodita e perfezionata attraverso il dono della grazia divina. In nessun uomo, precisa l'Eriugena, vi può essere costrizione o determinazione della volontà da parte della predestinazione divina, a causa del peccato originale e del peccato commesso per il giudizio di Dio²⁹. Giovanni Scoto definisce la vera predestinazione di Dio come il vero Dio: unica secondo la sostanza e causa volontaria e causativa di tutte le creature.

Proinde, ut ad veram praedestinationem redeamus, duce ipsa firmissime credimus apertissimeque videmus eam esse unam solamque substantialem. Deus est enim verus vera dei praedestinatio que antequam omnia fierent que ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt in mensura et numero et pondere facienda praevidit et factura disposuit³⁰.

Ritornando al commento di Marta Cristiani all'*Homilia*, ella sostiene che:

se infatti l'essere della creatura avesse inizio nel tempo, la sua realtà sarebbe unicamente quella di ciò che può non essere, del non necessario, che la volontà divina potrebbe quindi non volere³¹.

Quando Dio crea le *causae*, ossia l'essere autentico delle cose nell'eterno presente e al di là della dimensione del tempo, Egli rende visibile la sua libertà suprema e la sua volontà riconducendole all'immutabilità e alla perfezione della razionalità

²⁸ Ivi, p. 38.

²⁹ Ivi, p. 45.

³⁰ Ivi, p. 44.

³¹ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 108.

assoluta³². È possibile approfondire tale concetto attraverso un nuovo ricorso al *De praedestinatione*, dove Eriugena afferma che per Dio il predisporre e l'operare non sono disgiunti. Dio ha sempre avuto il suo *Verbum* attraverso il quale tutte le cose sono state fatte e nel quale vivono in modo immutabile: quelle che sono state e quelle che saranno. In Dio le cose, semplicemente, sono e sono uno.

*Aut quomodo non omnia fecit qui semper omnia habuit, qui semper suumverbum habuisse creditur per quod facta sunt omnia et in quo incommutabiliter vivunt omnia, non solum quae fuerunt sed etiam quae futura? Nec tamen in illo fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt et omnia unum sunt*³³.

Ritengo importante rendere conto di come la riflessione di Giovanni Scoto sul terzo versetto del Prologo, dove si afferma che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo divino e di ciò che esiste niente è stato fatto senza di Lui, sia stata recepita da Tommaso d'Aquino nel suo *Commento al vangelo di Giovanni* e, in particolare, il concetto secondo il quale il *Verbum* conserva e sostiene tutto dato che nulla è stato fatto al di fuori di esso. Commentando lo stesso versetto, l'Aquinata si esprime nel seguente modo:

In un'Omelia che inizia *Voce spirituale de un'Aquila*, attribuita ad Origene, troviamo un'altra spiegazione molto suggestiva. In essa infatti si fa notare che là dove il latino ha l'avverbio *sine*, il testo greco ha *choris*. Ora, *choris* ha il significato di *al di fuori*, o *separatamente da*, come per dire nel contesto che tutto è stato fatto per mezzo di lui in modo tale che nulla fu fatto al di fuori di lui. E l'evangelista lo afferma per insegnare che tutte le cose permangono nell'essere mediante il Verbo e nel Verbo, come in *Eb* 1, 3: «Tutto sostiene con la potenza del suo Verbo»³⁴.

Altrettanto significativa è la recezione in Tommaso dell'*Homilia* dell'Eriugena relativamente al quarto versetto del Prologo di Giovanni dove si considera che quanto è stato fatto nel *Verbum* era vita. Scrive Tommaso:

³² *Ibidem*.

³³ GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, Capitolo IX 6, pp. 97-99.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, Capitoli 1-9*, Lezione 2, 86, Introduzione di T. S. Centi O. P., Traduzione di T. S. Centi O. P. e R. Coggi O. P., Piano dell'opera A. Boccanegra O. P., Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2019, p. 153: «In quadam autem homilia quae incipit, *Vox spirituali aquilae*, et attribuitur Origeni, invenitur alia expositio satis pulchra. Dicitur nim ibi quod in Graeco est *choris*, ubi in Latino habemus *sine*. *Choris* autem idem est quod *foris* vel *extra*: quasi dicat ita *omnia per ipsum facta sunt quod extra ipsum factum est nihil*. Et ideo hoc dicit ut ostendat, per Verbum et in Verbo omnia conservari: iuxta illud Hebr. I, 3: *portans omnia Verbo virtutis suae*».

Nella citata Omelia *Voce spirituale*, viene spiegato così: ciò che è stato fatto in lui, ossia per mezzo di lui, tutto questo «era vita», però non in se stesso, bensì nella sua causa. In tutti gli enti causati infatti c'è questo di comune, che gli effetti, prodotti dalla natura o dalla volontà, esistono nella loro causa non secondo l'essere loro proprio, ma secondo la virtù della loro causa: così gli effetti terrestri, per esempio, sono causalmente nel sole non secondo l'essere loro proprio, ma secondo la virtù del sole. Ora, poiché la causa di tutti gli effetti prodotti da Dio è una vita e un'arte piena di nozioni viventi, «tutto ciò che è stato fatto in lui», cioè per mezzo di lui, «era vita» nella sua stessa causa, cioè in Dio stesso³⁵.

Si procede ora con l'esame di come l'Eriugena rifletta sul tema della Luce del *Verbum*, intesa come luce degli uomini. Egli afferma che quando l'uomo si è allontanato da Dio con il peccato originale, la Luce della divina conoscenza si è ritirata dal mondo lasciando l'uomo nella tenebra. Scoto precisa tale condizione dell'uomo in un passo successivo dell'*Homilia* sostenendo che l'uomo stesso non era nelle tenebre di questa atmosfera quando diventa buia ma nelle tenebre dell'ignoranza della Verità ossia era privo della luce che rende luminoso il mondo incorporeo:

Per effetto del peccato originale tutto il genere umano era nelle tenebre, non quelle che oscurano gli occhi del corpo, con i quali si percepiscono le forme e i colori del sensibile, ma quelle che oscurano gli occhi dell'animo, grazie ai quali si distinguono le specie e le bellezze diverse degli intelligibili³⁶.

Scoto approfondisce il tema della Luce divina che illumina il genere umano attraverso il concetto platonico di partecipazione, come esposto nel Capitolo 2 del presente studio. Anche se l'uomo non si fosse macchiato del peccato originale, egli non avrebbe avuto la capacità di risplendere con le proprie forze. Egli ha una carenza di essere tale da non poter essere luce per sé:

La natura umana non è essa stessa luce per natura, ma per partecipazione alla luce. È infatti capace di sapienza, ma non è la sapienza in sé, la cui partecipazione ha il potere di rendere sapienti. Come l'aria di questo mondo non risplende di luce propria, tanto che si potrebbe definire tenebra, ma è capace di impregnarsi di luce solare, così la nostra natura,

³⁵ Ivi, Lezione 2, 90, p. 157: «Nam in illa homilia vox spiritualis exponitur sic: *quod factum est in ipso*, idest per ipsum, hoc vita erat non in seipso sed in sua causa. In omnibus enim causatis hoc commune est, quod effectus, sive per naturam sive per voluntatem producti, sunt in suis causis non secundum proprium esse, sed secundum virtutem propriae suae causae; sicut effectus inferiiores sunt in sole ut in causa, non secundum eorum esse, sed secundum virtutem solis. Quia ergo causa omnium effectuum productorum a Deo, est vita quaedam et ars plena rationum viventium, ideo omne, quod factum est in ipso, idest per ipsum, vita erat in sua causa, scilicet in ipso Deo».

³⁶ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 37.

se considerata per sé stessa, è come una sostanza tenebrosa, tuttavia capace di accogliere la luce della sapienza e di esserne partecipe³⁷.

Werner Beierwaltes, sempre nell'ambito del tema della Luce divina, afferma, nel suo *Eriugena, I fondamenti del suo pensiero*, che l'essere di Dio è incomprendibile all'uomo come "qualcosa" e appare al pensiero umano come tenebra:

in sé stesso, tuttavia, è la Sovra-pienezza di una "Luce inaccessibile": è al colmo di questa tenebra che "risplende" l'infinita ed eccelsa sovrabbondanza della luce. In questo senso, la luce irradiante è per il pensiero concettuale tenebra, mentre la tenebra è in sé e per sé luce, cui il pensiero finito può avvicinarsi mediante una incessante auto-illuminazione che astrae dal molteplice³⁸.

Con l'Incarnazione, la Luce divina rivela sé stessa attraverso la Sacra Scrittura e attraverso le specie della realtà creata. L'uomo avrà l'intelligenza del Verbo di Dio se saprà cogliere con i sensi del corpo le forme e le bellezze delle cose sensibili tutte create da Dio stesso³⁹. Di fatto, il Figlio, *Verbum*, illumina sé stesso e il Padre suo. Il *Verbum* è luce degli uomini in quanto assunse la natura umana manifestandosi pienamente nella sua divinità ad ogni creatura razionale⁴⁰. In quest'ambito, si osserva un riferimento diretto dell'Eriugena ad Agostino nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, dove afferma che Dio è Luce degli uomini in quanto essi sono creature razionali ossia dotate di ragione. Il vescovo d'Ipbona precisa che tale Luce illuminò Giovanni evangelista e il Battista:

Infatti, poco dopo si dice: era la Luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.
Da quella Luce è stato illuminato Giovanni Battista;
dalla stessa Luce è stato illuminato anche Giovanni evangelista⁴¹.

In relazione al tema della ragione, di cui sono dotati gli uomini, è utile richiamare le prime difese scritte del cristianesimo antico risalenti al 150 d.C. e

³⁷ Ivi, p. 39.

³⁸ W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, presentazione di Giovanni Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 214 (titolo originale: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994).

³⁹ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, pp. 33-35.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

⁴¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. 29.

attribuite a Giustino, morto all'incirca nel 165. Nella prima apologia, il santo Giustino sosteneva che:

In principio egli (Dio) creò il genere umano intelligente e atto a scegliere la verità e a bene agire, sì che nessun uomo avesse scuse presso Dio, fornito com'è di ragione e di discernimento. Ora negare in Dio l'interessamento per l'umanità equivale a negarne artificialmente l'esistenza; o a dire che, pure esistendo, si compiace del male o si serba duro qual pietra, e che inoltre non esiste né virtù né colpa, ma che solo per convenzione gli uomini giudicano le cose o buone o cattive. E questa è un'empietà iniquità gravissima⁴².

In definitiva, nell'Incarnazione vi è la suprema teofania offerta all'uomo il quale, a sua volta, è la sintesi della realtà creata. Nella già citata monografia dal titolo *Die Stimme des Adlers*, Christopher Bamford afferma che la creazione viene considerata dall'Eriugena una teofania. La natura umana, l'universo, tutti noi e tutte le cose sono luci divine ossia sono teofanie lucenti:

Schöpfung ist Offenbarung, Offenbarung ist Schöpfung. «Alles, was offenbart wird, ist Licht» [Eph 5, 14], versichert Paulus. Alles, was ist, ist Licht, erklingt das Echo bei Eriugena. Alle Dinge – die menschliche Natur, das Universum, jeder von uns – sind göttliche Lichter, leuchtende Theophanien⁴³.

Nell'ambito della Sacra Scrittura, il riferimento è alla *Lettera agli Efesini* dove si afferma che tutto ciò che è manifesto è luce:

Tutte queste cose che vengono apertamente condannate sono rivelate dalla luce, perché tutto quello che si manifesta è luce.

Per questo sta scritto:

"Svegliati, o tu che dormi, destati dai morti e Cristo ti illuminerà"⁴⁴.

Quanto afferma Giovanni Scoto ha come probabile fonte il testo della *Lettera ai Colossesi* nel quale il Figlio viene descritto come Colui che rende visibile il volto del Dio invisibile:

⁴² GIUSTINO, *Le apologie*, Introduzione e traduzione di I. Giordani, Città Nuova Editrice, Roma 1962, pp. 93-94.

⁴³ JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Die Stimme des Adlers*, übertragen und kommentiert von C. Bamford, Chalice Verlag, Zürich 2006, p. 139.

⁴⁴ Ef 5, 13-14.

Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui.
Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.
Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose.
Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza⁴⁵.

Giovanni Scoto introduce la figura del Battista attraverso l'immagine dell'aquila spirituale, che rappresenta l'evangelista, la quale vola verso il basso, ossia verso la storia, dalle vette altissime della teologia fino ai fatti accaduti poco prima dell'incarnazione del *Verbum*⁴⁶. Il Verbo divino vola verso il basso fino ad assumere la natura umana nella quale è compresa tutta la realtà creata. Tale volo discendente, seguito dallo sguardo dell'evangelista Giovanni, segna l'inizio del *reditus* ovvero il processo inverso a quello compiuto dal *Verbum* e che coinvolge tutte le creature nel loro ritorno in Dio.

⁴⁵ Col 1, 15-19.

⁴⁶ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, pp. 33-35.

3.2. *Agostino: le forme razionali di tutte le cose sono vita in Dio*

Il vescovo d'Ipbona inizia il commento del terzo versetto del Prologo giovanneo, dove l'evangelista afferma che senza il *Verbum* nulla è stato fatto, soffermandosi sulla parola "nulla" e sull'errore di interpretazione che alcuni avevano compiuto. L'errore consisteva nell'aver considerato il nulla come qualcosa di reale quando il nulla, in definitiva, ha il significato di niente. Il peccato non è stato creato per mezzo del Verbo divino; il peccato è nulla, ossia niente, così come gli uomini sono ridotti a niente quando lo commettono. Anche l'idolo, insiste Agostino, non è stato creato per mezzo del Verbo, mentre l'uomo sì. La fonte sulla quale Agostino si basa per definire come nulla l'idolo e per affermare che per mezzo del *Verbum* sono state create tutte le cose, dall'angelo al verme⁴⁷, è la paolina ai *Prima lettera Corinzi*:

Quanto poi alle carni immolate agli idoli, sappiamo di averne tutti scienza.
Ma la scienza gonfia, mentre la carità edifica. Se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere.
Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto.
Quanto dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo.
E in realtà, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per Lui⁴⁸.

Agostino, con riferimento all'Antico Testamento, precisa che per mezzo del Verbo sono state create le realtà superiori e quelle corporee disposte in misura, numero e peso:

Anche senza questo potevano soccombere con un soffio,
perseguitati dalla giustizia
e dispersi dallo spirito della tua potenza.
Ma tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso⁴⁹.

Il vescovo d'Ipbona rivolge la riflessione al tema della vita contenuta in tutto quanto è stato creato in Dio. Nella polemica contro i Manichei, Agostino non accetta quanto da essi affermato ossia che tutte le cose sono vita. Egli sostiene, invece, che tutte

⁴⁷ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Discorso I 13, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, pp. 19-20.

⁴⁸ Cor 8, 1-6.

⁴⁹ Sap 11, 20.

le cose sono vive come forme razionali o idee nella mente di Dio, il quale è per eccellenza vita, e non come realtà create in concreto⁵⁰:

Allora, se tutte le cose sono state create in Lui, tutte sono vita. Ma tu vigila per non essere portato fuori strada. Devi pronunciare la frase così: *in Lui è Vita*. Che significa questo? Significa che la terra è stata creata, ma che questa stessa terra in quanto è stata creata non è Vita; sussiste invece, nella stessa Sapienza, una certa forma razionale secondo la quale la terra è stata fatta: e questa è Vita⁵¹.

La riflessione di Agostino si approfondisce in ambito platonico quando sostiene che in Dio tutto è vita, in quanto in Lui le forme razionali di tutte le cose sono vita. Egli distingue la forma razionale, detta anche Idea di una realtà, dalle cose fisiche nelle quali si realizza tale forma. L'esempio usato dal vescovo Agostino, al fine di chiarire tale distinzione, è quello dell'artefice il quale deve formarsi un'idea di ciò che deve realizzare. La forma razionale di ciò che l'artefice realizza permane nell'essere anche nel caso in cui ciò che ha realizzato venga distrutto. Tale forma è vita nella mente dell'artefice per il fatto che la sua anima è viva. Questo ragionamento ha validità per tutte le cose, compresi Luna e Sole i quali sono forme razionali nella mente del Padre. Di conseguenza sono fortemente legati con la vita, dato che Dio stesso è vita, anche se nelle loro realizzazioni materiali sono dei corpi⁵². Agostino giunge alla conclusione che tutte le cose sono state create per mezzo della sapienza di Dio. Essa le contiene come forme razionali prima di condurle a realizzazione fisica. Le realtà fisiche che vengono all'essere tramite le forme razionali non sono vita ma quanto è stato creato è vita in Dio⁵³.

Nel quarto versetto del suo Prologo, l'evangelista Giovanni afferma che la vita di Dio, per mezzo della quale sono state create tutte le cose, è luce dalla quale tutti gli uomini vengono illuminati. Agostino precisa che tutte le cose dipendono dalla luce divina ma non tutte vengono illuminate da essa. La luce del Padre illumina in modo esclusivo gli esseri razionali, ossia gli uomini in quanto dotati di ragione. In virtù di quest'ultima, essi sono in grado di percepire la sapienza divina, come è stato esaminato nel paragrafo precedente evidenziando il fatto che Agostino è stato anche in

⁵⁰ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 25.

⁵¹ Ivi, p. 26.

⁵² Ivi, p. 27.

⁵³ Ivi, p. 28.

quest'ambito una fonte per Giovanni Scoto. Tale Luce divina illuminò il Precursore, il quale affermò di non essere lui il Cristo, e l'evangelista, durante la scrittura del Prologo e del suo Vangelo, nel loro riconoscere Cristo come *Verbum*⁵⁴. Il vescovo Agostino commenta il quinto versetto del Prologo giovanneo, nel quale l'evangelista afferma che la luce divina splende nelle tenebre e queste non l'hanno accolta, precisando che alcuni uomini non hanno accesso alla luce di Dio a causa del loro peccato e dell'iniquità. Questi sono considerati al pari della polvere e da essi l'uomo deve purificarsi altrimenti non può avere accesso alla Luce divina. Scrive Agostino:

I peccati e le iniquità, sono polvere, catarro, fumo;
elimina, dunque, tutti questi mali e vedrai la Sapienza che è presente, perché Dio è la
Sapienza stessa.
Infatti è stato detto: beati i puri di cuore perché vedranno Dio⁵⁵.

Nel Discorso 342, Agostino chiarisce che per vedere Dio, il quale resta immutabile, e per esserne illuminati, è necessaria la purificazione del cuore. Affinché le tenebre dei peccatori potessero ricevere la Luce divina, cessando di essere tenebre, il *Verbum* si è fatto carne venendo ad assumere la natura umana⁵⁶.

È sempre di Dio che si parla. Si parla sempre di Colui che resta immutabile, di Colui che richiede, per essere visto, la purificazione del cuore. Ma ancora non ha detto come si ottiene la purificazione. Ha detto: *La luce splende fra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta*. Ma perché non ci siano più le tenebre, perché possano accoglierla le tenebre dei peccatori, le tenebre degli infedeli, perché dunque essi cessino di essere tenebre e possano accogliere la luce, *il Verbo si è fatto carne e abitò in mezzo a noi*. Considerate ora il Verbo: il Verbo fatto carne, il Verbo prima dell'incarnazione: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Tutte le cose per mezzo di Lui furono fatte*. Dov'è qui il sangue sparso? Qui si parla di chi ti ha creato, non del tuo riscatto. Dove si parla della redenzione? Ecco: *Il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi*⁵⁷.

⁵⁴ Ivi, p. 29.

⁵⁵ Ivi, p. 30.

