

ISTA ENIM DIVISIO NATURAE PROPTER PECCATUM FACTA EST¹
LA DISTINZIONE SESSUALE NEL Περὶ φύσεως μερισμοῦ
DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Ignazio Genovese*

Il saggio in esame si prefigge di analizzare il tema della distinzione sessuale nel *De divisione naturae* (Περὶ φύσεως μερισμοῦ) – da qui in avanti *Periphyseon* – di Giovanni Scoto Eriugena (810 ca. – 877 ca.)². L'analisi condotta dall'insigne (e antesi-

* Docente di Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana e l'Istituto Teologico Leoniano.

¹ IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divisione naturae*, V, 20 (PL 122, 896B).

² Per una prima introduzione alla figura e all'opera di Giovanni Scoto Eriugena, cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI – M. PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari 2007, 87-110; S. VANNI ROVIGHI, «La prima Scolastica (dal sec. IX al sec. XII)», in U.A. PADOVANI (dir.), *Grande Antologia Filosofica*, II/IV, *Il pensiero cristiano. La Scolastica*, Carlo Marzorati, Milano 1954, 639-667 (con bibliografia e antologia); É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, 240-267; F. CORVINO, «Giovanni Scoto Eriugena e la scuola di Auxerre», in *Storia della filosofia*, V, *La filosofia medievale, dal secolo VI al secolo XII*, Francesco Vallardi, Milano, 1975-76, 79-96. Con riferimento alla questione dei corpi e della distinzione sessuale e, più in generale, alle istanze speculative presenti nel *De divisione naturae*, si vedano: P. ARFÉ, «*Triples modus theoriae de reductio. The doctrine of universal return in Eriugena*», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 78 (2011) 7-45; M. CRISTIANI, «*Concursus accidentium. Contingenza, accidentalità o virtualità dei corpi nell'ontologia di Giovanni Eriugena?*», in *Rivista di Storia della Filosofia* 68 (2013) 23-42; G. D'ONOFRIO, «*Il sistema speculativo di Giovanni Scoto Eriugena e la tradizione della vera philosophia*», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 109 (2017) 705-724; U. GALEAZZI, «*Dio e mondo in Giovanni Scoto Eriugena*», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 58 (1966) 629-652; T. GREGORY, «*L'escatologia di Giovanni Scoto*», in *Studi Medievali* 16 (1975) 497-535; É.A. JEAUNEAU, «*Le Periphyseon: son titre, son plan, ses remaniements*», in *Les Études philosophiques* 1 (2013) 13-28. Il testo latino del *De divisione naturae* adottato in questo articolo guarda tanto alla *Patrologia Latina* del Migne (vol. 122, 439-1022D – edizione di H.J. Floss del 1953) – che viene indicata in nota –, quanto alla più recente e articolata edizione critica di É.A. Jeauneau (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, 161-165). Il tutto nella consapevolezza che «lo stato del testo come ci è pervenuto dalla tradizione è ben lungi dall'essere stabile e definitivo: pare chiaro, alla luce delle indagini filologiche e paleografiche seguite ai ritrovamenti di nuovi testimoni all'inizio del secolo scorso, che Eriugena stesso e/o persone del suo entourage continuarono a rivedere e per certi versi a modificare

gnano) scolastico medievale ci permette, infatti, di cogliere alcuni punti di capitale interesse teologico-sistematico: gli stessi che animeranno le due parti di quest'articolo. *In primis*, la profonda relazione tra Patristica e Scolastica. In secondo luogo, il nesso profondo tra protologia ed escatologia, che si staglia all'interno di una visione ciclico-lineare della storia della salvezza.

1. Scoto Eriugena e la relazione tra Patristica e Scolastica *iuxta sexum*

Il tema della distinzione sessuale, più e meglio di altri, ci presenta il profondo legame che intercorre tra Patristica e Scolastica. Un legame di cui Scoto Eriugena, per diverse ragioni, è testimone e fedele interprete. Un legame complesso, articolato, non privo di cesure. Il medioevo latino, infatti, se da una parte avverte un profondo debito nei confronti del dettato patristico, dall'altro, sembra introdurre, in ambito teologico, una peculiare *ratio* logico-speculativa e sistematica. Ma in che misura questa *ratio* abbia dei contorni propri, distinti dall'*eloquentia christiana* dei Padri, è cosa tutt'altro che facile da determinare³. Come osserva Gilson:

Preso nel suo aspetto materiale, la Patrologia Latina del Migne è l'espressione massiccia di un fatto storico. Con piena ragione essa prosegue senza sosta il suo corso dall'inizio del II secolo fino alla fine del XII, e con non minor ragione vi si arresta. Forse avrebbe dovuto spingersi ancora un po' più innanzi, includere il *De universo* di Guglielmo d'Auvergne, l'*Hexaemeron* di Roberto Grossatesta e alcune altre opere dello stesso genere; ma allora sorgerebbe il problema di sapere se la tradizione patristica sia mai realmente finita, se essa non abbia piuttosto proseguito il suo corso, anche quando sembrava sparire sotto il pullulare

il testo senza che questo sia mai arrivato ad una versione definitiva, mantenendosi sempre, per così dire, fluido ed aperto a miglioramenti, fraintendimenti ed interpretazioni sempre nuove» (GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Divisione della natura*, N. GORLANI (cur.), Bompiani, Milano 2013, 53). Stando all'edizione critica di Jeaneau, occorre infine notare che *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* non sarebbe il titolo dell'intera opera dell'Eriugena, bensì uno dei sottotitoli di quella che egli avrebbe invece denominato *Περὶ φύσεων* (cfr., in merito al titolo dell'opera, le osservazioni di P. Dronke, basate sulla seconda versione di É.A. JEAUNEAU, *Sulle nature dell'universo (Periphyseon). Volume I (Libro I)*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Milano 2012, 235). La traduzione italiana dei testi è da intendersi nostra.

³ «Il tipo di cultura trasmesso al Medioevo dai Padri latini era dunque una specie di *eloquentia christiana*, cioè di eloquenza intesa in senso ciceroniano, dove però la sapienza cristiana rimpiazzava quella dei filosofi. È proprio questa che vedremo sopravvivere, fin verso la metà del XIII secolo, pressoché senza rottura di continuità» (GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, 212).

di teologie scolastiche di tipo nuovo che caratterizzano il XIII secolo. Sarebbe messa in discussione, allora, tutta l'interpretazione della storia della cultura cristiana del Medioevo⁴.

Certo, guardando la questione da un punto di vista più strettamente filosofico, appare evidente che «la filosofia medievale si distingue più nettamente da quella antica e si presenta come un periodo fortemente originale nel pensiero occidentale»⁵. Il problema, com'è evidente, risiede nell'esatta delimitazione di entità non solo storiche, ma storico-culturali. In questo senso, è lecito chiedersi se la filosofia medievale sia *tout court* da identificare con la Scolastica⁶ e, in che senso, quest'ultima armonizzi l'*auctoritas* dei Padri con le “nuove” istanze logico-filosofiche. Ed è forse in questa linea, come sostiene Sofia Vanni Rovighi, che bisogna ricercare la novità della filosofia medievale. Ovvero, nell'esplicita assunzione dell'orizzonte filosofico all'interno della sistematica teologica⁷.

Partendo da queste considerazioni di carattere generale, è possibile leggere (*stricto sensu*) il *Periphyseon*⁸, opera spartiacque, tanto cronologicamente quanto concettual-

⁴ *Ivi*, 213.

⁵ FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI – PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, XI.

⁶ «Sul carattere della scolastica diverse sono state e sono le opinioni degli studiosi. Comunemente si identificano filosofia scolastica e filosofia medievale e si intende per filosofia scolastica la filosofia che fu insegnata nelle scuole medievali. Contro questa identificazione Masново [cfr. A. MASNOVO, «Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 20 (1928) 123-127] osserva che, se la filosofia scolastica può essere caratterizzata *ab intrinseco* da un metodo o un gruppo di dottrine comuni, non ha più senso identificare filosofia scolastica con filosofia medievale, poiché quei caratteri si possono ritrovare, e di fatto si ritrovano, anche in opere filosofiche post-medievali» (VANNI ROVIGHI, «La prima Scolastica (dal sec. IX al sec. XII)», 623).

⁷ «Ci sembra che in quasi tutte queste interpretazioni si riconosca il carattere religioso della filosofia medievale, il suo porsi come una ricerca della intelligibilità del dato di fede, un render ragione di ciò che si crede. Si dirà che questo è il compito della teologia: ma una teologia non si fa senza una implicita o esplicita filosofia – e forse questo passaggio dall'implicito all'esplicito caratterizza il progresso della filosofia medievale» (*Ivi*, 625-626).