⁵⁶ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo CCCXLII, De Sacrificio vespertino (c). In quo explicatur initium Evangelii Joannis, Sermones ad populum, Classis IV, De Diversis, Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia, Tomus V*, PL Tomus XXXIX, 1501, a cura di J.P. Migne, Montrouge 1865.

⁵⁷ *Ibidem*: «Adhuc Deus est: adhuc illud dicitur, quod incommutabile semper manet; adhuc illud dicitur, cui vivendo corda mundana sunt; unde autem mundentur, nondum dicit. *Lux*, inquit, *lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt*. Sed ut non sint tenebrae, possintque eam comprehendere; tenebrae enim peccatores, tenebrae infideles; ut ergo non sint tenebrae, possintque comprehendere: Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Videte Verbum, videte Verbum carnem, Verbum ante carnem. / *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; omnia per ipsum facta sunt; Ubi hic sanguis? Ecce iam auctor tuus, sed nondum est pretium tuum. Unde ergo redemptus? Quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*».

In definitiva, la Luce divina illumina ogni essere capace di essere illuminato, ossia in possesso di mente e ragione che lo renda capace di partecipare del *Verbum*.

3.3. Meister Eckhart: la Luce di Dio per l'uomo

Quando commenta il terzo versetto del Prologo di Giovanni, dove si afferma che tutte le cose sono state fatte per mezzo del *Verbum*, il maestro domenicano sostiene che l'essere delle cose deriva in modo esclusivo da Dio. Eckhart ha come fonte diretta *Le Confessioni* di Agostino:

Da dove poteva venire un tale essere vivente se non da Te, Signore? Potrebbe forse qualcuno essere autore della creazione di sé medesimo? O può forse esserci qualche ruscello attraverso il quale fluisce in noi l'essere e la vita che deriva da altra parte e non da quello che Tu crei, Signore, da Te per cui essere e vivere non sono cose diverse, in quanto in Te essere in sommo grado e vivere in sommo grado sono la medesima cosa? Infatti, Tu sei in sommo grado e non muti; né in Te trascorre l'oggi, che pure in Te trascorre in quanto in Te sono tutte queste cose del mondo: esse non avrebbero infatti vie attraverso cui passare, se non le contenessi in Te⁵⁸.

Dio è causa prima, ente ed essere assoluto tale per cui tutto ciò che si trova sotto di Lui è un ente determinato. In definitiva, Eckhart commenta attraverso la *Metafisica* di Aristotele quanto afferma l'evangelista Giovanni quando scrive che tutte le cose sono state fatte per mezzo di Dio. Precisamente, viene considerato il fatto che ciascuna cosa produce il suo simile:

Orbene, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica⁵⁹.

⁵⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, Libro I 6, 10, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, pp. 375-377: «Unde hoc tale animal nisi abs te, Domine? An quisquam se faciendi erit artifex? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud, quia summe esse ac summe vivere id ipsum est? Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea».

⁵⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I 1, 980b-981a, trad. it. e note, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, p. 3.

Avendo come fonte il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino, il maestro domenicano chiarisce che, se tutte le cose sono opera di Dio, ossia l'essere di tutto proviene soltanto da Lui, la parola "tutte" (*omnia*) è riferita solo agli enti ai quali non appartengono il peccato e il male⁶⁰.

State attenti a non pensare che il nulla sia qualcosa. Infatti, molti, fraintendendo la frase: senza di Lui nulla è stato fatto, sono indotti a ritenere che il nulla sia qualcosa. Il peccato non è stato creato per mezzo di Lui, ed è chiaro che il peccato è nulla, e che gli uomini, quando peccano, si riducono a nulla⁶¹.

Commentando la seconda parte del terzo versetto del Prologo giovanneo, dove si afferma che senza Dio niente è stato fatto di tutto ciò che esiste, Eckhart ricorre al tema della ragione, della sapienza e dell'intelletto nell'atto creativo divino, analogamente a quanto fecero Agostino e Giovanni Scoto Eriugena. Egli, oltre al riferimento alla Sacra Scrittura, dove viene presentato Dio come creatore di tutte le cose nella sapienza e nell'intelletto,⁶² e a Platone, nel *Timeo*, dove si afferma che vi è sempre una causa adeguata per tutto ciò che viene a nascere, giunge alla conclusione secondo la quale senza Dio niente è stato fatto di ciò che esiste, anche attraverso i significati del *logos*, inteso come ragione o causa.

Tutto ciò che ha generazione deve necessariamente avere generazione grazie a una certa causa: per nessuna cosa è infatti possibile avere generazione senza una causa. In effetti, l'artefice di una qualsiasi cosa, guardando a ciò che rimane sempre nella stessa condizione e servendosi di una simile realtà come di un modello, ne realizza in modo finalizzato la forma e la capacità, e necessariamente è bello tutto ciò che è prodotto in questo modo – qualora guardi invece a qualcosa che ha avuto generazione, servendosi di un modello generato, il prodotto non sarà bello. Pertanto, circa l'intero cielo – o cosmo, o ci sia lecito chiamarlo con qualsiasi altro nome gli si addica al meglio – occorre in primo luogo considerare proprio ciò che si assume si debba considerare in principio circa ogni cosa, ovvero se sia da sempre, senza avere alcun principio di generazione, o se abbia avuto generazione a partire da un certo principio. Ha avuto generazione: è infatti visibile e tangibile, poiché ha anche un corpo, e tutto ciò che è siffatto è soggetto a percezione; ma le cose soggette a percezione, che si comprendono con opinione accompagnata da percezione, risultava con evidenza che hanno generazione e sono generate. Ma, allora, affermando che di necessità ciò che ebbe generazione la ebbe grazie a una certa causa⁶³.

Secundo sensus est quod nihil factum est a Deo sine ratione, sapientia et intellectu. Psalmus: "omnia in sapientia fecisti"; et iterum: "fecit caelos in intellectu"; Iob 5: "nihil

⁶⁰ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 52, trad. It., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017, p. 121.

⁶¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 20.

⁶² *Sal* 136, 5.

⁶³ PLATO, *Timaeus*, 28 a-c, Petrucci, p. 37.

in tessra sine causa fit". Et Plato: "nihil est cuius ortum causa legitima non praecessit". Logos enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur: sine ipso, id verbo, quod est ratio⁶⁴.

Senza il *Verbum*, il quale è ragione, nulla è stato fatto dato che quanto accade al di fuori della ragione è inutile, è nulla ed è peccato⁶⁵.

Meister Eckhart commenta il versetto del Prologo giovanneo, in cui si afferma che quanto Dio ha creato è vita, attraverso diverse motivazioni. La prima è tratta in modo diretto dallo stesso vangelo di Giovanni dove si afferma che, in riferimento a Dio: «Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me⁶⁶». La seconda motivazione, nell'ambito del movimento, ha come fonte la prima parte della *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino, dove viene considerato vivo o vivente ciò che si muove da sé stesso o per un principio interno ad esso⁶⁷:

E così diremo viventi tutti gli esseri che si esprimono autonomamente in un qualche movimento o operazione; quegli esseri invece che sono per loro natura non si possono esprimere autonomamente in un qualche movimento o operazione non possono essere detti viventi se non per una certa analogia⁶⁸.

Meister Eckhart ci offre una riflessione ancor più profonda nell'ambito del commento alla prima parte del versetto giovanneo, secondo il quale ciò che Dio ha creato è vita, quando affronta l'esame sotto il profilo morale, a differenza di Agostino ed Eriugena. Egli pone come condizione di vita per l'opera umana il suo compiersi esclusivamente in Dio:

Inoltre, in secondo luogo, se vuoi sapere se l'opera tua è compiuta in Dio, guarda se è viva. Infatti qui si dice: «ciò che è stato fatto in lui, era vita».

⁶⁴ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 54, p. 123.

⁶⁵ Ivi, p. 125.

⁶⁶ Gv 14, 6.

⁶⁷ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 61, p. 131.

⁶⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Capitolo Q. 18, A. 1, Testo latino dell'Edizione Leonina. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani. Introduzione di G. Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 241: «Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem».

Ma è viva quell'opera che non ha movente né fine al di fuori di Dio e oltre Dio. Ancora, in terzo luogo, se vuoi sapere se l'opera tua è compiuta in Dio, guarda se essa sia la tua vita⁶⁹.

Ancora, sotto il profilo morale, il maestro domenicano sostiene che, se l'opera dell'uomo è vita realizzandosi in Dio, essa è luce in quanto edifica il prossimo e lo illumina in modo pieno più delle parole⁷⁰.

Nell'ambito del commento al quinto versetto del Prologo di Giovanni, dove la luce del *Verbum* illumina le tenebre ma esse non l'hanno accolta, Eckhart precisa che la luce divina illumina senza mai mescolarsi con quanto illumina. Di conseguenza il corpo luminoso illumina in modo immediato e totale ciò a cui dona la sua luce⁷¹. Anche in questo caso la fonte è la prima parte della *Somma teologica* di Tommaso dove si afferma che Dio non conserva le cose con una nuova azione, bensì continuando l'azione con la quale dà l'essere. Tale azione non è soggetta né al moto né al tempo. Allo stesso modo, la luce nell'aria si conserva attraverso un influsso continuato del sole:

*Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole*⁷².

Nel sermone *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*, il maestro domenicano identifica la luce con Dio e con la perfezione divina, mentre le tenebre simboleggiano il creato:

con la luce del cielo intendiamo noi quella luce che è Dio, e che nessun uomo può raggiungere con i suoi sensi. Perciò, dice san Paolo: «Dio abita in una luce alla quale nessuno può giungere» (1 Tim 6, 16). Egli dice: «Dio è una luce inaccessibile». Non v'è adito a Dio. Mai è giunto in Dio colui nel quale la grazia e la luce sono in via di inizio e di crescita. Dio non è una luce che cresce, ma è proprio attraverso la crescita che si deve essere giunti a Lui⁷³.

⁶⁹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 68, p. 139: «Adhuc secundo, vis scire, si opus tuum factum sit in deo: vide si opus tuum sit vivum. Nam hic dicitur: quod factum est in ipso vita erat. Vivum autem opus est, quod extra deum et praeter deum non habet movens nec finem».

⁷⁰ Ivi, p. 141.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Capitolo Q. 104, A. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, pp. 1134-1135.

⁷³ MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985, p. 193.

Eckhart riflette ancora sulla luce divina specificando che essa risplende nelle tenebre dato che, in generale, il principio rimane nascosto in sé stesso, ma si manifesta nel principiato, come nel suo verbo⁷⁴. Tale posizione viene ulteriormente ribadita all'interno della raccolta *I Sermoni latini*. Essa comprende gli scritti del maestro domenicano ritrovati alla fine dell'Ottocento all'interno di un codice appartenuto al cardinale Niccolò Cusano. I contenuti di tali scritti racchiudono il cuore delle dottrine spirituali e metafisiche dello stesso Eckhart. Dio viene concepito come pensiero mentre l'essenza umana, anch'essa concepita come intelletto, è pensiero separato e distaccato dal condizionamento spazio-temporale. Questa configurazione consente ad Eckhart di pensare un incontro tra Dio e l'uomo in profonda unità. L'essere umano può riscoprire l'intelletto che ha in sé, paragonato ad una sorgente d'acqua nascosta dalla terra, solo se si distacca da tutto, *in primis* da se stesso, giungendo alla condizione di nudità indispensabile alla luce divina per illuminarlo e per prendere dimora presso di esso. Nell'ottavo sermone di questa raccolta, si ha conferma di quanto viene affermato nel *Commento al vangelo di Giovanni* relativamente al tema della Luce divina che risplende nelle tenebre, ossia nel creato:

Nota che, in generale, ciò che è imperfetto nell'inferiore si nasconde in quel che gli è superiore, ogni cosa nella sua idea, perché lì la pietra non è pietra. Così il calore nella forma del fuoco, dove non brucia; la distinzione della potenza irascibile e di quella concupiscibile si nasconde nella volontà; ogni contrarietà si nasconde nel corpo celeste; la moltitudine nell'unità, la privazione nell'*habitus*; le tenebre nella luce⁷⁵.

Tornando al commento di Eckhart sul quinto versetto del Prologo giovanneo, egli insiste sul senso morale di tali parole. Dio consola ed illumina gli uomini che sostengono avversità e tribolazioni. La luce divina risplende nelle tenebre intese come circostanze avverse con riferimento alla paolina *Seconda lettera ai Corinzi*⁷⁶:

Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte⁷⁷.

⁷⁴ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 75, p. 147.

⁷⁵ *Sermoni latini*, Sermone VIII, 90, Traduzione, introduzione e note a cura di M. Vannini, Città nuova editrice, Roma 1989, p. 87.

⁷⁶ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 76, pp. 147-149.

⁷⁷ Cor 2 12, 9-10.

4. VENNE UN UOMO MANDATO DA DIO E IL SUO NOME ERA GIOVANNI. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [6] [7] [8] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA–AGOSTINO–MEISTER ECKHART

4.1. Giovanni Scoto Eriugena: Giovanni Battista, la voce precede la parola come causa e non nel tempo

Si procede con l'esame della riflessione di Giovanni Scoto, all'interno dell'*Homilia*, sui seguenti versetti del Prologo centrati sulla figura di Giovanni Battista. La comparazione con quanto scrisse Agostino e con quanto scriverà Meister Eckhart nei rispettivi commenti al vangelo di Giovanni, farà affiorare temi filosofici di fondamentale importanza quali la natura di Dio e di Cristo, la terza navigazione per Agostino e il tema platonico della partecipazione applicato alla giustizia da Meister Eckhart.

[6] Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.

[7] Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.

[8] Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce¹.

Riprendendo quanto esposto nel precedente capitolo, è possibile osservare che nei primi cinque versetti del Prologo, l'evangelista Giovanni raggiunge i vertici della teologia elevandosi al di sopra di ogni storia, di ogni fisica e di ogni etica. Da tale vertice, oltre la teologia umana, dove egli ha assaporato la deificazione da parte del genere umano, discende per annunciare all'uomo quanto ha veduto e formula, secondo lo studio di Giulio d'Onofrio, *Cuius esse est non posse esse, La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, la dottrina del Verbo. In essa sono racchiusi i due grandi misteri divini rivelati: il mistero trinitario e quello cristologico. L'evangelista li rese noti e comprensibili alle intelligenze umane dei

¹ Gv 1, 6-8.

credenti al fine di concedere alle capacità cognitive umane la possibilità di rendere Dio accessibile².

Ora, dal sesto all'ottavo versetto egli discende, invertendo il suo volo intelligibile, raccontando secondo la storia quanto accadde prima dell'Incarnazione del *Verbum*³. La storia è collocata da Scoto nel punto mediano dell'elemento terra ossia di uno dei quattro elementi di cui è composto il mondo intelligibile, il quale simboleggia la divina Scrittura. Intorno alla storia, associata per somiglianza alle acque, l'Eriugena vede distendersi in cerchio l'abisso dell'intelligenza del senso morale, detto etica dai Greci. L'Eriugena espone tale concezione nel primo libro del *Periphyseon*:

Come infatti tutto il mondo che appare ai sensi ruota con moto continuo attorno al suo cardine, voglio dire la terra, attorno alla quale come a un centro ruotano circolarmente senza mai fermarsi gli altri tre elementi, cioè l'acqua, l'aria e il fuoco, così con incessante movimento invisibile quei corpi universali, voglio dire i quattro elementi, unendosi l'un l'altro producono i veri e propri corpi delle singole cose, che dissolvendosi poi ritornano dal loro proprio stato a quello universale, sebbene resti sempre immutabilmente come centro di ogni singola cosa la sua propria essenza naturale, che non può muoversi né aumentare né diminuire⁴.

Intorno all'etica e alla storia, simboleggianti le parti inferiori di tale mondo, fluisce l'aria della scienza della natura chiamata, sempre dai Greci, fisica. Da ultima, essi definiscono la teologia come sfera ardente del cielo della contemplazione suprema collocata al di là e al di fuori della storia e dell'etica⁵. Considerando che per Scoto la salvezza risiede nella perfezione immutabile delle strutture razionali interne al *Verbum*, il vertice della teologia è costituito proprio dalla contemplazione di tali strutture. Quanto avviene nel mondo del divenire, totalmente incerto, è il risultato di una caduta abissale che il Verbo accetta di compiere assumendo nell'uomo tutta la realtà creata al fine di condurlo, assieme a tutte le creature, a Dio dando inizio al processo inverso del *reditus*⁶. Tale processo è reso possibile dalla mediazione del *Verbum* fatto carne, e, come scrive

² GIULIO D'ONOFRIO, *Cuius esse est non posse esse, La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, Chapter 19, J. McEvoy, M. Dunne et al. *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin August 16-20, 2000*-Leuven University Press, Leuven 2002, p. 404

³ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 43.

⁴ *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro I, 476a, p. 99.

⁵ *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 43.

⁶ Ivi, pp. 122-124.

Tullio Gregory nel suo *Giovanni Scoto Eriugena, Tre studi*, si compie in vari momenti che rappresentano una progressiva conversione, *reversio*, del molteplice sensibile nell'unità⁷.

Nel commento a questi versetti del Prologo, Giovanni Scoto evidenzia come l'evangelista Giovanni, l'apostolo che ebbe il dono di conoscere in modo diretto il *Verbum*, introduca e quasi ceda la parola a Giovanni Battista, il Precursore, narrandone la storia. Egli è considerato la voce per il fatto che ha preceduto il Verbo allo stesso modo in cui la voce precede quanto la mente ha concepito⁸. Il Battista viene dunque considerato nella sua piena umanità, distinguendolo dal Cristo-*Verbum* che viene cronologicamente dopo ed è vero Dio e vero uomo. Il Battista è solamente uomo ma è destinato a trasformarsi in Dio ad opera della Grazia divina mentre Cristo, annunciato dalla fragile voce del Precursore, è Dio per natura pur accettando di assumere anche la natura umana, in volontà e umiltà, al fine di redimere l'umanità⁹. Al Battista è stata donata la grazia di essere il Precursore di Cristo, di manifestarlo come Verbo incarnato rendendo testimonianza alla Luce eterna.¹⁰ Anche in questo caso è importante considerare quanto Scoto scrive nel *Periphyseon*, libro III, relativamente alla voce, con riferimento al Battista: voce di un uomo che grida nel deserto¹¹.

La voce precede la parola come causa e non nel tempo. Dalla voce deriva la parola allo stesso modo di un corpo formato da materia informe. Dalle cause non ancora conosciute e prive delle forme visibili vennero stabilite insieme tutte le cose visibili, senza la presenza di intervalli temporali e spaziali, nelle forme e nelle quantità dei luoghi e dei tempi¹².

Commentando il versetto del Prologo in cui si afferma che il Battista venne come testimone di Cristo-Verbo, Scoto precisa il profondo significato delle parole del Precursore che l'evangelista riporta posteriormente al Prologo. L'Eriugena rivolge la sua attenzione ai seguenti versetti del primo capitolo del vangelo giovanneo:

⁷ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Felice Le Monnier, Firenze 1963, p. 50.

⁸ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, Corpus Christianorum in translation, Brepols, Turnhout 2018, p. 109.

⁹ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 45.

¹⁰ Ivi, p. 128.

¹¹ Gv 1, 23.

¹² GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro III, 699c, p. 207: «Ut enim vox praecedat verbum non tempore sed causa-de voce siquidem fit verbum, veluti de quadam materia informi corpus quoddam-sic de causis adhuc incognitis ac veluti visibilibus formis carentibus omnium rerum visibilium conditio, nullis temporum spatiis vel locorum interpositis, simul in formas numerosque locorum et temporum producta est».

Il giorno dopo, Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!

Egli è colui del quale ho detto: Dopo di me viene un uomo che è avanti a me, perché era prima di me.

Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare nell'acqua, perché egli fosse manifestato a Israele"¹³.

In particolare, l'analisi di Scoto è rivolta alla versione in lingua greca del testo evangelico:

Egli è colui del quale ho detto:
Dopo di me viene un uomo
che è avanti a me,
perché era prima di me¹⁴.

Vi è profonda attenzione verso il termine ἔμπροσθέν μου il cui significato è: “davanti a me, davanti ai miei occhi¹⁵”, in riferimento al fatto che il Cristo-Verbo si è manifestato davanti agli occhi dello stesso Giovanni Battista, pur essendo nato nella carne cronologicamente dopo, come in una visione profetica¹⁶. È possibile avere riscontro del compito di testimone del *Verbum* assegnato al Battista anche dalle stesse parole di Cristo riportate in alcuni versetti successivi al Prologo e sempre nel vangelo giovanneo:

Egli (il Battista) era una lampada che arde e risplende, e voi avete voluto solo per un momento rallegrarvi alla sua luce.

Io (Cristo-Verbo) però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato.

E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato¹⁷.

Ritengo importante dare voce all'analisi che Christopher Bamford propone nel suo testo, *Die Stimme des Adlers*, dove esamina la figura del Battista considerato come l'uomo che, rendendo testimonianza all'Agnello, testimonia insieme e simultaneamente

¹³ Gv 1, 29-31.

¹⁴ Gv 1, 30.

¹⁵ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, p. 80.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Gv 5, 35-38.

anche l'atto sacrificale del *Verbum* nella creazione del mondo e il suo futuro sacrificio per la sconfitta del peccato e per la promessa della nuova creazione. Il riferimento è all' *apokatástasis*, intesa come restaurazione finale di tutte le cose, nel loro essere, in Dio¹⁸.

La fonte di tale dottrina è negli Atti degli Apostoli:

Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù. Egli dev'esser accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, come ha detto Dio fin dall'antichità, per bocca dei suoi santi profeti¹⁹.

L'*Homilia* riprende e sviluppa, a questo punto, il tema platonico della partecipazione quando viene precisato che il Precursore è chiamato lucerna ardente e astro del mattino, come dalla citazione evangelica sopra esposta. Egli porta la testimonianza della luce del Verbo ma non è luce divina; egli è stella del mattino senza brillare di luce propria ma essendo partecipe della Luce divina. Essa è Luce vera e sostanziale, risplende in ogni cosa secondo un ordine intelligibile²⁰. La vera Luce è per l'evangelista lo stesso Cristo-Verbo il quale sussiste per sé stesso. Chi cammina accanto a Lui avrà la luce della vita²¹.

4.2. Agostino: il Precursore è come un monte, il quale deve essere illuminato per uscire dalle tenebre

Nel commentare il sesto versetto del Prologo, dove Giovanni viene indicato come l'uomo mandato da Dio e rivelato a Mosè come "Colui che è", Agostino richiama il seguente passo dal *Libro dell'Esodo*:

Mosè disse a Dio: "Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?"

¹⁸ JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Die Stimme des Adlers*, übertragen und kommentiert von C. Bamford, Chalice Verlag, Zürich 2006, p. 184: « *Anders gesagt, bezeugt der Tauffer, indem er Zeugnis ablegt für das Lamm, auf einmal und gleichzeitig die Opferhandlung des Wortes in der Schöpfung der Welt und sein zukünftiges Opfer für das Ende der Sünde und das Versprechen der neuen Schöpfung: die apokatastasis oder endgültige Wiederherstellung aller Dinge in ihrem Sosein in Gott*».

¹⁹ At 3, 19-21.

²⁰ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 49.

²¹ Gv 8, 12.

Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi"²².

Agostino riprende il suo commento ai versetti precedenti del Prologo, evidenziando la mutevolezza di tutte le cose mortali:

non solo i corpi variano per qualità, col nascere, crescere, declinare e morire, ma anche le anime si separano e si dividono sotto l'influsso di desideri differenti, vedendo che gli uomini possono ricevere la Sapienza se si avvicinano alla sua Luce e al suo calore, ma possono anche perderla e allontanarsene per un cattivo influsso, chi potrà comprendere?²³

Egli considera il fatto che Dio trascende tutte le cose che sono e quelle che non sono in questo mondo. L'interrogativo più profondo del vescovo d'Ipbona è rivolto a come si possa raggiungere Dio con i mezzi umani. La speculazione prosegue con l'introduzione del tema della croce di Cristo, intesa come unico mezzo per raggiungere la Patria celeste, rappresentata come una terra lontana dall'uomo e separata da esso dal mare:

Così è per noi che vogliamo pervenire a quella stabilità nostra, dove è ciò che è, perché questo solo è sempre così com'è. C'è di mezzo il mare di questo secolo che dobbiamo attraversare, anche se vediamo dove dobbiamo andare, mentre molti neppure vedono dove devono andare²⁴.

In definitiva, il Cristo-Verbo, offre all'uomo il mezzo con il quale compiere tale navigazione: è la Sua croce. Da Dio stesso venne Colui al quale l'uomo deve andare, attraverso il Verbo incarnato, metafora della terza navigazione, ossia la navigazione della fede. Il Verbo incarnato offre al genere umano il mezzo per attraversare il mare della vita. Nel suo commento alla speculazione di Agostino, Giovanni Reale affronta il tema del legno della croce inteso come mezzo di navigazione verso Dio. Egli pone in modo forte il tema della fede in Agostino, il quale afferma che essa non è conseguenza o presupposto dell'intelligenza. In definitiva, è preferibile non vedere attraverso di essa ma avendo come unico riferimento la croce²⁵. Avendo come fonte le parole di San Paolo nella *Lettera ai Romani*, il vescovo Agostino afferma che alcuni filosofi hanno

²² Es 3, 13-14.

²³ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, pp. 34-35.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ G. REALE, Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 36.

cercato Dio-Creatore attraverso le creature, ossia attraverso le cose create. Pur avendolo conosciuto non lo glorificarono e non gli resero grazie ma si persero nei loro ragionamenti.

Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco.

È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: Il giusto vivrà mediante la fede.

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia,

poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato.

Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità;

essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa.

Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.

Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen²⁶.

Inoltre, la loro colpa fu ancora maggiore per aver attribuito a sé stessi il merito di aver conosciuto Dio, pur avendo visto che per mezzo del Verbo sono state fatte tutte le cose²⁷. Essi hanno disprezzato la croce di Cristo. Scrive Agostino:

e, diventati superbi, hanno perduto quello che vedevano, e da lì si sono rivolti verso gli idoli, verso simulacri e verso il culto dei demoni, fino ad adorare la creatura e a disprezzare il Creatore. Però hanno fatto questo quando erano già corrotti; e sono giunti a corrompersi, perché si sono insuperbiti; e poiché si sono insuperbiti, si sono detti sapienti²⁸.

Il vescovo d'Ipbona inizia la riflessione sul sesto versetto del Prologo giovanneo, relativamente al Precursore, affermando che Cristo era uomo al punto che Dio restava nascosto in Lui. Prima di Esso fu inviato un grande uomo, avente natura pienamente umana, la cui testimonianza aveva lo scopo di far comprendere che Cristo

²⁶ Rm 1, 16-25.

²⁷ Gv 1, 3.

²⁸ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, pp. 37-38.

possedeva anche una natura divina²⁹. Il Battista rende testimonianza alla Luce divina, al *Verbum*, al fine di consentire al genere umano di vederlo. Egli è un illuminato avente il compito di aiutare gli uomini a raggiungere la sorgente della Luce divina attraverso una riflessione di tale Luce su di esso. Agostino paragona il Precursore ad un monte il quale deve essere illuminato per uscire dalle tenebre. Di conseguenza, egli non era la Luce vera ma necessitava della Luce divina per essere illuminato. Egli è solo uno strumento per suscitare la fede nel Verbo. Giovanni Battista divenne Luce, lucerna del Signore, solo per essere stato illuminato dalla Luce³⁰. È chiaro il riferimento alla *Lettera agli Efesini*:

Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore.
Comportatevi perciò come i figli della luce;
il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità.
Cercate ciò che è gradito al Signore,
e non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre, ma piuttosto condannatele
apertamente, poiché di quanto viene fatto da costoro in segreto è vergognoso perfino
parlare³¹.

Il vescovo Agostino rende manifesta la sua riflessione sulla Luce divina, definita immutabile, in un passo del settimo libro delle Confessioni:

Entrai, e vidi con l'occhio della mia anima, quale che fosse il suo stato, e vidi al di sopra di quello che era l'occhio stesso della mia anima, sopra la mia intelligenza, una Luce immutabile. Non questa luce consueta, visibile a ogni carne, né una luce del medesimo genere ma più grande, come se questa splendesse molto e molto di più, e con la sua grandezza occupasse tutto quanto³².

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ Ivi, p. 40.

³¹ Ef 5, 8-12.

³² AGOSTINO, *Confessioni*, Libro VII 9, 15 – 10, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, p. 715: «Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem iconmutabilem, non hanc vulgatem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine».

4.1. *Meister Eckhart: il giusto è generato e inviato dalla giustizia pur non essendo la giustizia*

Commentando il sesto versetto del Prologo, il maestro domenicano propone all'attenzione del lettore il confronto tra il passo del libro VII delle *Confessioni* di Agostino, riportato alla fine del precedente paragrafo e dove è evidente che l'uomo non è Luce pur rendendo testimonianza ad essa, e il giusto inteso come generato e inviato dalla giustizia pur non essendo egli la giustizia³³. Essa non è conosciuta se non dal giusto allo stesso modo con il quale: «nessuno conosce il Padre se non il Figlio», come indicato nel seguente passo del vangelo di Matteo:

In quel tempo Gesù disse: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare³⁴."

Eckhart si occupa del caso del "giusto" anche nel sermone dal titolo *Iustus in perpetuum vivet, et apud dominum est merces eius* dove, con riferimento al libro della Sapienza, il giusto viene indicato come vivente per sempre:

I giusti al contrario vivono per sempre,
la loro ricompensa è presso il Signore
e l'Altissimo ha cura di loro.
Per questo riceveranno una magnifica corona regale,
un bel diadema dalla mano del Signore,
perché li proteggerà con la destra,
con il braccio farà loro da scudo³⁵.

Nel sermone in esame, Eckhart definisce l'uomo giusto come colui che è formato e trasformato nella giustizia. Dio viene generato nel giusto e il giusto in Dio. La beatitudine del giusto e quella di Dio sono una sola beatitudine³⁶. Scrive il maestro domenicano:

³³ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 85, trad. It., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017, p. 159.

³⁴ Mt 11, 25-27.

³⁵ Sap 5, 16.

³⁶ MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985, pp. 104-105.

A volte ho spiegato cosa è un uomo giusto, ma ora lo dico in un altro senso: è un uomo giusto quello che è formato e trasformato nella giustizia. Il giusto vive in Dio e Dio in lui, perché Dio viene generato nel giusto ed il giusto in Dio. Dio viene generato in ogni virtù del giusto e viene rallegrato da ogni virtù del giusto; e non solo da ogni virtù, ma anche da ogni opera del giusto³⁷;

In definitiva, solo il giusto può dare testimonianza della giustizia in quanto la conosce e in essa risplende, essendone figlio. Egli viene dalla sommità della giustizia, dal cielo, e può testimoniare quanto ha ricevuto da essa:

Iustus autem, "qui de caelo" et fastigio iustitiae "venit", hic videt, audit sive cognoscit et per consequens testatur quae 'vidit et audivit' et accepit ab ipsa docente et lucente in ipso iusto et signante sive imprimente quia vera sunt quae loquitur et quod verax est deus, sigillans et infundens iustitiam³⁸.

Relativamente al tema della Luce divina, il maestro domenicano precisa che essa, se riferita a Dio, è detta vera in quanto non può essere intesa come nelle realtà corporee, ossia in senso metaforico o figurato. Inoltre, Dio ha anche il nome di "splendore", con riferimento a Tommaso il quale cita a sua volta Ambrogio³⁹. Nell'ambito dei nomi di Dio, nella *Somma teologica*, l'Aquinate precisa che:

noi conosciamo Dio dalle perfezioni che egli comunica alle creature; perfezioni che si ritrovano in Dio in un grado certo più eminente che nelle creature. Tuttavia il nostro intelletto le apprende nel modo in cui si trovano nelle creature; e, come le apprende, così le esprime con i nomi⁴⁰.

Sempre con riferimento alla Luce divina, definita come vera dall'evangelista, Eckhart sostiene, ancora con un chiaro riferimento a Tommaso, che per essere vera, deve soddisfare due condizioni. La prima è che raggiunga la forma sostanziale propria della sua natura, mentre la seconda è che non vi siano contaminazioni con altre cose ad

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 160.

³⁹ *Ivi*, p. 161.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Q. 13, A. 3, Testo latino dell'Edizione Leonina. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani. Introduzione di G. Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 241: «Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectum autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina».

essa estranee. Per Eckhart, tali condizioni sono pienamente soddisfatte in Dio⁴¹. In definitiva, la Luce divina non viene dall'esterno, viene da Dio il quale è superiore a tutto. Essa è luce in assoluto oltre a risplendere nelle creature⁴².

Sempre nell'ambito del tema della Luce divina, il maestro domenicano recepisce quanto Agostino proclama nel *Commento al vangelo di Giovanni* esposto nel precedente paragrafo. La riflessione di Eckhart si sviluppa a partire dalla considerazione che l'uomo peccatore, senza grazia, è pari al nulla tra i giusti e non è sotto Dio, il quale è considerato Luce di grazia. Il Padre illumina ed esercita il Suo influsso solo a ciò che gli è inferiore⁴³. Così si esprime Eckhart:

*Ex praemissis manifestum est quod homo peccator sinne gratia nihil est iter iustos, nec est sub deo, ut est lux gratiae.
Non autem influit sive illuminat,
sed neca liqua causa influit nisi suo inferiori⁴⁴.*

La speculazione di Agostino si sviluppa allo stesso modo quando commenta il terzo versetto del Prologo, dove si afferma che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo divino e senza di Lui nulla è stato fatto. Scrive Agostino:

State attenti a non pensare che il *nulla* sia qualcosa. Infatti, molti, fraintendendo la frase *senza di Lui nulla è stato fatto*, sono indotti a ritenere che il nulla sia qualcosa. In verità, il peccato non è stato creato per mezzo di Lui, ed è chiaro che il peccato è nulla, e che gli uomini, quando peccano, sono nulla⁴⁵.

Eckhart approfondisce il suo commento richiamando la virtù dell'umiltà come presupposto del sottomettersi a Dio da parte dell'uomo e come mezzo che consente a Dio di raggiungere gli uomini e a questi di raggiungerlo. Il maestro domenicano ha come fonte Agostino, nel *De civitate Dei*, dove afferma che senza l'umiltà non si può avere nessuna virtù. Solo l'umiltà rende l'uomo soggetto a Dio⁴⁶. Scrive Agostino:

Certamente è cosa buona l'aver in alto i cuori, non tuttavia rivolti verso sé stessi, che è superbia, ma rivolti verso il Signore, che è obbedienza; e solo gli umili possono

⁴¹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 163.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 165.

⁴⁴ Ivi, pp. 164-166.

⁴⁵ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Discorso 1, 13, pp. 19-20.

⁴⁶ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 167.

praticarla. È proprio dell'umiltà dunque innalzare meravigliosamente il cuore, ed è proprio dell'orgoglio abbassarlo. Sembra quasi una contraddizione che l'orgoglio abbatta e l'umiltà innalzi; in realtà una umiltà devota ci sottomette a chi è superiore. Nessuno però è superiore a Dio; perciò l'umiltà, in quanto sottomette a Dio, esalta. L'orgoglio, che viene dalla corruzione proprio in quanto rifiuta una sottomissione e si stacca da Colui a cui niente è superiore, per ciò stesso diventa inferiore, come sta scritto: *Li hai abbattuti quando si sono innalzati*⁴⁷.

Se Dio, il quale è vita, non illumina alcune realtà con il suo essere, esse non vivono: non hanno Dio come causa e viene meno il rapporto tra il "superiore" e l'"inferiore"⁴⁸.

È interessante notare che, nell'ambito del commento che Eckhart ci offre relativamente al testo evangelico dove si afferma che Dio illumina ogni uomo che viene in questo mondo, anche il maestro domenicano afferma che Dio illumina, oltre all'uomo umile, anche l'uomo in quanto vivente secondo ragione⁴⁹:

*Rursus homo non est qui secundum rationem non vivit. Homo enim animal rationale est. Adhuc autem omnem hominem illuminat, licet non omnis illuminetur, sicut omnibus loquitur, licet non omnes audiant, sicut dicit Augustinus, tractans illud Ioh. 8: ego "principium, qui et loquor vobis"*⁵⁰.

Tale risultato è recepito da Eckhart ed è riscontrabile in Agostino e successivamente anche nell'*Homilia* di Eriugena. Nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, il vescovo d'Ipbona si esprime in questi termini:

Segue questo: *la Vita era la Luce degli uomini*. E da questa stessa Vita gli uomini sono illuminati. Le bestie non sono illuminate, perché le bestie non hanno delle menti dotate di ragione che siano in grado di vedere la Sapienza. L'uomo, invece, è *fatto a immagine di Dio*; ha una mente razionale, tale da poter percepire la Sapienza per mezzo di essa⁵¹.

Anche Giovanni Eriugena recepisce, nell'*Homilia*, la stessa speculazione di Agostino in tema di illuminazione divina riservata alle creature razionali:

Lux itaque hominum est dominus noster Ihesus christus, qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturae seipsum manifestavit,

⁴⁷ AGOSTINO, *La Città di Dio*, XIV, 13,2, a cura di L. Alici, Edizioni Bompiani, Milano 2001, p. 670.

⁴⁸ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 167.

⁴⁹ Ivi, p. 173.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 29.

*suaeque divinitatis, qua patri aequalis est, abdita reseravit misteria*⁵².

⁵² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 36.

5. VENIVA NEL MONDO LA LUCE VERA, QUELLA CHE ILLUMINA OGNI UOMO. ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [9] [10] [11] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI IN: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – AGOSTINO – MEISTER ECKHART

5.1. *Giovanni Scoto Eriugena: Il Verbum viene nel mondo come Luce vera che illumina ogni uomo*

Questo quinto capitolo è dedicato all'esame dei versetti del Prologo giovanneo centrati sul tema del *Verbum*, vera Luce divina venuta nel mondo, non riconosciuto e non accolto dagli uomini secondo la speculazione di Giovanni Scoto, nell'*Homilia*, di Agostino e di Eckhart nei loro rispettivi *Commenti al vangelo di Giovanni*.

[9] Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.

[10] Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.

[11] Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto¹.

Nell' *Homilia*, commentando il nono versetto del Prologo, l'Eriugena si chiede come gli esseri che vengono al mondo mediante un processo di generazione, pienamente inserito nello spazio e nel tempo, possano partecipare alla Luce del Verbo essendo essi soggetti alla corruzione e alla morte. Vi è un chiaro richiamo ai temi della corporeità e dell'essere per morire. Essi rappresentano un problema in quanto trattano della finitezza e fanno il loro ingresso nelle speculazioni di Agostino e di Scoto. Per le riflessioni in esame, la prima fonte è riscontrabile nell'Antico Testamento e precisamente nel libro della Sapienza:

I ragionamenti dei mortali sono timidi
e incerte le nostre riflessioni,
perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima
e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri².

¹ Gv 1, 9-11.

² Sap 9, 14-15.

Nelle *Confessioni*, precisamente nel settimo libro, Agostino anticipa ed è fonte per l'Eriugena relativamente al tema della corporeità e del processo di decadenza fisica del corpo umano. Quest'ultima, unitamente alla decadenza prodotta dal peccato, non rende l'uomo idoneo ad ospitare l'anima. L'Ipponate si esprime in questi termini:

E affinché chi è troppo lontano per vederti, si metta sulla via per giungere a vedere Te, e a possedere Te. Infatti un uomo, pur compiacendosi della Legge di Dio secondo l'uomo interiore, che cosa farà dell'altra legge, che nelle sue membra combatte contro la legge della sua mente, e lo conduce schiavo sotto la legge del peccato che è nelle sue membra? Il giusto sei infatti Tu, Signore, mentre noi abbiamo peccato e agito iniquamente, e operato in maniera empia. E la tua mano si è appesantita sopra di noi, e giustamente siamo stati dati all'antico peccatore, al principe della morte, in quanto egli ha persuaso la nostra volontà a farsi simile alla sua volontà, con la quale non è rimasto nella tua verità³.

Per il vescovo Agostino, l'uomo può ottenere la liberazione dalla morte, provocata dal peccato e dalla corruzione del corpo, solo mediante la Grazia divina. Questa diventa indispensabile anche per Giovanni Scoto al fine di essere illuminati dalla Luce divina. Così scrive il vescovo d'Ippona ancora nelle *Confessioni*:

Che cosa farà il misero uomo? Chi lo libererà dal corpo di questa morte, se non la tua grazia, per opera di Gesù Cristo nostro Signore, che Tu hai generato a Te coeterno e hai generato al principio delle tue vie, in cui il principe di questo mondo non trovò nulla che meritasse la morte, e tuttavia lo uccise e così fu annullato il documento che era contro di noi⁴?

Tornando all'*Homilia*, l'Eriugena si chiede quale luce spirituale e vera possa illuminare chi è procreato in una vita che è falsa e transitoria come quella dell'uomo. Scrive Giovanni Scoto:

³ AGOSTINO, *Confessioni*, Libro VII 21, 27, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, pp. 737-739: «*Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat – quid enim habet quod non accepit? – et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet, qua veniat et teneat, quia, etsi condelectetur homo legi Dei secundum interiorem hominem, quid faciet de alia lege in membris suis repugnante legi mentis suae et se captivum ducente in lege peccati, quae est in membris eius? Quoniam iustus es, Domine, non autem peccavimus, iniquae fecimus, in pie gessimus, et gravata est super nos manus tua, et iuste traditi sumus antiquo peccatori, praeposito mortis, quia persuasit voluntari nostrae similitudinem voluntatis suae, qua in veritate tua non stetit*».

⁴ *Ibidem*: «*Quid faciet miser homo? Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Jesum Christum Dominum nostrum, quem genuisti coaeternum et creasti in principio viarum tuarum, in quo princeps huius mundi non invenit quicquam morte dignum, et occidit eum; et evacuatum est chirographum, quod erat contrarium nobis?*»

*Nunquid mundus iste alienatis a vero lumine conveniens habitatio est?
Nunquid regio umbrae mortis et lacrimarum vallis, et ignorantiae profundum, et terrena
habitatio humanum animum aggravans et ex veri luminis contuitu interiores oculos
eliminans non inmerito dicitur?*⁵

Secondo l'Eriugena, la Luce divina illumina ogni uomo che accede spiritualmente al mondo invisibile dopo essere stato rigenerato attraverso la Grazia divina donata nel Battesimo. Si tratta di una precisa scelta da parte degli uomini di nascere secondo lo spirito lasciando le ombre dell'ignoranza, dei vizi e della morte fisica, divenendo figli di Dio ossia cessando di essere figli degli uomini. L'uomo che vuole diventare ed essere figlio di Dio, deve rivolgere la sua vita alle virtù. Solo coloro i quali vengono nel mondo delle virtù possono essere illuminati dalla Luce divina⁶. Nella già citata monografia *Die Stimme des Adlers*, Christopher Bamford esamina la condizione dell'uomo a seconda che sia o meno illuminato dalla Luce divina iniziando la sua riflessione a partire dall'oscurità. Essa si presenta sotto due forme. *In primis* si ha l'oscurità originaria la quale è vita e luce nel Verbo. La seconda forma di oscurità ha a che fare con il peccato e non conosce la Parola, che è vita. È ignoranza e morte poiché non conosce e rifiuta la Luce divina. L'oscurità originaria, invece, è il veicolo del Verbo divino, è il riflesso divino e il ricettacolo della vera Luce. Quando tali tenebre originarie, le quali sono la via per la luce degli uomini, si allontanano per ostinazione dalla Luce divina, rifiutandola, solo allora lasciano spazio all'odio, all'avidità, all'invidia e all'orgoglio. Queste sono creature dell'oscurità, creazioni demoniache che oscurano l'occhio interiore e lo accecano alla visione della vera Luce divina. Tale oscurità decaduta, ma originariamente vera, è l'oscurità della carne. Accogliendo il *Verbum*, l'uomo viene illuminato, redento e perfino divinizzato. Questo è il significato profondo dell'Incarnazione e delle sue conseguenze. Essa è considerata una seconda creazione. Per Bamford, non dobbiamo considerare Dio e le creature come due cose separate l'una dall'altra, ma come una cosa sola: esse esistono in Dio e Dio è creato nella creatura in modo meraviglioso e indescrivibile⁷.

⁵ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 50.

⁶ Ivi, p. 53

⁷ JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Die Stimme des Adlers*, übertragen und kommentiert von C. Bamford, Chalice Verlag, Zürich 2006, pp. 164-166: «Die Finsternis hat wie die Natur zwei Gesichter. Was wir die ursprüngliche Finsternis nenne können, ist Leben und Licht im Wort. Die zweite Finsternis hat gesündigt und kennt das Wort, das Leben ist, nicht. Sie ist Unwissenheit und Tod. Da sie das Licht zurückweist, kennt sie das Licht nicht. Die ursprüngliche Finsternis ist andererseits der Träger des Wortes, die göttliche Reflexion und das Gefäß des wahren Lichtes. Diese Finsternis ist das Licht der Menschen. Hass,

Commentando la prima parte del decimo versetto del Prologo, dove si afferma che il Verbo divino era nel mondo, l'Eriugena tratta il tema dell'uomo, composto di corpo e anima, come sintesi dell'universo creato. L'uomo, nella sua natura, unisce il sensibile all'intelligibile. Nel quarto libro del *Periphyseon*, è possibile riscontrare come Scotus intenda riassunta nell'uomo tutta la creazione visibile e invisibile:

Fece nell'uomo tutta la creazione visibile e invisibile, poiché si sa che a esso inerisce la totalità della natura stabilita. Benché infatti non sappiamo più, dopo la trasgressione, quanto sia grande la prima istituzione dell'uomo, per mancanza del supremo splendore, sappiamo però che niente inerisce naturalmente alle essenze celesti, che non sussista essenzialmente nell'uomo⁸.

L'uomo, essendo anima, riassume in sé il mondo delle potenze angeliche, delle essenze e virtù celesti e delle sostanze invisibili. Il raggiungimento di tali realtà consente di partecipare alla Luce divina. L'uomo riassume in sé anche le realtà sensibili e corporee: si tratta del punto più basso dell'universo creato dal quale ascendere alla conoscenza della Verità divina tramite i sensi. Qui era il Verbo e attraverso di Lui fu creato⁹. Vi è, infine, un terzo mondo, avente funzione mediatrice e di congiunzione fra il mondo delle realtà spirituali e quello delle realtà corporee. Tale mondo è il risultato della riduzione a unità di tutta la creazione: è il mondo dell'uomo, fatto di corpo e anima¹⁰. Giovanni Scotus usa il termine *homo* equiparandolo a *omnis* affermando che tutta la creazione è stata attuata attorno all'uomo. Questo terzo mondo, il quale riassume in sé gli altri due, non accolse il Verbo e non lo riconobbe come suo creatore. Nella già citata monografia di Tullio Gregory, *Giovanni Scotus Eriugena, Tre studi*, si affronta l'esame del processo di *reversio*, ossia del ritorno a Dio dell'uomo e di tutte le realtà create. Si afferma che tale processo non può essere opera dell'uomo data la sua

Gier, Neid, Stolz – die Werke dieser zweiten, gefallenen Finsternis sind sehr bekannt. Was nicht anerkannt wird, ist, dass sie die Werke der Finsternis sind, dämonische Schöpfungen, die das innere Auge verdunkeln und es blind machen für das wahre Licht und die wahre Finsternis. Deshalb nennt sie Eriugena Finsternis, weil es ihr an Unterscheidung mangelt. Da sie keine Unterscheidung hat, kann sie die Fülle des Lichtes und seiner Unterscheidungen empfangen und reflektieren. Dies ist die erste Finsternis. Die zweite Finsternis ist die Finsternis unserer eigensinnigen, selbst erleben Unterscheidungen, die das Licht mehr verzerren und behindern, als es zu reflektieren. Sich in diesem Kontext auf die Genesis zu berufen, legt die Idee nahe, dass die Inkarnation und ihre Folgen eine zweite Schöpfung darstellen – oder zumindest eine Widerspiegelung oder Wiederholung der Schöpfung».

⁸ GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo*, Libro IV, Fondazione Lorenzo Valla, Turnhout, Belgium 2016, 763d-764a p. 59.

⁹ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 55.

¹⁰ Ivi, p. 57.

familiarità con il peccato e data la sua immersione nella molteplicità. Il ritorno all'Uno dell'uomo può avvenire solo attraverso l'iniziativa di Dio stesso, il quale scende verso il genere umano. La mediazione del *Verbum* è essenziale nell'atto creativo ma è l'Incarnazione dello stesso Verbo divino, intesa nuovamente come mediazione, ad essere indispensabile nell'atto della *reversio*¹¹.

Ritornando al Prologo giovanneo, precisamente ai versetti decimo e undicesimo, si riscontra che è ancora l'uomo a rifiutare di conoscere il Verbo divino a causa del suo attaccamento al ragionare e al pensare secondo la carne:

*Iste igitur mundus, hoc est homo, creatorem suum non cognovit: neque per legis scriptae symbola, neque per visibilis creaturae paradigmata deum suum voluit cognoscere, carnalium cogitationum vinculis detentus. Et mundus eum non cognovit. Non cognovit homo deum verbum, neque ante inhumanationem eius per se sola divinitate nudum, nec post inhumanationem sola inarnatione vestium*¹².

L'uomo ignorava l'invisibile e negava il visibile. Egli non volle ascoltare chi lo chiamava e nemmeno rendere onore a chi lo deificava¹³. Il fatto che il *Verbum* sia considerato vera Luce divina significa, per l'Eriugena, che Egli sussiste ed è da sempre. Sotto il profilo ontologico, la fondazione e la conservazione nell'essere dell'universo creato coincidono con la generazione del Verbo divino avente caratteristiche di immutabilità, di eternità e sussistente in tutto¹⁴. È importante considerare anche il fatto che Scoto riprende, in questi passi dell'*Homilia*, il tema della *vox* associandola al pronunciamento senza fine del suo *Verbum*, senza il quale la totalità della creazione verrebbe meno¹⁵.

¹¹ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Felice Le Monnier, Firenze 1963, p. 43.

¹² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 56.

¹³ Ivi, pp. 57-59.

¹⁴ Ivi, p. 53.

¹⁵ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, Corpus Christianorum in translation, Brepols, Turnhout 2018, p. 82.

5.2. Agostino: il Verbo divino si mostra come uomo così da chiedere la testimonianza di un uomo, il Battista

Commentando il nono versetto del Prologo, dove l'evangelista Giovanni affronta il tema del *Verbum* inteso come vera Luce divina che viene nel mondo e che illumina ogni uomo, Agostino si chiede dove si trovi tale Luce. Una prima risposta viene individuata affermando, che se la Luce divina illumina ogni uomo allora ha illuminato anche il Battista il quale doveva rendere testimonianza al Verbo, il quale è venuto presso le anime malate e i cuori infranti. Il Verbo incarnato, per Agostino, non era visibile a tutti. Egli considera il genere umano non in grado di vedere la Luce divina in modo diretto, allo stesso modo di chi ha una malattia agli occhi ed è in grado di vedere, ad esempio, la luce del sole solo attraverso un oggetto da esso illuminato. Solo per mezzo del Battista, l'illuminato dalla Luce divina e la lucerna del Signore, fu possibile conoscere il Verbo, il quale è Colui che riempie di Luce e che illumina ogni uomo che viene in questo mondo¹⁶. Il Precursore era il testimone della Luce divina per l'uomo, essendo egli pienamente uomo.

Egli è venuto a te nel modo in cui tu potevi vederlo, e si è presentato come uomo così da dover chiedere la testimonianza di un uomo.
Dio cerca la testimonianza di un uomo, e Dio ha un uomo come testimone.
Ha un uomo come testimone, ma per l'uomo¹⁷.

Agostino precisa che l'uomo non avrebbe necessità di essere illuminato se non si fosse allontanato da Dio a causa del peccato originale. Tale scelta ha comportato la conseguenza di uno stato di estrema debolezza dell'uomo tanto da necessitare la presenza viva di un testimone come il Battista. La fonte del vescovo d'Ipbona è, in questo caso, il quinto capitolo del vangelo di Giovanni:

Egli era una lampada che arde e risplende, e voi avete voluto solo per un momento rallegrarvi alla sua luce.
Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato.

¹⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. 42.

¹⁷ Ivi, p. 43.

E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato¹⁸.

È importante esaminare l'origine della metafora dell'illuminazione divina che Étienne Gilson definisce "dottrina dell'illuminazione" nella monografia *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*¹⁹. Tale metafora ha come presupposto principale che l'atto con il quale il pensiero conosce la verità sia paragonabile all'atto con cui l'occhio vede i corpi. Agostino richiama il concetto di derivazione platonica secondo il quale la ragione conduce l'anima a Dio²⁰. Una recezione di tale concetto è riscontrabile nelle *Enneadi*, dove Plotino si esprime in questi termini:

Dunque, l'Anima, provenendo dall'Intelligenza è intellettuale, e la sua intelligenza si esprime nei ragionamenti,
e la perfezione le deriva ancora dall'Intelligenza,
quasi fosse un padre intento ad allevare il figlio che ha generato meno perfetto di sé²¹.

Mentre Agostino scrive nei *Soliloqui*:

Hai un buon motivo per sentirti sollecitato, perché la Ragione, che parla con te, promette di manifestare Dio alla tua mente così come il sole appare agli occhi. Infatti la mente è quasi il senso dell'anima, e le certezze di quelle discipline sono tali quali gli oggetti che sono illuminati dal sole, sì da poter essere visti, quale è la terra e tutto ciò che è terreno. Ma Dio è colui che illumina. Io, la Ragione, sono per le menti ciò che è la capacità di vedere per gli occhi. Non è infatti la stessa cosa avere gli occhi e guardare, come non è la stessa cosa guardare e vedere²².

Vi sono altri due presupposti alla metafora dell'illuminazione. Il primo riguarda il fatto che, come gli oggetti devono essere resi visibili attraverso la luce, al fine di essere percepiti dalla vista, così le verità scientifiche devono essere rese intelligibili tramite una luce al fine di essere percepite dal pensiero. L'ultimo presupposto comporta

¹⁸ Gv 5, 35-38.

¹⁹ ETIENNE GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 99.

²⁰ SANT'AGOSTINO, *Soliloqui*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori Editore, 2016, p. 133.

²¹ PLOTINO, *Enneadi*, Arnoldo Mondadori Editore s.p.a., Milano 2002, V 1, 3, p. 1175.

²² SANT'AGOSTINO, *Soliloqui*, I, 6, 12, p. 25: «Bene moueris. Promittit enim Ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentes quasi sui sunt sensus animis; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole inlustrantur, ut uideri possint ueluti terra est atque terrena omnia. Deus autem est ipse qui inlustrat. Ego autem Ratio ita sum in mentibus, ut in oculis aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere aut item hoc est aspicere quod uidere».

che: come il sole è la sorgente della luce corporea che rende visibili le cose, così Dio è la sorgente della luce spirituale che rende le scienze intelligibili al pensiero. In definitiva, Dio è per il nostro pensiero ciò che il sole è per la nostra vita. Il sole è la sorgente della luce mentre Dio è la sorgente della verità²³.

Agostino considera il *Verbum* sempre presente in ogni istante nel mondo dove è venuto e che non abbandonerà mai. Scrive il vescovo d'Ipbona:

Per questo Egli è qui nel mondo anche ora, qui era e qui sempre sarà. Non si allontanerà mai, e non se ne andrà da nessuna parte. Ma è necessario che tu abbia modo di vedere Colui che non si allontana mai da te; e per questo è necessario che tu non ti allontani da Lui, che non si allontana mai da te²⁴.

Questa riflessione di Agostino sembra essere la fonte che consente all'Eriugena di esprimersi nel modo seguente, nell'ambito della sua speculazione, a proposito del Verbo divino, definito vera Luce divina. Scoto afferma:

Egli era nel mondo. In questo passo l'evangelista chiama mondo non solo la creatura sensibile come genere, ma anche la sostanza della natura razionale che è nell'uomo, la specie. In tutti questi esseri e, per dirlo ancor più apertamente, nell'universo creato, il Verbo era la luce vera, il che equivale a dire che sussiste ed è da sempre, perché in tutte le cose non cessa mai di sussistere²⁵.

Tornando al *Commento al vangelo di Giovanni*, Agostino sostiene che il Verbo divino era nel mondo non al modo in cui sono la terra, il cielo e le stelle ma al modo in cui l'artefice governa la sua opera essendo all'interno di essa. Il Padre crea il mondo essendoci dentro pienamente e non come l'artigiano il quale crea la sua opera mantenendola esterna ad esso²⁶. Tuttavia il mondo, inteso come genere umano e non come l'insieme delle realtà create, non accolse il *Verbum*. L'uomo non accolse il Verbo divino in quanto esso ama il mondo ossia pensa, vive e desidera secondo la carne. Anche in questo caso è evidente che l'Eriugena richiama Agostino. Nel precedente paragrafo si è esaminato come Scoto, nell'*Homilia*, si esprima relativamente alla non accoglienza del Verbo divino:

²³ ETIENNE GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, p. 99.

²⁴ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 43.

²⁵ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 53.

²⁶ *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 45.

È questo il mondo, cioè l'uomo, che non riconobbe il suo creatore: imprigionato e impedito dai pensieri carnali non volle conoscere il suo Dio, né attraverso i simboli della legge scritta, né attraverso i modelli eterni della creatura visibile²⁷.

Agostino ci offre un ulteriore approfondimento relativamente all'uomo che è così fortemente ancorato alle cose della carne. Egli lo definisce con il termine "mondo" per il fatto che là dove si trova il suo amore, là egli abita con il cuore²⁸.

Chi sono dunque coloro che non l'hanno conosciuto? Sono coloro che vengono detti «mondo», perché amano il mondo. Là dove si trova il nostro amore, infatti, noi abitiamo con il cuore: per l'amore che hanno del mondo, essi hanno meritato di essere chiamati col nome del luogo in cui abitavano²⁹.

Al contrario, per quanti invece abitano il mondo fisicamente ma hanno il Cielo come dimora del loro cuore, essi hanno una dimora nei cieli come afferma San Paolo nella Lettera ai Filippesi che Agostino fa propria nei seguenti versetti:

Perché molti, ve l'ho già detto più volte e ora con le lacrime agli occhi ve lo ripeto, si comportano da nemici della croce di Cristo: la perdizione però sarà la loro fine, perché essi, che hanno come dio il loro ventre, si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi, tutti intenti alle cose della terra.

La nostra patria invece è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose³⁰.