⁸ Il *Periphyseon*, come anticipato, si presenta come un lungo dialogo, diviso in cinque libri, tra un maestro (*magister*) e un discepolo (*discipulus*). La forma dialogica dell'opera, secondo Corvino «non riesce a dare alcuna vivacità e snellezza alla trattazione, che è alquanto disorganica, piena di lunghe digressioni e di ripetizioni. L'autore stesso fu consapevole di questa mancanza di organicità esteriore e di eleganza stilistica della sua opera, tanto è vero che a più riprese tentò di emendarla e rimaneggiarla: secondo i moderni studiosi sono da distinguere almeno tre diverse redazioni, oltre a ritocchi, correzioni e aggiunte incomplete. Il che rende particolarmente difficile l'edizione critica di quest'opera, in quanto oltre tutto le tre redazioni non si possono integralmente ricostruire» (CORVINO, «Giovanni Scoto Eriugena e la scuola di Auxerre», 80).

mente, fra il mondo patristico e una prima, embrionale, forma di Scolastica. L'*auctoritas* dei Padri è innestata in una nuova cornice, di carattere sistematico, intendendo "sistema" nella sua più stretta accezione etimologica: da συνίστημι ("tenere insieme"). L'opera, infatti, con una logica che per certi versi anticipa le grandi *Summae* del secolo d'oro della Scolastica, si presenta come una trattazione compiuta dell'intera fede cristiana, ancorata al tema della "natura" e delle sue "divisioni". Certo, la *ratio* non è (ancora) quella dell'analisi puntuale delle singole questioni, ma la trattazione assume comunque un carattere organico e olistico. Il punto di partenza (e di arrivo) dell'Eriugena è la "natura" (greco: φύσις, latino: *natura*), da intendere come quel «generale vocabulum»⁹, capace di assommare in sé la prima e somma divisione di tutte le cose conoscibili e non conoscibili («rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant»¹⁰), che sono e che non sono. Questa divisione della natura, ad avviso dell'Eriugena, è riconducibile alle seguenti quattro differenze: 1. natura che crea senza essere creata; 2. natura che è creata e che crea; 3. natura che è creata e non crea; 4. natura che non è creata e non crea¹¹. Questa struttura quadripartita, in verità, può essere ricondotta, per disposizione chiastica, a due grandi orizzonti. Quello del creatore (prima e quarta divisione della natura) e quello della creazione (seconda e terza divisione della creazione). Così il *magister*, in un passaggio del II libro del *Periphyseon*: «Non enim te latet, ut aestimo, quod, sicut prima et quarta in Creatore, ita secunda et tertia in creatura rationabiliter cognoscuntur. [...] Num itaque vides, quatuor formarum praedictarum duas quidem, primam videlicet et quartam, in Creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam recollectas?»¹². Se la prima e la quarta determinazione ci presentano il Creatore come principio e fine di tutte le cose create¹³, la seconda e la terza ci parlano di un universo articolato in cause primordiali ed effetti a esse riconducibili¹⁴. Questo cosmo dell'Eriugena, che abbraccia nello spazio e nel tempo tutto ciò che è stato, che è e che sarà, pur nella sua sistematicità "medievale", è impensabile al di fuori del dettato patristico. La particolare cornice filosofica della natura e delle sue divisioni si sostanzia, al suo interno, del pensiero dei Padri, che l'Eriugena, oltre a citare ripetutamente, riconosce come punti di riferimento ineludibili. In questo senso il Nostro si presenta quasi come un *trait d'union* tra la Patristica e la Scolastica, come sostiene Guido de Ruggiero:

⁹ *De divisione naturae*, I, 1 (PL 122, 441A).

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ Cfr. *ivi*, I, 1 (PL 122, 441B).

¹² *Ivi*, II, 2 (PL 122, 527C).

¹³ Cfr. *ivi*, II, 2 (PL 122, 526C).

¹⁴ Cfr. *ivi*, II, 2 (PL 122, 527C).

Si può quasi dire che questi accentra in sé le più profonde esigenze dei due periodi, che rispettivamente si chiudono e si aprono con lui, realizzando nelle forme della razionalità umana quella mistica teofania con cui i Padri si raffiguravano la genesi ideale del mondo, e quindi riassumendo in sé tutto il corso e il ricorso storico del pensiero cristiano, che fa discendere Dio nel mondo, e poi adegua il mondo divinizzato a Dio¹⁵.