Quando il vescovo d'Ippona commenta l'undicesimo versetto del Prologo, in cui Giovanni afferma che «i suoi non l'hanno accolto», egli ci offre un'informazione non presente nel commento dello stesso versetto in Eriugena e in Eckhart. Agostino scrive che si tratta dei Giudei, posti fin dal principio al di sopra di tutte le genti e popolo nato dalla stirpe di Abramo³¹. Essi, sempre secondo l'Ipponate, erano legati al Verbo in modo del tutto particolare per il fatto che si era incarnato in mezzo a loro.

Nel suo commento al versetto in esame, Agostino lega la salvezza dell'uomo e la possibilità per esso di essere figlio di Dio all'accoglienza del *Verbum* e alla Grazia divina:

²⁷ GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, p. 57.

²⁸ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 46.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ef 3, 18-21.

³¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 47.

Non così ha fatto Dio. L'unico figlio che aveva generato, e per mezzo del quale aveva creato tutte le cose, lo mandò in questo mondo, affinché non fosse solo, ma avesse fratelli adottivi. Noi, infatti, non siamo nati da Dio come il Figlio unigenito, ma siamo stati adottati per grazia di Lui. L'Unigenito venne per sciogliere i peccati che ci vincolavano, e che ci impedivano di essere adottati³².

5.3. Meister Eckhart: il potere di ricevere il Verbo non viene da coloro che dovrebbero accoglierlo ma dal Verbo stesso

In questo paragrafo si prende in esame il commento del maestro domenicano, relativamente all'undicesimo versetto del Prologo giovanneo, dove viene trattato il problema della non accettazione del Verbo da parte della sua gente. Nel precedente paragrafo si è dato conto, invece, di quanto Eckhart ha affermato relativamente ai versetti nono e decimo rapportandosi con quanto hanno affermato Agostino e Giovanni Scotto Eriugena. Dio, dichiara Eckhart, è puro essere e come tale è in tutti i luoghi e in tutte le cose. Egli viene quando si fa conoscere per qualche nuovo effetto. Con riferimento al sermone XXV, il maestro domenicano afferma quanto segue, a proposito dell'essere di Dio.

Ma l'anima attraverso il suo essere sta nell'essere di Dio, in Dio.
Qui devi notare che tutte le cose sono in Dio
soltanto in ragione del loro essere, e,
sotto questo aspetto, completamente³³.

Eckhart conclude che nulla è così proprio all'essere come l'ente e come la creatura al creatore. Dio è presente e opera in tutte le cose, viene a tutti e a tutto in quanto essi sono, in quanto sono uno, in quanto sono buoni e in quanto sono veri. Dio è essere e anche creatore, di conseguenza Egli viene nelle quattro realtà che possiede in proprio quali: l'essere, l'ente o l'uno, il vero e il bene³⁴. Una prima fonte relativa alle proposizioni che solo Dio è ente in senso proprio, che Dio è propriamente uno e che l'essere è Dio, è riscontrabile nel seguente passo dell'Antico Testamento:

³² Ivi, p. 48.

³³ MEISTER ECKHART, *Sermoni latini*, Sermone XXV, 267, Traduzione, introduzione e note a cura di M. Vannini, Città nuova editrice, Roma 1989, p. 179.

³⁴ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 85, 175.

Ascolta, o Israele, e bada di metterli in pratica; perché tu sia felice e cresciate molto di numero nel paese dove scorre il latte e il miele, come il Signore, Dio dei tuoi padri, ti ha detto. Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo³⁵.

La proposizione relativa a Dio definito come “bene”, ha fonte, per il maestro domenicano, in Agostino e precisamente nel *De Trinitate*:

Che altro dire ancora? Buono è questo e buono è quello. Togli via questo e quello e vedi il Bene stesso, se puoi; così vedrai Dio, che non è buono in virtù di un altro bene, ma è il Bene di tutti i beni³⁶.

Relativamente alla quarta proposizione, per la quale Dio è definito come “vero”, è possibile trovare riscontro in quanto il maestro domenicano scrive in uno dei commenti biblici al *Libro della Genesi*, successivamente inserito nella raccolta dal titolo *Commento all'Antico Testamento*. È utile tenere conto che tali commenti sono il frutto delle lezioni che Eckhart tenne in ambito universitario a Parigi. Egli interpreta la Sacra Scrittura alla luce della ragione con l'obiettivo di un accordo tra filosofia e Scrittura. Più precisamente, egli ritiene che l'essere “vero”, da parte di Dio, sia una conseguenza derivante dalle tre caratteristiche esposte. Scrive Eckhart:

Dunque, come tutte le cose hanno l'essere da Dio, in quanto essere, così hanno da lui l'essere uno, l'essere buono e – similmente – l'essere vero. Infatti è nel vero e grazie al vero che i tre termini suddetti (essere, bene, ente) possiedono ciò che sono. In effetti, non è ciò che non è veramente, né è uno ciò che non è veramente uno, né è buono ciò che non è veramente buono. Del resto, non è neppure oro ciò che non è davvero oro, e così per ogni cosa³⁷.

Il maestro domenicano rivolge ora la sua riflessione all'undicesimo versetto del Prologo dove l'evangelista afferma che il Verbo divino, pur venendo fra la sua gente, non fu accolto. Il potere di ricevere il Verbo non viene da coloro che dovrebbero accoglierlo ma dal Verbo stesso³⁸. Tale affermazione trova la sua fonte nelle

³⁵ Dt 6, 3-4.

³⁶ AGOSTINO, *La Trinità*, Libro VIII, ii, 3-iii, 4, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 467: «*Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*».

³⁷ MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento, Prologo all'opus propositionum*, 10-12, trad. it., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2012, p. 87.

³⁸ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 99, p. 177.

Confessioni di Agostino, precisamente nel libro XII, dove il vescovo d’Ippona sostiene che la recettività della materia prima proviene solo da Dio:

E in qualsiasi modo fosse, da dove poteva venire il suo essere,
se non da Te,
da cui tutte le cose derivano il loro essere,
per quanto esse dono?³⁹

È possibile avere un ulteriore riscontro in Agostino, considerato come fonte per Eckhart in tema di ricezione del Verbo divino, esaminando il seguente passo delle *Confessioni* dove l’autore afferma che, non solo la ricezione del Verbo deriva dallo stesso Verbo ma Dio stesso era in lui anche quando lo cercava all’esterno:

Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco, Tu eri dentro di me e io fuori, e ti cercavo lì, e deforme mi gettavo sopra queste belle forme che Tu hai creato. Tu eri con me, e io non ero con Te⁴⁰.

In definitiva, Eckhart giunge alla conclusione che se il *Verbum* venne fra la sua gente, ossia nelle realtà proprie, Egli ha assunto la sua pura natura priva dei vizi, *in primis* il peccato, seminati dall’antico nemico. Il Verbo ha assunto in modo particolare la passibilità e la mortalità proprie dell’uomo ma non le mancanze dovute alla carne, ovvero il peccato⁴¹. Così si esprime il maestro domenicano:

Ad hoc autem quod dicitur: in propria venit posset onvenientibus dici quod in his verbis docetur primo quod verbum caro factum assumpsit puram naturam, scilicet sine vitiis quae inimicus homo superseminavit, Matth. 13⁴².

Il passo del vangelo di Matteo al quale Eckhart si riferisce è la parabola del grano e della zizzania:

Un'altra parabola espose loro così: Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo.
Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò.

³⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, Libro XII 7, 7, p. 1099: «*Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt?*».

⁴⁰ Ivi, Libro X, 27, p. 951: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram.*».

⁴¹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 102, p. 181.

⁴² Ivi, Capitolo 1, 101, pp. 178-180.

Quando poi la messe fiori e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania⁴³.

Il *Verbum* venne nelle realtà proprie assumendo la natura umana per pura grazia. In una predica, numerata come sesta nella posteriore raccolta dal titolo *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Eckhart riflette su come la Grazia divina sia un elemento fondamentale del processo di Incarnazione del Verbo. Scrive Eckhart:

Io parlo a volte di due fonti. Anche se suona strano, dobbiamo parlare secondo il nostro modo di comprendere. Una fonte, da cui sgorga la grazia, è ove il Padre genera fuori suo figlio unigenito; in questo stesso sgorga la grazia, e là la grazia esce dalla stessa fonte⁴⁴.

Per il maestro domenicano, il Padre è comune a tutto, non essendo qualcosa di distinto o di proprio a una particolare natura. Nel sesto sermone, dal titolo *Nella prima Domenica dopo la festa della santissima Trinità sull'Epistola (1 Gv 4, 8-21)*, Eckhart si esprime su Dio in questi termini:

Per il fatto che Dio sia chiamato assolutamente amore, è dimostrata in primo luogo la piena e purissima semplicità di Dio; da essa, poi, la sua priorità in tutte le cose, anzi, il fatto che egli è il semplice essere: *Es 3*: «io sono colui che sono». Da ciò è chiaro che in lui tutte le cose sono e sono contenute: *Tb 10*: «possediamo in te, l'Uno, tutte le cose» [*Tb 10,5*]. Da ciò, inoltre, è chiaro che egli solo rende beati, sia perché in lui solo sono tutte le cose, sia perché tutte sono in uno. In terzo luogo, da ciò è chiaro che egli è qualcosa di eterno e non soggetto al tempo⁴⁵.

Eckhart commenta il nono versetto del Prologo affermando che Dio, proprio per il fatto di essere comune a ogni genere e superiore a tutti, è vera luce in grado di illuminare ogni uomo ma, commentando il decimo versetto giovanneo, Egli fece il mondo per mezzo Suo, essendo nel mondo, il quale contiene tutti i generi⁴⁶.

Il non accoglimento del Verbo divino da parte delle realtà proprie, è spiegabile considerando il netto rifiuto messo in atto dagli uomini da Lui creati, come scrive Agostino nel commento all'undicesimo versetto del Prologo. Scrive il vescovo d'Ipbona:

⁴³ Mt 13, 24-26.

⁴⁴ MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Predica 6 [Q38],14, Testo altotedesco medio a fronte, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, p. 97: «*Ich spriche etwenne von zwein brunnen. Aleine ez wunderliche lüte, wir müezen sprechen nâch unserm sinne. Ein brunne, dâ diu gnâde ûz entspringet, ist, dâ der vater ûzgebirt sînen eingebornen sun; in dem selben entspringet diu gnâde, und aldâ gât diu gnâde ûz dem selben brunnen*».

⁴⁵ *Sermoni latini*, Sermone VI, 52, p. 67.

⁴⁶ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 103, pp. 181-183.

Egli venne in casa propria. E i suoi non lo accolsero. Chi sono i suoi? Sono gli uomini che Lui ha creato; sono i Giudei, che da principio Egli ha posto al di sopra di tutte le genti. Infatti, tutte le altre genti adoravano gli idoli, e servivano i demoni, mentre quel popolo era nato dalla stirpe di Abramo. E questi erano suoi in sommo grado, perché erano a Lui congiunti mediante la carne che Egli si era degnato di assumere⁴⁷.

Sempre con riferimento all'undicesimo versetto del Prologo, Eckhart propone una riflessione avente un profilo esclusivamente morale: Dio è venuto nello spirito degli uomini che hanno scelto, per volontà, di dedicarsi a Lui in modo totale. In questo modo essi sono diventati un Suo bene, vivendo per Lui e non più per sé stessi, come lo stesso maestro domenicano afferma nel Sermone XLVII dal titolo *Nella ventiduesima Domenica dopo la festa della SS. Trinità sull'Epistola (Fil 1, 6-11)*.

In terzo luogo dobbiamo essere consacrati e dedicati a Dio, e ciò è indicato con l'aggettivo «nostro». Agostino insegna che Dio di nessuno è proprio se non di chi è suo, ovvero di Dio⁴⁸.

Eckhart ha come ulteriore fonte la *Lettera ai Romani* di San Paolo:

C'è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali; ciascuno però cerchi di approfondire le sue convinzioni personali.

Chi si preoccupa del giorno, se ne preoccupa per il Signore; chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio; anche chi non mangia, se ne astiene per il Signore e rende grazie a Dio.

Nessuno di noi, infatti, vive per sé stesso e nessuno muore per sé stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore⁴⁹.

In definitiva, chi non accoglie il Verbo divino, vive per sé stesso, cercando cose per sé stesso, e non per Dio.

⁴⁷ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 47.

⁴⁸ MEISTER ECKHART, *Sermoni latini*, Sermone XLVII, 485, p. 273.

⁴⁹ Rm 14, 5-8.

6. E IL VERBO SI FECE CARNE E VENNE AD ABITARE IN MEZZO A NOI ESAME COMPARATO SUI VERSETTI [12] [13] [14] DEL PROLOGO AL VANGELO DI GIOVANNI

6.1. *Giovanni Scoto Eriugena: il ritorno a Dio dell'uomo e il farsi Dio dell'uomo*

In quest'ultimo capitolo si prenderanno in esame i commenti ai versetti del Prologo dal dodicesimo al quattordicesimo, sotto riportati, dove si raggiunge il punto più alto della speculazione filosofica di Giovanni Scoto Eriugena. Nell'*Homilia*, la quale si interrompe proprio sul finire del commento al quattordicesimo versetto dell'evangelista Giovanni, Scoto affronta i seguenti temi: la figliolanza con Dio per quanti hanno accolto il Verbo e credono nel suo nome, la generazione in Dio di quanti non lo hanno rifiutato e l'Incarnazione del Verbo come piena manifestazione di Dio al genere umano. Come per i capitoli precedenti, si procederà con l'analisi comparata di quanto hanno affermato: prima Agostino e successivamente Eckhart, relativamente a tali tematiche, ponendo sempre al centro la riflessione di Scoto.

Scriva l'evangelista:

[12] A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
[13] i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati.
[14] E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità⁵⁰.

Nel commento al versetto dodicesimo, l'*incipit* della riflessione dell'Eriugena riprende le ultime parole del versetto undicesimo dove l'evangelista affronta il tema del non accoglimento del Verbo da parte dei "suoi" ossia degli uomini ai quali è proposta la redenzione. Essi fanno parte della creazione e sono racchiusi in quanto afferma l'evangelista:

⁵⁰ Gv 1, 12-14.

tutto è stato fatto per mezzo di Lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini⁵¹;

A questo punto, Scoto introduce una netta divisione all'interno dell'universo razionale che ha come cuore la volontà dell'uomo e non la sua natura⁵². È interessante esaminare come il pensatore irlandese consideri la volontà dell'uomo dopo il peccato originale. Nel *De praedestinatione liber*, egli afferma che pur perdendo la vita felice dopo aver commesso il peccato originale, l'uomo non perdette la sua volontà. Scrive Scoto:

Sebbene infatti peccando perdette la vita felice, tuttavia non perdette la propria sostanza, la quale è essere, volere e conoscere. Egli infatti è, vuole e conosce, vuole essere e conoscere, e sa di essere e di volere. Che cosa dunque aveva prima del peccato il primo uomo che perdette in seguito a questo? Non aveva più la vita felice che gli sarebbe stata assicurata se avesse conservato il comandamento. Se dicessimo che egli perdette la libera volontà, sarebbe come dire che perdette la propria natura, ma per contro la ragione insegna che nessuna ragione può perire, dunque ci è impossibile dire che egli perdette la libera volontà, la quale è senza dubbio secondo la sostanza. Dio non creò nell'uomo la volontà coatta, bensì la creò libera, e questa libertà rimase anche dopo il peccato⁵³.

In base alla volontà, l'uomo può accogliere o meno il *Verbum*. Se lo accoglie come vero uomo e vero Dio, credendo nel Suo nome, può diventare figlio di Dio distinguendosi nettamente da chi invece lo rifiuta. Per Scoto, nessuno può privare l'uomo della possibilità di credere nel Verbo divino. Tale affermazione trova fondamento nel libero arbitrio e nella cooperazione della Grazia divina. Nel suo commento a questo passo dell'*Homilia*, Marta Cristiani afferma che per l'uomo si pone una scelta radicale di fronte alla libera accettazione, o meno, della Grazia divina intesa

⁵¹ Gv 1, 3-4.

⁵² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1987, p. 59.

⁵³ GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, Capitolo IV 6, dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia. Edizione critica, traduzione, e commento per la cura di E. S. N. Mainoldi, Edizioni Galluzzo, Firenze 2003, pp. 46-47: «Quamuis enim beatam uitam peccando perdidit, substantiam suam non amisit que est esse, uelle, scire. Est enim et uult et scit, uult se esse et scire, scit se esse et uelle. Quid ergo primus homo habuit ante peccatum, quod perdidit post peccatum? Non enim adhuc habebat uitam beatam quae ei tribuenda fuerat, si praeceptum seruaret. Si dixerimus liberam uoluntatem, perdidit igitur suam naturam. Si autem ratio edocet nullam naturam posse perire, prohibemur dicere liberam uoluntatem perdidisse, quae sine dubio substantialis est. Non enim in homine creauit deus uoluntatem captiuam, sed liberam, quae libertas post peccatum remansit».

come dono il quale si costituisce giuridicamente come incontro tra la volontà del donante e del ricevente⁵⁴. Scoto elenca alcune tipologie di rifiuto della divina Grazia citando i Giudei, i quali non accolsero il Verbo per malevolenza, i pagani a causa della loro ignoranza, gli Ariani i quali non credono nella consustanzialità del Figlio con il Padre. Per essi, Cristo ha un'essenza diversa da quella di Dio Padre⁵⁵.

In quest'ambito affiora nuovamente la disputa sulla predestinazione con Gotescalco, il quale sosteneva il concetto di duplice predestinazione secondo la quale chi accolse il Verbo è irrimediabilmente diviso, per volontà divina dall'eternità, da coloro i quali non lo accolsero⁵⁶. Muovendo nuovamente dal *De praedestinatione*, Eriugena ci offre il ragionamento secondo il quale la vera ragione ha dimostrato che la divina volontà è l'unica causa di tutte le cose che Dio ha fatto mediante la Sua Verità. Tale volontà è anche libera da ostacoli e priva di qualsiasi necessità che ne provochi il movimento o che la blocchi⁵⁷. In definitiva, la volontà di Dio è necessità di sé stessa, di conseguenza essa è volontà in modo pieno.

*Primo igitur uera ratio suasit diuinam uoluntatem summam, principalem, solanque esse causam omnium quae per ueritatem suam fecit, ipsamque uoluntatem omnimodo cuncta necessitate carere quae uel ea impelleret uel ei impediret, sed ipsa sua necessitas: tota igitur est uoluntas*⁵⁸.

Nel medesimo modo in cui la volontà viene predicata di Dio, secondo la sostanza, così la predestinazione verrà predicata, sempre di Dio, secondo la sostanza. Per Eriugena, ciò può essere provato, mediante l'argomento della sapienza e della scienza, della verità e di tutte le altre cose che nessun fedele dubiterà essere predicate di Dio secondo la sostanza. Ipotizzando di escludere qualsiasi necessità dalla volontà divina, anche la necessità verrà esclusa dalla divina predestinazione⁵⁹. In Dio, volere e predestinare non sono diversi.

*Non enim deo aliud est uelle,
aliud praedestinare,
quoniam omne quod fecit praedestinando uoluit*

⁵⁴ Ivi, p. 136.

⁵⁵ Ivi, p. 59.

⁵⁶ Ivi, p. 136.

⁵⁷ GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, Capitolo III 1-2, pp. 25-27.

⁵⁸ Ivi, p. 24.

⁵⁹ Ivi, p. 25.

*et uolendo praedestinavit*⁶⁰.