Per comprendere appieno questa tensione fra l'impalcatura scolastica e il testo patristico, è possibile procedere su più piani. Un primo, generale, concerne il riconoscimento dell'autorità dei Padri presente nel *Periphyseon*. Un secondo, specifico, riguarda il debito dell'Eriugena nella trattazione di temi concreti, alla luce del pensiero dei Padri. Fra questi, un tema fondamentale, che ritorna a più riprese nell'opera, è proprio quello della distinzione sessuale: quanto alla sua origine, alla sua valenza e al suo fine. Ma analizziamo alcuni esempi.

Il primo, tratto dal libro primo, pone in relazione il ruolo della ragione e l'autorità dei Padri. Il punto di partenza è il seguente: ha maggiore dignità ciò che è anteriore nella natura, rispetto a ciò che è anteriore nel tempo¹⁶. Pertanto, se la ragione è anteriore per natura e l'autorità è anteriore nel tempo, occorre subordinare l'autorità alla ragione¹⁷. Partendo da queste premesse, l'Eriugena legge l'autorità dei Padri nel solco della verità, recepita attraverso la ragione e da questi trasmessa per iscritto ai posteri per la loro edificazione («Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata»¹⁸). Questo testo, ci permette di cogliere la peculiare comprensione del dettato patristico presente nel *Periphyseon*. L'autorità dei Padri è misurata dalle istanze della ragione e, in ultima istanza, dalla verità: non si tratta di ricorrere a un mero *ipse dixit*. L'*humus* patristico permea l'opera non solo nelle citazioni e/o nei generici riferimenti al pensiero di questo o quel Padre – si pensi, solo per fare alcuni esempi, ai richiami ai Cappadoci, ad Agostino d'Ipbona, a Dionigi l'Areopagita, a Massimo il Confessore, ecc. – ma nei contenuti, di cui egli, pur in una nuova cornice formale – quella della natura e delle sue distinzioni –, si propone come fedele interprete della tradizione patristica¹⁹.

¹⁵ G. DE RUGGIERO, *La filosofia del cristianesimo*. II, Laterza, Bari 81967, 403.

¹⁶ Cfr. *De divisione naturae*, I, 69 (PL 122, 513AB).

¹⁷ Cfr. *Ivi*, I, 69 (PL 122, 513B).

¹⁸ *Ivi*, I, 69 (PL 122, 513BC).

¹⁹ In quest'ottica, Gilson può affermare: «Nessuno più di Eriugena ha fatto più largo uso della tradizione patristica: Massimo, Dionigi, Gregorio Nazianzeno, Agostino sono così intimamente incorporati nella sua dottrina che ovunque si sente la loro presenza, anche là dove non sono citati. Tuttavia, ai suoi

Questa prima linea, di carattere generale, diviene ancor più stringente quando l'Eriugena affronta il tema della distinzione sessuale. Il Nostro, infatti, presenta le sue tesi partendo "formalmente" dalla teologia di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore. La distinzione sessuale ha per l'Eriugena, in continuità con questi Padri, un carattere *secondo e penultimo*²⁰. Ovvero: si dà, in ragione/previsione della colpa, e non avrà più spazio alla fine dei tempi, quando troverà compimento l'opera "unificatrice" di Cristo. Nella vita ultraterrena la natura umana sarà priva di sesso, ovvero delle determinazioni maschile e femminile, nella misura in cui tornerà in quella stessa forma, quella primigenia, "a immagine di Dio", nella quale non v'è maschio e femmina. Così, nel libro quarto del *Periphyseon*, dopo aver citato l'intero capitolo XVI e parte del XVII del *De opificio hominis* del Nisseno²¹, il Nostro sostiene che la distinzione sessuale non fa parte dell'immagine di Dio, in quanto figlia della colpa. Di più, essa risponde alla necessità, conseguente alla caduta, prevista da Dio, di una moltiplicazione della natura umana differente da quella angelica e simile a quella degli animali. Ma quando l'essere umano sarà restituito alla sua primigenia condizione, essa non esisterà affatto. Di seguito, un passaggio dell'argomentazione: «Quae divisio omnino divinae naturae imaginis et similitudinis expers est, et nullo modo esset, si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum, qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur»²².

Il carattere secondo e penultimo della diade sessuale è, come dicevamo, altresì puntualmente ricondotto alla teologia massimiana. Così, nel secondo libro del *Periphyseon*, la tesi del carattere "provvisorio" della distinzione sessuale è associata al pensiero

occhi, la loro autorità si fonda soltanto sulla razionalità di ciò che hanno detto e che la tradizione gli trasmette. L'autorità, per lui, non è che un tradizionalismo della ragione. Il suo atteggiamento generale riguardo a questi problemi è dunque di completa sottomissione alla parola di Dio unita ad una completa libertà quando si tratta di quella degli uomini» (GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, 245-246).

²⁰ Per una prima introduzione al tema della distinzione sessuale in Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, cfr. T. GREGORY, «L'escatologia di Giovanni Scoto», 508-509, n. 41; P. NELLAS, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 86, n. 34 e 122-123, n. 175. Su Gregorio di Nissa e sul rapporto fra Gregorio di Nissa e Scoto Eriugena, si vedano, in particolare: F. FLOERI, «Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse», in *Revue de Sciences Religieuses* 21 (1953) 105-111; É.A. JAUNEAU, «La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène», in ID., *Études érigéniennes, Études Augustiniennes*, Paris 1987, 343-64.

²¹ L'Eriugena li indica, rispettivamente, come XVII e XVIII (cfr. PL 122, 793C e 797D), secondo la sua traduzione dell'opera, che aveva intitolato *De imagine*. Cfr., per il testo del Nisseno: GREGORIUS NYSSENIUS, *De opificio hominis*, XVI-XVII (PG 44, 177C-192A; trad. it., *L'uomo*, Roma 2000³, 72-83). Per la traduzione latina dell'Eriugena, cfr. CCCM 167.

²² *De divisione naturae*, IV, 12 (PL 122, 799AB).

del Confessore – laddove cita e commenta *Ambigua* 41²³: «Incipiet ergo ab homine naturam adunatio, per Salvatoris gratiam, in quo, ut ait Apostolus, *non est masculus neque femina*, quando humana natura in pristinum restaurabitur statum. Nam si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus *ad imaginem* Dei conditus est, immutabiliter permaneret»²⁴. L'argomentazione è ancorata al dettato biblico di Gal 3,28²⁵ – «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina»²⁶, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» – e alla relativa ermeneutica del “venerabile maestro”²⁷ Massimo il Confessore²⁸. Ma il tema è e rimane complesso.

La prospettiva sostenuta per bocca del *magister* non sembra convincere il *discipulus*, in quanto particolarmente distante dall'orizzonte occidentale. Emerge, così, un ultimo, controverso, aspetto della recezione patristica nel pensiero eriugeniano. Si tratta di un'incipiente tensione, non sempre risolta, fra le istanze antropologiche provenienti dal mondo greco (segnatamente, da una certa linea patristica greca: quella di Dionigi Areopagita, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, solo per ricordarne alcuni) e quella occidentale, ricondotta, *in primis*, ad Agostino. Questa tensione sul tema in esame, che anticipa, quasi “profeticamente”, un serrato dibattito che, come vedremo, giunge fino a noi, è espressa dal *discipulus*. Questi manifesta tutti i suoi dubbi proprio in merito alla teoria massimiana della divisione dell'essere umano in uomo e donna («In divisionibus creaturarum substantiarum secundum Maximum nihil me movet, vel valde mihi obscurum videtur seu ambiguum, praeter hominis divisionem in masculum et feminam»²⁹), quanto alla sua origine – ovvero, come castigo per il peccato («eamque

²³ Nel *Periphyseon*, l'*ambiguum* è indicato come 37, secondo la numerazione di Scoto Eriugena. Cfr., per il testo del Confessore: MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, 41: PG 91, 1304D-1316A (trad. it., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2003, 454-464). Per la traduzione eriugeniana dell'*ambiguum*, cfr. CCSG 18, 179-187.

²⁴ *De divisione naturae*, II, 6 (PL 122, 532AB).

²⁵ Per il dettaglio delle occorrenze di Gal 3,28 nel *Periphyseon*, cfr. CCCM 165, 887.

²⁶ La formulazione greca (*ἄρσεν καὶ θήλυ*) ricalca la struttura del testo ebraico di Gen 1,27 (אָר וְאִשָּׁה).