Eriugena giunge in questo modo alla conclusione che se tutte le cose che vengono predicate di Dio sono uno e se la predestinazione viene predicata di Dio in modo assolutamente vero, allora questa è una. Tale conclusione confuta la tesi di Gotescalco il quale sostiene che possano esistere due predestinazioni⁶¹. È importante esaminare la fonte che, secondo Marta Cristiani, l'Eriugena utilizza per la sua speculazione in quest'ambito⁶². Si tratta di Agostino nel *De genesi ad litteram*. Egli afferma che la creazione è buona pur includendo la presenza dei malvagi i quali, sotto la sapienza di Dio, non possono rovinare l'ordine e la bellezza che la caratterizzano:

a qualunque loro volontà, anche a quelle malvage,
vengono conferiti infatti determinati e adeguati limiti delle facoltà e pesi delle colpe,
in maniera che, essendo esse ordinate in modo conveniente e giusto,
anche il tutto sia bello⁶³.

In un passo successivo, Agostino afferma chiaramente che è la volontà dell'uomo, e più in generale quella della creazione, a dover essere punita. Ciò conferma che la volontà è decisiva nell'ambito del tema dell'accoglimento del Verbo divino da parte del genere umano.

Ciononostante, dal momento che a chiunque balza agli occhi sia che è davvero e manifestamente contrario alla giustizia stessa che, senz'alcuna colpa pregressa, Dio condanni in una qualche creatura proprio ciò che Egli stesso ha creato in essa, sia che è certa ed evidente la dannazione del diavolo e degli angeli, narrata nel suo Vangelo, laddove il Signore preannunciò che a quelli alla sua sinistra avrebbe detto: *Andate nel fuoco che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli*, non bisogna credere in alcun modo che, quanto all'essere in questione, sia la natura creata da Dio a dover esser punita con la pena del fuoco eterno, quanto piuttosto la volontà che gli è propria⁶⁴.

⁶⁰ Ivi, p. 24.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 135.

⁶³ AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, La Genesi alla lettera, Libro XI xxi, 28, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Giunti Editore s.p.a./Bompiani, Firenze 2018, pp. 1201-1203: «cum suis quibusque voluntatibus, etiam malis, tribuantur certi et congrui limites potestatum et pondera meritorum, ut etiam cum ipsis convenienter iusteque ordinatis universitas pulchra sit».

⁶⁴ Ivi, p. 1202: «tamen, quia cuilibet occurrit et verum est atque manifestum iustitiae ipsi esse contrarium, ut nullo praecedente merito hoc ipsum in quoque deus damnet, quod in eo ipse creaverit, certaue et evidens damnatio diaboli et angelorum eius ex evangelio recitatur, ubi se dicturum dominus praenuntiavit eis qui a sinistris sunt: *ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius*, nullo modo in eo naturam, quam deus creavit, sed malam propriam voluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est».

Tornando al tema dell'accoglimento del Verbo da parte dell'uomo e chiarita la posizione di Giovanni Scoto sulla predestinazione, sempre nel *De praedestinatione*, Eriugena afferma che Dio non punisce le sue creature e non toglie ad esse i loro doni di natura. Non vi è alcuna natura razionale che non desideri scampare alla miseria, giungendo alla felicità, oppure che, conosciuta la felicità, la rifiuti cadendo nella miseria:

*Nulla siquidem rationalis natura est
que non uelit fugere miseriam
et peruenire ad beatitudinem,
aut gustata beatitudine uelit recedere miseraque esse*⁶⁵.

Commentando il tredicesimo versetto del Prologo, Scoto affronta il tema della filialità adottiva con l'Unigenito Figlio di Dio. Essa è raggiungibile, in virtù della fede nel Nome del Verbo, non per mezzo di procreazioni corporee ma da Dio stesso per mezzo dello Spirito Santo. Solo in questo modo, per coeredità con Cristo, si diventa figli adottivi di Dio⁶⁶. La fonte di Scoto è la Lettera ai Romani di San Paolo:

Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio.
E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!".
Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio.
E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria⁶⁷.

Sempre nell'ambito del commento al versetto tredicesimo del Prologo, l'Eriugena sviluppa il tema della differenziazione dei sessi secondo il quale vi è la moltiplicazione, secondo la carne, degli esseri che nascono secondo la carne. Nell'*Homilia*, in tale passo viene evidenziato il fatto che l'evangelista ha indicato con il termine "uomo" il sesso maschile mentre con il termine "carne" viene indicato il sesso femminile. Tale divisione dei sessi è, per l'Eriugena, la conseguenza diretta del peccato. Nell'ambito del complesso tema della divisione dei sessi, è importante considerare l'influenza su Giovanni Scoto degli scritti di Gregorio di Nissa, uno di Padri Cappadoci, di cui si è trattato nel primo capitolo di questo studio. In questo caso specifico è

⁶⁵ GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, Capitolo XV 10, pp. 158-159.

⁶⁶ *Il Prologo di Giovanni*, p. 61.

⁶⁷ Rm 8, 14-17.

possibile riscontrare la recezione del problema della divisione dei sessi, come conseguenza del peccato originale, nel *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa. Egli inizia la sua riflessione su questo problema chiedendosi:

come dalla Scrittura la Divinità è chiamata beata e come ad essa si possa dire simile l'umanità che è misera. Ricerchiamo, dunque, con acribia su queste parole e troveremo che altro è ciò che è secondo l'immagine e altro ciò che ci si mostra nel presente affanno: «Dio disse: facciamo l'uomo, ad immagine di Dio lo fece». Ha qui la sua perfezione colui che è stato creato secondo l'immagine. Poi la Scrittura riprende il discorso intorno alla creazione: «maschio e femmina li creò». Da tutti, infatti, ritengo sia conosciuto che ciò è fuori del prototipo. «In Cristo Gesù», come dice l'Apostolo, «non c'è maschio, né femmina». Ma la Scrittura dice essere l'uomo diviso in queste due situazioni. Dunque duplice è la creazione della nostra natura, quella che è ad immagine di Dio e quella che è divisa in queste diversità. Questo suggerisce il discorso con l'ordine stesso degli argomenti. Dicendo per prima cosa: «Fece Dio l'uomo, secondo l'immagine di Dio lo fece» e aggiungendo poi le parole: «maschio e femmina li creò» è chiaro che ciò è estraneo alle cose che si conoscono intorno a Dio⁶⁸.

Il Nisseno giunge alla conclusione che la distinzione del genere umano in maschio e femmina fu aggiunta quando l'uomo era già stato creato, mentre era del tutto assente nell'uomo allo stato primordiale. Scrive ancora Gregorio motivando tale conclusione:

Colui che porta tutte le cose all'essere, nella propria volontà forma tutto l'uomo secondo l'immagine divina; Egli non ha atteso di veder compiuto nella sua pienezza il numero delle anime a poco a poco con successivi apporti delle generazioni, ma chiaramente avendo pensato nella sua pienezza tutta la natura umana attraverso l'attività di prescienza e avendola onorata di una condizione elevata ed angelica, poiché prevede con la potenza di visione che la libertà di scelta non sarebbe avanzata per la retta via verso il bene, ma sarebbe decaduta dalla vita angelica, perché non fosse diminuito il numero totale delle anime degli uomini, avendo essi perduto il modo con il quale gli angeli aumentano il numero, Dio ha disposto per la natura una ragione di accrescimento conveniente per coloro che sono scivolati nel peccato, al posto della nobiltà angelica inserendo nell'umanità un modo di generazione proprio delle bestie e degli esseri irrazionali⁶⁹.

Nel commento all'*Homilia*, Marta Cristiani evidenzia il contrasto fra la negazione della separazione dei sessi nell'uomo allo stato primordiale e l'affermazione della natura cosmica dell'uomo composta di corporeità e animalità⁷⁰. Precisamente, vi è

⁶⁸ GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Collana di testi patristici diretta da A. Quacquarelli, traduzione, introduzione e note a cura di B. Salmona, Città nuova editrice, Roma 1982, pp. 75-76.

⁶⁹ Ivi, pp. 82-83.

⁷⁰ M. CRISTIANI, Commento a *Il Prologo di Giovanni*, pp. 138-139.

una contrapposizione fra quanto afferma Gregorio di Nissa, prima evidenziato, e quanto sostiene Agostino relativamente all'uomo il quale possiede un corpo animale anche prima del peccato originale. Scrive il vescovo d'Ipbona nel *De civitate Dei*:

Non è fuori luogo domandarsi se il primo uomo o i primi uomini provassero nel loro corpo animale, prima del peccato, quei sentimenti che non proveremo più nel corpo spirituale, una volta che tutti i peccati, purificati, saranno scomparsi⁷¹.

Di fronte a queste differenti posizioni, è importante esaminare lo sviluppo della speculazione dell'Eriugena il quale, avendo come fonte Origene, giunge a sostenere l'identificazione tra il corpo primordiale dell'uomo e il suo corpo glorioso nella riunificazione finale delle nature. Nel quarto libro del *Periphyseon*, egli scrive che:

Avrei pensato che quel corpo, che fu fatto per primo nell'istituzione dell'uomo, fosse spirituale e immortale, e simile o identico a quello che avremo dopo la resurrezione. Non ammetterei facilmente, infatti, che un corpo fosse corruttibile e materiale, prima che si verificasse la causa della corruzione e della materialità (cioè il peccato), soprattutto perché la ragione ci insegna con chiarezza che, se lo stesso corpo fatto nella prima istituzione dell'uomo prima del delitto ora è cambiato ed è divenuto corruttibile dopo il delitto, allora si è trasformato da spirituale e incorruttibile in terreno e corruttibile, e non è stato progettato come un'aggiunta⁷².

Successivamente a questo passo, l'Eriugena riporta e fa propria la riflessione del Niseno secondo il quale nulla di ciò che è fatto ad immagine di Dio, il quale ha creato tutto nello stesso istante, è corruttibile. Come si può riscontrare nel passo tratto dal quarto libro del *Periphyseon* riportato più in alto, Scoto recepisce da Gregorio di Nissa il concetto di ricostituzione dell'unità primordiale lacerata dal peccato. Si tratta dell'*apokatástasis* ossia del ricongiungimento di tutte le cose in Dio in forza della loro iniziale uguaglianza. È possibile definire tale processo anche con il termine *reditus* il quale, come indica Tullio Gregory nel suo *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, può essere inteso platonicamente come il superamento della molteplicità spazio-temporale e ritorno all'unità⁷³:

⁷¹ AGOSTINO, *La Città di Dio*, XIV, 10, a cura di L. Alici, Edizioni Bompiani, Milano 2001, p. 664.

⁷² GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro IV, Fondazione Lorenzo Valla, Turnhout, Belgium 2016, 763d-764a p. 157.

⁷³ T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Felice Le Monnier, Firenze 1963, p. 78.

Il *reditus*, si congiunge nella prospettiva storica aperta dalla rivelazione, all'attesa escatologica e questa, con la sua tensione, orienta tutta la storia dell'uomo e del mondo dal momento in cui il peccato di Adamo ha segnato il passaggio dall'esterno al temporale, dall'immutabile al caduco; e come il peccato ha impegnato, nel primo uomo, tutta la natura umana e il macrocosmo che in essa si rispecchia e si riassume, così l'attesa escatologica non si prospetta come ritorno degli individui all'uno, «fuga del solo verso il solo», ma come ritorno della natura umana (universale reale) nel divino pleroma⁷⁴.

La dottrina del ritorno universale del molteplice nell'Uno, ossia dell'uomo a Dio è, sempre secondo Gregory, strettamente connessa con l'Incarnazione del Verbo intesa come atto di mediazione tra divino e umano, tra eternità e tempo, tra mondo intelligibile e mondo sensibile⁷⁵. Incarnandosi con la natura del singolo uomo inserito nella storia, il *Verbum* ha assunto la natura umana, escluso il peccato, la quale comprende tutti gli uomini ed è corrotta dal peccato originale di Adamo. Tuttavia essa partecipa, in una dimensione cosmica, della redenzione di Cristo⁷⁶. L'umanità viene salvata nella sua natura e con essa il mondo nel quale l'uomo è inserito. Eriugena prospetta, in definitiva, una salvezza che va oltre i destini dei singoli uomini e si propone in un ambito che è universale. La mediazione divina del *Verbum* è, in ultima analisi, il fondamento dell'escatologia di Giovanni Scoto per il fatto che prevede il ritorno a Dio dell'uomo ma anche in quanto afferma come mèta il farsi Dio dell'uomo: si tratta della *deificatio*, processo che trascende i destini dei singoli uomini dopo la morte.

Ritornando al problema della divisione dei sessi e alla recezione da parte di Scoto della dottrina di Origene, relativamente all'uguaglianza tra il corpo dell'uomo allo stato primordiale e quello glorioso, è importante richiamare il pensiero di Origene in questo preciso ambito. La speculazione di Origene ha inizio ne *I Principi* dove, al libro terzo, afferma che Dio ha creato due nature generali; quella visibile, corporea, e quella invisibile, ossia incorporea. Entrambe possono subire mutamenti. La natura invisibile è dotata di ragione e può mutare per disposizione d'animo dato che è dotata di libero arbitrio. Essa si trova a volte nel bene e a volte nel male. La natura corporea è modificabile nella sostanza⁷⁷. Origene sviluppa il suo pensiero affermando che Dio è

⁷⁴ Ivi, pp. 78-79.

⁷⁵ Ivi, p. 80.

⁷⁶ Ivi, p. 81.

⁷⁷ ORIGENE, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*. Scelta, introduzione traduzione e note a cura di M. Simonetti, Sansoni, Firenze 1975, De Principiis, Libro III 7, pp. 247-249: «Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam visibilem id est corpoream, et naturam invisibilem, quae est incorporea. Istae vero duae naturae diversas sui recipiunt permutationes.

tutto anche nelle singole creature e l'intelligenza razionale, libera dal peccato, potrà pensare solo Dio, misura e ragione di ogni sua azione. Scrive ancora Origene:

Pertanto se alla fine del mondo, che sarà simile all'inizio, sarà reintegrata quella condizione che la natura razionale aveva avuto quando non aveva sentito ancora il bisogno di mangiare dall'albero della scienza del bene e del male, allontanato ogni senso di malvagità, solo colui che è l'unico Dio buono diventerà tutto per la creatura tornata ad essere schietta e pura⁷⁸.

Possiamo avere un riscontro ulteriore della speculazione di Origene nel seguente passo nel quale vengono rese note le caratteristiche del corpo spirituale nell'atto della ricostituzione di tutte le cose in Dio:

Per quanto ci è dato di comprendere, la qualità del corpo spirituale deve essere tale da costruire conveniente dimora non solo per le anime beate e perfette, ma anche per tutta la creazione che sarà liberata dalla servitù della corruzione (*Rom.* 8,21). Di questo corpo l'apostolo ha detto anche: *Abbiamo una dimora non manifatta, eterna nei cieli* (*II Cor.* 5,1), cioè nella dimora dei beati. Da ciò possiamo immaginare quanto puro sottile glorioso sarà quel corpo, se lo confrontiamo con i corpi che ora, benché celesti e luminosissimi, pur manufatti e visibili, mentre di quello è detto dimora non manifatta ma eterna nei cieli⁷⁹.

La corporeità dell'uomo viene considerata da Origene come la diretta conseguenza del peccato nelle creature razionali. Essa, con il suo carattere di fisicità carnale e la divisione dei sessi, è intesa soltanto come uno stato transitorio destinato a cessare quando avverrà la reintegrazione delle creature razionali nella perfezione iniziale⁸⁰. Soltanto le persone divine della Trinità sono integralmente incorporee. Precisamente, Origene considera la materia come un concetto limite che è espressione

Illa quidem invisibilis, quae et rationabilis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur».

⁷⁸ Ivi, Libro III, 6, 3, p. 509: «Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia; et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis (*I Cor.* 15, 55 sg.), nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit».

⁷⁹ Ivi, Libro III, 6, 4-6, p. 519: «Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, verum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a servitute corruptionis (*Rom.* 8, 21). De quo corpore etiam illud apostolus dixit quia «domum habemus non manu factam, aeternam in caelis» (*II Cor.* 5, 1), id est in mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus, quanta puritatis, quanta subtilitatis, quantaque gloriae sit qualitas corporis illius, si conparationem faciamus eius ad ea, quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, manu facta tamen sunt et visibilia».

⁸⁰ Ivi, p. 440.

dell'imperfezione di ogni essere creato. Dio è perfetto in quanto possiede l'essere in modo sostanziale, di conseguenza è assolutamente incorporeo⁸¹. In definitiva, la corporeità partecipa dell'ambiguità insita nella materia. In prima istanza è un punto d'arrivo razionale della diffusione progressiva dell'unica sorgente di vita ma è anche principio di corruzione e di morte oltre ad essere l'esito del peccato inteso come causa dalla quale ogni corruzione deriva⁸².

Tornando alla riflessione di Giovanni Scoto relativamente al tema della filialità dell'uomo con Dio, la fonte a lui più vicina cronologicamente è riscontrabile in Agostino nel *Commento al Vangelo di Giovanni* dove anche il vescovo d'Ippona affronta il medesimo tema. Si osserva, anche in questo caso, la recezione della speculazione di Agostino da parte di Scoto quando il vescovo sostiene che ogni uomo nasce come essere umano fisico dal sangue della madre e del padre. Sempre l'uomo, può nascere anche come figlio di Dio non dal sangue, non dal volere di carne ma dalla sua volontà di accogliere il *Verbum* e di credere in Lui oltre che per mezzo della Grazia divina:

Dunque, essi non sono nati dal volere di carne, né dalla volontà dell'uomo, ma sono nati da Dio. Tuttavia, affinché gli uomini potessero nascere da Dio, prima Dio è nato dagli uomini. Infatti, Cristo è Dio, e Cristo è nato dagli uomini. Cristo non ha cercato sulla terra soltanto una madre, perché aveva già il Padre in cielo: è nato da una donna Colui per il quale noi dovevamo essere ricreati. Per questo, o uomo, non ti devi meravigliare di essere diventato figlio per grazia, perché tu nasci da Dio mediante il suo Verbo⁸³.

L'ultima fonte utilizzata dall'Eriugena in quest'ambito sembra essere il seguente passo della *Lettera ai Galati* di San Paolo dove cade ogni divisione e distinzione tra gli uomini che accolgono per volontà propria il Verbo divino. Cristo supera la divisione dei sessi:

Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù,
poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo.
Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna,
poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.

⁸¹ Ivi, p. 234.

⁸² M. CRISTIANI, *Commento a Il Prologo di Giovanni*, p.139.

⁸³ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, pp. 49-51.

E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa⁸⁴.

La conclusione alla quale giunge Scoto è che il Verbo divino è disceso e si è rivelato nella carne, ossia nell'uomo, affinché credendo in Lui e attraverso la Sua mediazione, egli possa diventare figlio adottivo. Si diventa figli adottivi grazie al Figlio unigenito per natura. Il Verbo divino dimora nell'uomo, possedendo la sua natura, al fine di renderlo partecipe della Sua propria natura⁸⁵.

Relativamente al quattordicesimo versetto del Prologo, dove l'evangelista afferma che il Verbo divino è pieno di grazia e di verità, Scoto pone in evidenza la natura umana e divina del *Verbum*. La pienezza della Grazia divina è riservata all'umanità del Figlio, il quale è primogenito su ogni natura creata, mentre la Verità è riservata alla sua divinità. Per Giovanni Scoto, la pienezza di Grazia divina riservata al Verbo può essere intesa come conseguenza dell'azione della terza persona della Trinità: lo Spirito Santo, il quale dispensa e opera i doni della Grazia dei quali Cristo è ricolmo:

Gesù Cristo fu concepito e nacque e si manifestò al mondo per noi da noi nella natura della nostra carne, è detto lampada posta sul candelabro della chiesa, dal momento che per natura è la stessa sapienza sostanziale di Dio Padre il suo Verbo. E su di esso, inteso secondo l'umanità – è invero il capo dell'intero corpo della chiesa -, si posano dapprima i doni dello spirito santo, indicati di solito nel numero di sette. I doni divini, appunto, che sono distribuiti alla chiesa a opera dello Spirito Santo, poiché vengono distribuiti dall'unico spirito incominciando dal capo di essa (voglio dire Gesù Cristo), sono di solito indicati con il nome di Spirito. Non che in base alla sua natura esso possa esser chiamato dono, ma piuttosto distributore di doni⁸⁶.

Il profeta Isaia afferma che sul Verbo riposerà lo Spirito del Signore:

Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,
un virgulto germoglierà dalle sue radici.
Su di Lui si poserà lo spirito del Signore,
spirito di sapienza e di intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore del Signore.⁸⁷

⁸⁴Gal 8, 26-29.

⁸⁵GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 63.

⁸⁶ *Sulle nature dell'universo*, Libro II, 564C, trad. it. di M. Pereira, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2014, p. 77.

⁸⁷Is 1, 1-2.

Mentre lo stesso evangelista Giovanni afferma, nei versetti finali del Prologo, che Grazia e Verità sono fatte per mezzo di Cristo-Verbo:

Dalla sua pienezza
noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia.
Perché la legge fu data per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo⁸⁸.

Cristo è il supremo modello della Grazia, per mezzo della quale l'uomo viene deificato, ossia viene reso Dio senza alcun precedente merito, solo con la fede in Lui e con le azioni compiute osservando i suoi precetti. In questo passaggio Eriugena recepisce Agostino nel terzo discorso del *Commento al vangelo di Giovanni* dove afferma che:

abbiamo ricevuto dalla Sua pienezza in primo luogo una Grazia; e poi abbiamo ricevuto di nuovo una Grazia: Grazia su Grazia.
Per prima abbiamo ricevuto la fede.
Se camminiamo nella fede, camminiamo nella Grazia⁸⁹.

Agostino considera come prima Grazia concessa gratuitamente al peccatore, e non in virtù di precedenti meriti, la remissione dei suoi peccati.

Per Giovanni Scoto, il riferimento è al quinto libro del *Periphyseon*, l'uomo viene divinizzato per mezzo della risurrezione dai morti del Verbo incarnato. La creatura sarà unificata al Creatore ed essa sarà una cosa sola con Lui:

questa sarà la fine di tutte le realtà visibili ed invisibili, poiché tutte le entità visibili passeranno in quelle intelligibili e quelle intelligibili in Dio stesso, per mezzo di una riunificazione mirabile ed ineffabile, ma, come abbiamo detto spesso, senza confusione o cessazione delle essenze e delle sostanze. E il nostro Signore e salvatore Gesù Cristo compì tutto questo in sé stesso risorgendo dai morti e mostrò anticipatamente un esempio di tutto ciò che accadrà. Infatti nella risurrezione non ebbe alcuna distinzione sessuale⁹⁰.

⁸⁸ Gv 1, 17.

⁸⁹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, Discorso III 8, 9, pp. 70-71.

⁹⁰ GIOVANNI SCOTO, *Divisione della natura*, Libro V, 893C, 894A, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013, pp. 1435-1437.

Nel quarto libro del *Periphyseon*, egli approfondisce ulteriormente il tema della Grazia divina, di cui è ricolmo il *Verbum*, e di come gli uomini possano diventare figli di Dio. Scrive Scoto:

E dunque, Egli è anche il massimo esempio della Grazia, non perché gli sia stato perdonato qualcosa che derivasse dal peccato della natura umana, ma perché egli solo fra tutti, senza aver acquisito meriti in precedenza, fu unito al Verbo di Dio in unità di sostanza, e in lui tutti gli eletti, ricevendo parte della pienezza della sua grazia, divengono figli di Dio e partecipi della sostanza divina⁹¹.

6.2. Agostino: l'uomo diventa figlio di Dio essendo generato da Dio stesso

Commentando i versetti dodicesimo e tredicesimo del Prologo, il vescovo d'Ipbona propone il concetto, recepito da Giovanni Scoto come evidenziato nel precedente paragrafo, secondo il quale l'uomo nasce nella fisicità dal sangue del padre e della madre ma nasce figlio di Dio solo secondo una sua scelta precisa e volontaria di credere nel *Verbum*⁹². Agostino si sofferma sul termine "carne", usato dall'evangelista in sostituzione del termine "femmina" come conseguenza del fatto che essa fu formata da una costola di Adamo. Egli richiama il libro della Genesi dove si riscontra che:

Allora l'uomo disse:
"Questa volta essa
è carne dalla mia carne
e osso dalle mie ossa.
La si chiamerà donna,
perché dall'uomo è stata tolta"⁹³.

Agostino precisa ulteriormente, richiamandosi alla *Lettera agli Efesini* di Paolo, che l'uomo non può odiare la propria carne dato che è con essa che la donna è stata creata:

Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo,
perché chi ama la propria moglie ama sé stesso.
Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura,
come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo⁹⁴.

⁹¹ GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo, Periphyseon*, Libro IV, Fondazione Lorenzo Valla, Turnhout 2016, 777c, pp. 95-97.

⁹² AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Edizioni Piemme, Milano 2010, p. 49.

⁹³ Gen 2, 23.

Nascere da Dio è conseguenza di una scelta di volontà nella fede nel Verbo divino. Con la mediazione del *Verbum*, si nasce da Dio per grazia e si riceve il dono della vita eterna⁹⁵. Essa consiste, come ricompensa della vera fede, nel conoscere Dio al punto da poter vedere ciò in cui crediamo, secondo quanto afferma Giovanni evangelista⁹⁶:

Così parlò Gesù. Quindi, alzati gli occhi al cielo, disse: "Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te.
Poiché tu gli hai dato potere sopra ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato.
Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo⁹⁷.

Dio dona tale possibilità al genere umano, essendo Egli nato tra gli uomini e da uomini. Si nasce da Dio, grazie alla mediazione del Verbo, e si diventa Suoi figli per grazia. Per questo il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi⁹⁸. L'Incarnazione del Verbo ha lo scopo di risanare l'uomo estinguendo con la carne i vizi della carne e con la morte la stessa morte⁹⁹. Incarnandosi, il Verbo divino:

con la sua stessa nascita ha prodotto il collirio per ripulire gli occhi del nostro cuore affinché potessimo vedere la sua maestà attraverso la nostra umanità.
È per questo che il *Verbo si è fatto carne e venne ad abitare in mezzo a noi* e ha risanato i nostri occhi¹⁰⁰.

Agostino rivolge il suo commento alla parte centrale del quattordicesimo versetto, concentrandosi sul tema della visione della gloria del Verbo divino. Egli afferma che:

Nessuno sarebbe stato in grado di vedere la sua gloria,
se prima non fosse stato guarito dall'umiltà della carne.
Ma per quale motivo non potevamo vederla?
Faccia attenzione il Vostro amore, e ascoltate bene quello che dico¹⁰¹.

⁹⁴ Ef 5, 28-30.

⁹⁵ AGOSTINO, Discorso II, 15, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 51.

⁹⁶ AGOSTINO, Discorso III, 20, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 85.

⁹⁷ Giov 17, 1-3.

⁹⁸ Giov 1, 14.

⁹⁹ AGOSTINO, Discorso II, 16, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 52.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Viene presentato l'esempio dell'uomo al quale è entrata della terra in un occhio, sotto forma di polvere, la quale gli impediva di vedere la luce. Per curarlo, afferma il vescovo d'Ippona, è necessario un medicamento fatto ancora di terra. Il Verbo divino è, di conseguenza, il Medico che porta il medicamento all'occhio del cuore a motivo dell'anima divenuta carnale dopo aver ceduto alle passioni della carne. Dio, facendosi uomo, assume una forma carnale per estinguere nell'uomo i vizi della carne. Il Verbo si incarna, condividendo il destino umano fino alla morte, per estinguere, per mezzo di essa, la morte stessa. La gloria che l'uomo ha il dono di vedere e di godere è di diventare figlio di Dio, essendo generato da Dio stesso e non dalla carne, senza mai staccarsi dal legno della croce per attraversare il mare della vita¹⁰².

È di particolare importanza esaminare lo sviluppo della speculazione di Agostino quando giunge a commentare i versetti tredicesimo e quattordicesimo del Prologo giovanneo, oggetto di questo paragrafo. Egli compie un percorso personale sfociato nel prendere progressivamente le distanze da una visione di Dio di tipo corporeo. Nelle *Confessioni* possiamo osservare tale sviluppo in ambito speculativo, quando afferma di aver scoperto l'esistenza dell'incorporeo e del soprasensibile, attraverso la lettura dei libri dei Platonici. Essi, secondo Agostino, ebbero il merito di aver compreso la presenza di un «Al di là» ma di non aver individuato la via per giungervi. Tale scoperta gli consentì di pensare il Verbo come «Verità incarnata»¹⁰³.
Scriva Agostino:

In primo luogo, volendo mostrarmi come Tu *resisti ai superbi e concedi la tua grazia agli umili*, e con quanta misericordia hai indicato agli uomini la via dell'umiltà, in quanto il Verbo si è fatto carne e ha abitato fra gli uomini, mi hai procurato, tramite un uomo gonfio di smisurata superbia, alcuni libri di filosofi Platonici, tradotti dal greco in latino. In questi libri, se non con queste parole, però con lo stesso senso e con molte e diverse ragioni convincenti, si diceva che *in Principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in Principio presso Dio. Per mezzo di Lui sono state fatte tutte le cose, e senza di Lui non è stato fatto nulla. Ciò che è stato fatto in Lui è Vita, e la Vita era la Luce degli uomini. E la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno accolta*. E che l'anima dell'uomo, anche se rende testimonianza alla luce, non è però essa stessa luce, ma il Verbo, Dio stesso è la vera Luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, e che il Verbo era in questo mondo, per mezzo suo fu fatto il mondo, e il mondo non lo riconobbe. Però, che Egli venne nella propria casa e i suoi non lo

¹⁰² Ivi, p. 53

¹⁰³ AGOSTINO, *Confessioni*, Libro VII 9, 13 – 14, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, pp. 709-711.

ricevettero; e che a tutti quelli che lo ricevettero diede il potere di diventare figli di Dio, credendo nel suo nome, questo in quei libri non lo lessi¹⁰⁴.

Con riferimento al commento del versetto quattordicesimo del Prologo, Agostino prosegue e conclude:

Similmente lessi che il Verbo di Dio è nato non da carne, né da sangue, né da volontà di carne ma da Dio. Però, che il Verbo si è fatto carne e ha abitato in mezzo a noi, in quei libri non lo lessi¹⁰⁵.

6.3. Meister Eckhart: diventare figli di Dio per adozione significa essere figli di ciò che ci genera e ci forma secondo Lui e uguali a Lui

Meister Eckhart, commentando il dodicesimo versetto del Prologo, dove l'evangelista tratta il tema del dono divino di diventare figli di Dio a chi accoglie il Verbo, pone all'attenzione del lettore alcuni aspetti necessari alla comprensione di questo testo. Uno di questi riguarda la conseguenza per l'uomo dell'Incarnazione del Verbo divino, ossia la possibilità per l'uomo di diventare, per grazia di adozione, ciò che Dio è per natura. Eckhart richiama quanto afferma San Paolo nella *seconda lettera ai Corinti*¹⁰⁶.

Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà.

¹⁰⁴ Ivi, p. 708: «Et primo volens ostendere mihi, quam resitas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum Deus, opse est lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi».

¹⁰⁵ Ivi, p. 711: «Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi».

¹⁰⁶ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 106, trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017, p. 185.

E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore¹⁰⁷.

Il commento che il maestro domenicano propone relativamente all'ultima parte del versetto dodicesimo del Prologo, dove si afferma che si diventa figli di Dio credendo nel nome del Verbo divino, è centrato sul tema della conoscenza di Dio. Dato che l'uomo riceve solo da Dio il suo pieno essere, di conseguenza il suo essere è essere per Dio e non più essere per sé¹⁰⁸. Eckhart completa la sua riflessione precisando che se l'uomo, potenza conoscente, riceve la potenza e l'essere solo dal conosciuto, Dio, la Verità ci impedisce di conoscere un Padre che sia diverso da Dio stesso. Nel caso in cui l'uomo possa avere per padre qualcosa che si generi nell'uomo stesso, e da esso sia conosciuta, egli riceverebbe da essa forma ed essere, ma riceverebbe anche lo specifico essere di quella cosa. La conseguenza diretta è che, nella condizione appena descritta, l'uomo non sarebbe perfetto e nemmeno sarebbe figlio di Dio, dato che non è possibile avere due padri¹⁰⁹. Il maestro domenicano sviluppa tale riflessione nell'undicesimo sermone inserito successivamente nella raccolta *Opere tedesche*.

Così si esprime Eckhart:

Per la verità che è Dio: se tu miri a cose diverse da Dio, o se cerchi altro da Dio, l'opera che tu compi non è opera tua, né in verità, opera di Dio. Ciò che la tua intenzione ha di mira, nell'opera, è l'opera stessa. Chi opera in me è mio Padre, ed io gli sono sottomesso. È impossibile avere due padri secondo la natura: per natura non si ha che un solo padre. Quando le altre cose sono uscite e la pienezza è giunta, ha luogo questa nascita¹¹⁰.

Relativamente alla parte del dodicesimo versetto del Prologo, dove l'evangelista tratta il tema dell'accoglienza del Verbo come condizione per diventare figli di Dio per adozione, il maestro domenicano afferma che coloro i quali hanno ricevuto il Verbo divino, sono denudati di ogni forma generata ed impressa dalla creatura in essi e credono nel Suo nome, ossia nella Sua conoscenza¹¹¹. Tale conclusione è riscontrabile nell'undicesimo sermone, successivamente inserito nella raccolta *I sermoni latini*:

¹⁰⁷ 2 Cor 3, 18.

¹⁰⁸ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 187.

¹⁰⁹ Ivi, p. 189.

¹¹⁰ *Opere tedesche*, Sermone XI, p. 197.

¹¹¹ *Ibidem*.

La beatitudine, invero consiste nel ricevere, dato che ogni inferiore si rapporta passivamente verso il suo superiore. Il motivo è innanzitutto il fatto che l'intelletto può recepire sempre di più, e quanto maggiore è l'oggetto, tanto più facilmente. Perciò è capace anche dell'infinito. Per questa ragione viene rimproverato Pietro, che disse: «facciamo qui tre tende», *Mt 17*. Secondariamente, l'intelletto è tanto più capace di recepire, quanto più è nudo¹¹².

Sempre appartenente alla stessa raccolta, il ventiquattresimo sermone ci offre un riscontro ulteriore nell'ambito dell'accoglienza del *Verbum* da parte degli uomini. Scrive Eckhart:

ogni uscita da Dio è in qualche modo dissomiglianza, e per ciò stesso dispiacere ed impurità. *Gv 4* dice: «bisogna pregare in spirito», ovviamente santo, e «in verità», cioè nel Figlio. «Infatti il Padre cerca tali». Nota che dice: «cerca». Quel che si cerca è più elevato, almeno nel concetto e nella comprensione. L'anima deve, dunque, spogliarsi di tutto, per cercare, essa nuda, il nudo Dio, e niente altro da esso¹¹³.

Nello sviluppo del commento al tredicesimo versetto del Prologo, il maestro domenicano esamina ciò che viene riservato a quanti hanno accolto il Verbo, ossia il diventare figli di Dio credendo nel Suo nome. È altresì importante considerare le sue parole di commento per il fatto che essi sono generati da Dio soltanto e non da sangue o da volere di carne o ancora da volere di uomo. A differenza di Agostino e dell'Eriugena, il maestro domenicano sviluppa la sua riflessione a partire dall'affermazione secondo la quale nell'uomo vi sono tre potenze di cui la prima è irrazionale e non obbediente alla ragione. Essa è riconoscibile nel fatto che chi accoglie il Verbo e crede nel Suo nome non è nato da sangue. La seconda ha come scopo l'obbedienza alla ragione pur essendo irrazionale ed è riscontrabile nelle parole «non dalla volontà della carne». Infine, la terza potenza è per essenza razionale e chiaramente espressa dalle parole del Prologo: «né dalla volontà dell'uomo»¹¹⁴. In definitiva, per Eckhart, diventare figli di Dio per adozione significa essere figli di ciò che ci genera e ci forma secondo Lui e uguali a Lui:

Infatti, io sono figlio di tutto ciò che mi genera e mi forma secondo sé e a sé uguale. Là dove un tale uomo, figlio di Dio, buono in quanto figlio della Bontà, giusto in quanto figlio della Giustizia, è unicamente figlio di quest'ultima, essa genera senza essere

¹¹² MEISTER ECKHART, *Sermoni latini*, Sermone XI, 112, Traduzione, introduzione e note a cura di M. Vannini, Città nuova editrice, Roma 1989, p. 97.

¹¹³ Ivi, Sermone XXIV, 2, 246, pp. 168-169.

¹¹⁴ *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 191.

generata, e il figlio che essa genera ha lo stesso essere della Giustizia, ed entra in possesso di tutto ciò che appartiene alla Giustizia e alla Verità¹¹⁵.

Commentando la prima parte del quattordicesimo versetto del Prologo, Eckhart precisa che il Verbo si è fatto carne per assumere l'anima e il corpo dell'uomo in un atto di bontà divina infinita. Ancor più precisamente:

Il Verbo si fa carne, quando si unisce alla carne nell'uomo o in ogni essere animato e l'anima stessa abita nella carne, ovvero nell'uomo composto di anima e di carne. E l'uomo vede la gloria, cioè tutta la perfezione e le proprietà della sua anima, come generato e unigenito dell'anima stessa, padre e generatore dell'essere animato, in modo tale che vi sia un solo e medesimo essere per tutto quel che è dell'uomo, della carne e dell'anima stessa¹¹⁶.

Il Verbo incarnato è il Figlio di Dio per natura mentre gli uomini che lo accolgono diventano figli per adozione ma, precisa ancora il maestro domenicano, il Verbo si è fatto carne in modo personale nel singolo uomo al fine di concedere la figliolanza con Dio:

*Parum enim mihi esset verbum caro factum pro homine in Christo,
supposito illo a me distincto,
nisi et in me personaliter,
ut et ego essem filius dei*¹¹⁷.

Per Eckhart, il dono più grande è che siamo figli di Dio e che Egli generi in noi suo Figlio. Se abbiamo il Verbo in noi, da esso prendiamo l'essere e il nome¹¹⁸. È il cuore della riflessione di Eckhart nel *Commento al vangelo di Giovanni* ma non solo. Più precisamente si tratta del tema della nascita del *Logos* nell'anima del credente:

È scritto: il dono più grande è che siamo figli di Dio e che egli generi in noi suo Figlio. L'anima che vuole essere figlia di Dio, non deve nulla generare in sé: niente altro deve generarsi in coloro in cui deve nascere il Figlio di Dio. Il più nobile desiderio di Dio è generare. Egli non è soddisfatto prima di aver generato in noi suo Figlio. Nello stesso modo, l'anima non è mai soddisfatta, se in essa non nasce il Figlio di Dio. È allora che scaturisce la Grazia. La Grazia le è infusa. La grazia non opera, è il suo divenire che è la sua operazione. Essa fluisce dall'essenza di Dio e si spande nell'essenza dell'anima, non nelle sue potenze¹¹⁹.

¹¹⁵ MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, A cura e introduzione di M. Vannini, Adelphi Edizioni, Milano 1999, p. 158.

¹¹⁶ *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 211.

¹¹⁷ Ivi, p. 198.

¹¹⁸ Ivi, p. 203.

¹¹⁹ *Opere tedesche*, Sermone XI, p. 195.

Proseguendo nel suo commento, Meister Eckhart si sofferma sul tema della figliolanza con Dio, per adozione, riservata agli uomini. Essa consente loro di “farsi Dio”, secondo il concetto della deificazione. Tale riflessione è centrata sulla generazione del Figlio da parte di Dio Padre e, precisamente, sulla generazione dell’uomo nel Verbo divino diventando ciò che il Figlio stesso è. La fonte di questa speculazione è riscontrabile nel sermone *Iustus in perpetuum vivet, et apud dominum est merces eius*, dove Eckhart precisa:

Perciò io dico che è essenza del Padre generare il Figlio, ed essenza del Figlio che io sia generato in Lui e secondo Lui;
essenza dello Spirito Santo è che io sia consumato in esso,
e divenga completamente amore¹²⁰.

Eckhart giunge alla conclusione secondo cui gli uomini che vedono la gloria di Dio come figli unigeniti, sono nati da Dio. Il Verbo fatto carne ha abitato in essi e hanno ricevuto il dono di diventare figli di Dio¹²¹. Il Figlio viene generato secondo la specie, la natura e l’essere. Gli uomini sono figli per rigenerazione che riguarda la conformità della natura¹²².

Nell’ambito della comparazione tra la speculazione di Eriugena, nell’*Homilia*, e quella di Agostino ed Eckhart, emerge un tema comune: la deificazione dell’uomo. Il farsi uomo di Dio ha come unico obiettivo quello di fare in modo che l’uomo sia fatto Dio. Nel suo *Eckhart, Suso e Taulero, la divinizzazione dell’uomo*, Alain de Libera sostiene che per Eckhart, in particolare, la deificazione o inabitazione viene intesa come l’inabitazione della Trinità tutta intera nell’anima del giusto. L’inabitazione è un dono al cuore dell’uomo dello Spirito Santo, terza Persona della Trinità¹²³.

Il motivo primario e ultimo dell’Incarnazione è la deificazione. Come scrive Ireneo: «Questa è la ragione per la quale il Verbo si è fatto uomo, e il Figlio di Dio, Figlio dell’uomo: perché l’uomo, unendosi al Verbo e ricevendo in tal modo la filiazione adottiva, diventi Figlio di Dio» (*Contro le eresie*, III, 19, 1)¹²⁴.

¹²⁰ MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985, pp. 107-108.

¹²¹ *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1 123, p. 207.

¹²² *Ivi*, p. 209.

¹²³ ALAIN DE LIBERA, *Eckhart, Suso e Taulero, la divinizzazione dell’uomo*, Traduzione di P. Brugnoli, Edizioni Borla srl, Roma 1999, p. 25.

¹²⁴ *Ibidem*.

Sempre Alain de Libera, precisa ulteriormente che l'atto di farsi uomo da parte di Dio, al fine di permettere all'uomo stesso di farsi Dio, racchiude in sé due grazie: l'Incarnazione e l'Inabitazione. Il concetto della deificazione dell'uomo è stato professato dai primi Padri della Chiesa quali: Ireneo di Lione, Atanasio, Clemente Alessandrino e Agostino. Per quest'ultimo, è utile esaminare il seguente passo del suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, dove si afferma che:

Si dice in un Salmo: *il Signore è la parte della mia eredità e del mio calice*. Che noi abbiamo Lui in nostro possesso, e che Lui abbia noi in suo possesso, come nostro Signore! Che noi possediamo Lui come nostra Salvezza! Che noi lo possediamo Lui come Luce! Quindi, che cosa ha dato a quelli che lo hanno accolto? *Ha dato il potere di diventare figli di Dio a coloro che credono nel suo nome*, affinché si tengano stretti al legno della croce e possano attraversare il mare¹²⁵.

Oltre ai citati Padri della Chiesa e al maestro domenicano, è possibile includere anche Scoto Eriugena nell'ambito della recezione del concetto della deificazione dell'uomo. A tale scopo è utile richiamare uno dei passi dell'*Homilia*, già esaminato, dove il pensatore irlandese afferma che:

Non per sé stesso il Verbo si è fatto carne, ma per giovare a noi, che non avremmo potuto trasformarci in figli di Dio se non per la mediazione della carne del Verbo. Ha compiuto da solo la sua discesa, risale in compagnia di molti. Colui che da Dio si è fatto uomo, fa degli uomini una progenie di dei¹²⁶.

¹²⁵ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 49.

¹²⁶ SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, p. 63.

CONCLUSIONI

Il presente lavoro aveva l'obiettivo di fare luce sui rapporti, in termini di fonti e temi filosofici, fra tre commenti di altrettanti pensatori sui primi quattordici versetti del Prologo al vangelo di Giovanni. Un primo risultato concerne il riscontro della profonda conoscenza di concetti e temi filosofici, di derivazione platonica ed aristotelica, da parte di Giovanni Scoto Eriugena e recepiti nella sua *Homilia*. È sufficiente richiamare soltanto l'applicazione della dottrina della partecipazione, utilizzata in sede di sviluppo del tema dell'accoglimento, da parte degli uomini, della Luce del Verbo divino partecipando ad essa. Dio è Luce *secundum essentiam* e si fa Luce in coloro che partecipano ad essa. Un'altra applicazione è riscontrabile relativamente alla figura del Battista, detto stella del mattino che brilla di Luce divina partecipando ad essa. Si è rivelata forte, in Eriugena, anche l'influenza degli scritti dei Padri Greci, da egli tradotti, relativamente al tema dell'*apokatástasis* ovvero del ricongiungimento di tutto con Dio. Non meno importante è apparsa la conoscenza, la trattazione e lo sviluppo di temi appartenenti alla tradizione neoplatonica cristiana, avente radici platoniche, nell'ambito della riflessione sul *Verbum* inteso come atto eterno del pensiero divino che racchiude in sé tutta la realtà e come ragione semplice e simultaneamente molteplice di tutte le cose.

Di grande rilevanza risulta essere la nuova prospettiva offerta da Giovanni Scoto relativamente al tema neoplatonico del ritorno dell'individuo all'Uno mediante la fuga dalle condizioni di dispersione insite nell'ambito spazio-temporale. Egli sostiene con forza che la salvezza dell'uomo, così come quella del suo mondo, è raggiungibile attraverso l'iniziativa personale insieme al fondamentale contributo di mediazione del Verbo divino. Questi è disceso nella realtà creata e raccoglie in sé l'uomo e il suo mondo, operando in un ambito non solo metafisico ma anche fisico e soprattutto storico. In questo modo riconduce entrambi, uomo e mondo, a Dio. Ciò è emerso nell'ambito della riflessione sulla teofania costituita, secondo Eriugena, da due processi distinti: la processione di Dio nel mondo attraverso la creazione e il ritorno a Dio dell'uomo e del mondo creato. Dio stesso si fa uomo per consentire all'uomo di farsi Dio. Tale processo teofanico ha fondamento nell'Incarnazione del Verbo e nella Risurrezione di Cristo

stesso. Dall'esame di varie monografie e studi sull'*Homilia*, è emersa la conferma che l'Incarnazione è considerata come suprema forma di teofania offerta all'uomo, inteso come sintesi della realtà creata. La teofania è intesa anche come manifestazione della sostanza divina mediante la sua fusione con l'ambito creaturale, come precisa James McEvoy e come abbiamo visto nel primo capitolo di questo studio.

Le opere di Agostino, quali la *Trinità*, le *Confessioni*, la *Città di Dio*, il *Commento alla Genesi* e i *Sermoni*, si sono rivelate una preziosa fonte per l'Eriugena anche relativamente al tema del Verbo per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte.

Nell'ambito della comparazione tra l'*Homilia* e il *Commento al vangelo di Giovanni* di Agostino, si è riscontrata la recezione da parte di Giovanni Scoto della riflessione agostiniana relativa alla parola che precede la voce nel suo intimo. I sensi, per l'Eriugena, raccolgono il suono fuggevole della *vox spiritualis aquilae* a differenza dell'animo interiore, il quale può cogliere il significato profondo e immutabile. Allo stesso tempo, la speculazione di Giovanni Scoto è stata recepita, citando come fonte un'omelia denominata *Vox spiritualis*, direttamente da Tommaso d'Aquino nel suo *Commento al vangelo di Giovanni* relativamente al concetto secondo il quale tutto fu fatto per mezzo del Verbo e nulla fu fatto al di fuori di esso. Precisamente, viene ribadita la permanenza di tutte le cose nell'essere attraverso il Verbo divino e nel Verbo divino. Sempre nel suo commento, Tommaso recepisce dall'Eriugena la riflessione per cui quanto fu fatto nel Verbo, e per mezzo di esso, era vita nella sua stessa causa, ossia in Dio stesso. Comparando lo sviluppo dei temi filosofici e delle relative conclusioni nell'*Homilia* e nei due commenti al vangelo di Giovanni di Agostino e di Meister Eckhart, è emersa la comune trattazione della riflessione riguardante l'illuminazione da parte di Dio, con il suo essere, di tutte le creature compreso l'uomo in quanto vivente secondo ragione. Dio è vita e se tali realtà non avessero Dio come causa verrebbe meno il rapporto tra "superiore" e "inferiore".

Dall'esame dei testi alla base di questo studio, sono emersi due ulteriori temi comuni ai tre autori. Il primo concerne la possibilità da parte dell'uomo, nato nella fisicità dal sangue del padre e della madre, di nascere figlio di Dio scegliendo liberamente di credere nel Verbo divino, dal quale riceve il vero essere, a seguito di un atto di volontà piena e sincera. Il secondo tema è invece centrato sul farsi uomo da parte

di Dio al fine di consentire all'uomo di farsi Dio ossia di diventare figlio di Dio. Nelle ultime righe dell'*Homilia*, Giovanni Scoto ci offre la sua speculazione più alta quando afferma che il Verbo divino fatto carne fa degli uomini una progenie di dèi. In definitiva, il motivo primo e ultimo dell'Incarnazione è, e può solo essere, la deificazione dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

1. *Fonti*

AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Giunti/Bompiani, Firenze 2018.

AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Edizioni Piemme, 2010.

AGOSTINO, *Confessioni*, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012.

AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di L. Alici, Edizioni Bompiani, Milano 2001.

AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.

Annales Fuldenses, a cura di F. Kurze, MGH SS. Rerum Germanicarum, Hannover 1891.

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. e note, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Iulianum*, ed J.-P. Migne, PL Tomus XLIV, trad. Cipriani, NBA 18/1.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo CCCXLII, De Sacrificio vespertino (c). In quo explicatur initium. Evangelii Joannis, Sermones ad populum, Classis IV, De Diversis, Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia, Tomus V*, PL Tomus XXXIX, a cura di J.-P. Migne, Montrouge 1865.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo CCLXXXVIII, In Natali Johannis Baptistae, Sermones ad populum, Classis III. Sermones de Sanctis, Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia, Tomus V*, PL Tomus XXXVIII, a cura di J.-P. Migne, Montrouge 1865.

Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 166, L, Iohannis Scotti seu Eriugeae, Homilia super "In principio erat Verbum" et "Commentarius in Evangelium Iohannis", ed. Brepols, Turnhout 2018.

Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-849, hrsg. von W. Hartmann—
Hannover: Hahn 1984. MGH, *Concilia*. III,
https://www.dmgh.de/mgh_conc_3/#page/15/mode/1up

Evangelii Joannis, Sermones ad populum, Classis IV, De Diversis, Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia, Tomus V, PL Tomus XXXIX, a cura di J.-P. Migne, Montrouge 1865.

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia e Commento sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Mandolino, Corpus Christianorum in traslation, Brepols, Turnhout 2018.

GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*. Edizione critica, traduzione, e commento per la cura di E. S. Mainoldi, Edizioni Galluzzo, Firenze 2003.

GIOVANNI SCOTO, *Il Prologo di Giovanni*, a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1987.

GIOVANNI SCOTO, *Sulle nature dell'universo (Periphyseon)*, Volume III (Libro III), a cura di P. DRUNKE. Testo basato sulla versione II dell'edizione di E. JEAUNEAU. Traduzione di M. PEREIRA. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2014.

GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini; traduzione italiana con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli; introduzione di C. Moreschini; prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Bompiani, Milano 2000.

GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Collana di testi patristici diretta da A. Quacquarelli, traduzione, introduzione e note a cura di B. Salmona, Città nuova editrice, Roma 1982.

GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Moreschini, Omelia XII, Città nuova editrice, Roma 1988.

JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, E. Jeaneau, Les Edition du Cerf, Paris 1969.

- JOHANNES SCOTUS ERIGENA, *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum": et Commentarius in Evangelium Iohannis / editiones novas curavit Édouard A. Jeauneau; adiuvante Andrew J. Hicks*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 166), ed. Brepols, 2018.
- JOHANNES SCOTUS, *Versio Ambiguorum S. Maximi*, PL Tomus CXXII, a cura di J.-P. Migne, Paris 1865.
- JOHANNES SCOTUS, *Versus de Ambiguis S. Maximi*, PL Tomus CXXII, a cura di J.-P. Migne, Paris 1865.
- La Bibbia di Gerusalemme*, EDB – Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / Massimo il Confessore*; introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Moreschini; Bompiani, Milano 2003.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*; Corpus Christianorum in translation, Brepols, C. Laga, C. Steel (eds), Turnhout 2010.
- MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Capitolo 1, 117, trad. it., a cura di M. Vannini, Bompiani, Firenze 2017.
- MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, A cura e introduzione di M. Vannini, Adelphi Edizioni, Milano 1999.
- MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*. Testo alto tedesco medio a fronte, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- MEISTER ECKHART, *Sermoni latini*. Traduzione, introduzione e note a cura di M. Vannini, Città nuova editrice, Roma 1989.
- MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985.
- MGH, *Capitulariae* II, https://www.dmgh.de/mgh_capit_2/#page/408/mode/1up
- MGH, *Epistolae*.VI, https://www.dmgh.de/mgh_epp_6/#page/158/mode/1up
- MGH, *Epistulae*. IV, https://www.dmgh.de/mgh_epp_4/#page/436/mode/2up
- MGH, *Poetae*, III, https://www.dmgh.de/mgh_poetae_3/#page/528/mode/1up
- NITHARDUS, *Historiarum Libri IIII*, recognovit E. Muller, accredit Angelberti Rhythmus de Pugna Fontanetica, Hannoverae et Lipsiae Impensis Bibliopoli Hahniani 1907.

- ORIGENE, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*. Scelta, introduzione traduzione e note a cura di M. Simonetti, Sansoni, Firenze 1975.
- ORIGENE, *Omellerie su Geremia*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. Mortari, Roma, Città nuova (collana di testi patristici, 123), 1995.
- PLATONE, *Fedone*, Rizzoli, Milano 2019.
- PLATONE, *Teeteto*, Giulio Edizioni Piemme s.p.a., Torino 2018.
- PLOTINO, *Enneadi*, Arnoldo Mondadori Editore s.p.a., Milano 2002.
- PRUDENZIO DI TROYES, *De Praedestinatione contra Erigenam*, PL Tomus CXV, a cura di J. P. Migne, Montrouge 1852.
- PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, III, G. Einaudi s.p.a., Torino 2014.
- SANCTUS REMIGIUS LUGDUNENSIS EPISCOPUS, *Sub nomine Ecclesiae Lugdunensis. De Tribus Epistolis Liber Historica*, PL Tomus CXXI, a cura di J.-P. Migne, Paris 1880.
- SANT'AGOSTINO, *Soliloqui*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori Editore, 2016.
- SCOTO ERIUGENA, *Carmi*, Prefazione di G. d'Onofrio, introduzione, traduzione con testo a fronte e note di F. Colnago, Litogì, Milano 2014.
- SEVERINO BOEZIO, *La consolazione di filosofia*, trad. it., a cura di M. Bettetini, traduzione di B. Chitussi, note di G. Catapano, G. Einaudi editore, Torino 2010.
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, Capitoli 1-9*, Introduzione di T. S. Centi O. P., Traduzione di T. S. Centi O. P. e R. Coggi O. P., Piano dell'opera A. Boccanegra O. P., Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2019.
- TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Testo latino dell'Edizione Leonina. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani. Introduzione di G. Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- VIRGILIO, *Eneide*, a cura di E. Paratore, traduzione di L. Canali, Volume II, Libro III, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, IV edizione 1995.

2. Studi

Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia – Atti del XXIV Convegno storico internazionale – Todi, 11-14 ottobre 1987, Accademia Tudertina, Todi 1987.

BEIERWALTES Werner, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, presentazione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998.

CAPPUYNS Maïeul, *Jean Scot Eriugène*, Impression Anastaltique Culture et Civilisation, Bruxelles 1969.

CARABINE Deidre, *John Scottus Eriugena, (Great Medieval Thinker)*, Oxford University Press, New York 2000.

CHARLES RICHARD ERLINGTON, D. D., *The whole works of the Most Rev. James Ussher, D. D.*, Dublin: Hodges, Smith, and Co., Dublino 1864.

CHRISTLIEB Theodor, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Eriugena*, mit Vorwort von Professor Dr. Landerer, Gotha, Verlag von Rudolf Besser, Stuttgart 1860.

CRISTIANI Marta, *Lo sguardo a occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

D'ONOFRIO Giulio, *Cuius esse est non posse esse, La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, Chapter 19, J. McEvoij, M. Dunne et al. *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin August 16-20, 2000*-Leuven University Press, Leuven 2002.

D'ONOFRIO Giulio, *Giovanni Scoto Eriugena*, Parte Prima, Capitolo IV in *Storia della teologia nel Medioevo*, Vol. I, *I principi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996.

DE JONG Mayke, *The Penitential State, Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

DE LIBERA, Alain, *Eckhart, Suso e Taulero, la divinizzazione dell'uomo*, Traduzione di P. Brugnoli, Edizioni Borla, Roma 1999.

- DENIFLE Heinrich / EHRLE Franz, *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts, in Cues*, «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1886.
- DERMOT Moran AND GUIU Adrian, *John Scottus Eriugena, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scottus-eriugena/>.
- GASPARRI Sergio – LA ROCCA Cristina, *Tempi barbarici*, Carocci editore, Roma 2012.
- GILSON Étienne, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.
- GREGORY Tullio, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Felice Le Monnier, Firenze 1963.
- GUIU Adrian, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Brill Academic Pub, 2019.
- JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Die Stimme des Adlers*, übertragen und kommentiert von C. Bamford, Chalice Verlag, Zürich 2006.
- KNEFELKAMP Ulrich, *Das Mittelalter 4. Aufgabe*, Utb, Paderborn 2002.
- LANGTON Stephen, *Quaestiones theologiae. Liber I*, Edited by Riccardo QUINTO / BIENIAK Magdalena, Oxford University Press (Auctores Britannici Medii Aevi, 22), Oxford 2014.
- MCEVOY James et al., *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin August 16-20, 2000-* Leuven University Press, Leuven 2002.
- MORO Enrico, *Il concetto di materia in Agostino*, Prefazione di G. Catapano, Aracne editrice, Roma 2017.
- O'MEARA John Joseph, *Studies in Augustine and Eriugena*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1992.
- RAHNER Hugo, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Roma, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Milano) 1995.
- SCREEN Elina, *The importance of the emperor: Lothar I and the Frankish civil war, 840-843 in Early Medieval Europe*, Vol. 12, Blackwell Publishing, Oxford 2003.

M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto: l'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

VANNINI Marco, Introduzione a Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi edizioni, Milano 1985.

VINCENT Catherine, *Storia dell'Occidente medievale*, Società editrice il Mulino, Bologna 1997.