²⁷ Cfr. *De divisione naturae*, II, 13 (PL 122, 542B).

²⁸ Stando a Massimo il Confessore: «se il primo uomo avesse osservato il comandamento e non si fosse abbandonato alla condizione bestiale usando perversamente le proprie potenzialità e se avesse respinto la differenziazione e la distinzione della natura in maschio e femmina, della quale egli non aveva affatto bisogno, come stavo dicendo, per nascere uomo, e senza i quali, cioè senza maschio e femmina, forse è possibile essere. Che essi durino per sempre, non è necessario. “In Cristo Gesù”, dice infatti l'apostolo, “non vi è né maschio né femmina”» (MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, 41: PG 91, 1309A; trad. it., *Ambigua*, 458).

²⁹ *De divisione naturae*, II, 14 (PL 122, 542C).

non ex prima hominis conditione ad imaginem dei, sed ex poena peccati procesisse»³⁰) – e quanto al suo termine, inteso come la risurrezione finale che ci restituirà l'unità primordiale della natura creata («iterumque post catholicam omnium corporum resurrectionem, quae in fine mundi futura est, ipsam divisionem non amplius permansuram, sed in unitatem primordialis conditionis naturae reversuram»³¹). Le argomentazioni del *magister*, ad avviso del *discipulus* sono: a. ambigue e b. contrastanti con la tradizione latina, che asserisce la corporeità sessuata dei risorti.

Et hoc in ambiguo a te praetermissum est, atque indiscussum, quamvis videaris in corporibus resurrectionis spirituales qualitates quantitatesque magis quam corporales suadere esse futuras. Ut non dicam, quantum haec doctrina omnium aut paene omnium latiaris linguae sanctorum magistrorum autaritati resistat, qui unanimiter post resurrectionem omnium utriusque sexus integritatem futuram esse asserunt, ita ut vir in formam viri, femina in formam feminae, cum omnibus corporalium partium indicis, quibus maxime uterque sexus discernitur, redeat, ac sic sive in gloria, sive in poena aeternaliter permaneat³².

Il *magister* non risponde subito alle osservazioni del *discipulus*, sostenendo la necessità di posticipare, per ragioni contenutistiche, la risposta a tali quesiti: «De his omnibus, quae, ut dicis, tibi non clare patescunt, alium disserendi locum ordo rerum expetit»³³. A prescindere dai chiarimenti, che saranno dati nel libro quinto del *Periphyseon*, ciò che ci preme mostrare è un ultimo aspetto della ricezione patristica dell'Eriugena. Oltre a misurare l'autorità dei Padri a partire dalla ragione (I aspetto) e ad assumere, più o meno direttamente, il dettato patristico in tutta la sua opera (II aspetto), l'Eriugena sembra introdurre, nel cuore della latinità, un'anima "troppo" greca (III aspetto). In un certo senso, la sua propensione, manifesta nel tema in esame, per i Padri greci – o meglio, per una certa linea patristica greca – non sempre lo pone in continuità con l'impronta latina alla quale egli intende pure rimanere fedele. A tal proposito, Gilson osserva, con riassuntiva sagacia:

Primo erede della Patristica greca in occidente, Eriugena ha vissuto abbagliato dalla sua scoperta. Incapace di equilibrare la tradizione latina e la tradizione greca, egli ha criticato troppo poco certi elementi di quest'ultima per riuscire a do-

³⁰ *Ivi*, II, 14 (PL 122, 542CD).

³¹ *Ivi*, II, 14 (PL 122, 542D).

³² *Ivi*, II, 14 (PL 122, 543AB).

³³ *Ivi*, II, 14 (PL 122, 545A).

minarla; ma è anche perché noi non ci raffiguriamo più Dionigi quale lo vedeva Eriugena. Come contraddire il discepolo immediato di san Paolo e l'erede di una tradizione esoterica riservata dall'Apostolo a qualche iniziato? Come discutere lo stesso Massimo il Confessore, che non è che l'interprete di san Gregorio e di san Dionigi? Ciò che la loro autorità gli suggerisce, la sua ragione l'accoglie, perché la sua ragione è retta, la loro autorità è ragionevole e l'una e l'altra parimenti procedono, essendo egualmente razionali, dalla medesima fonte che è la sapienza divina³⁴.

2. I sessi nell'impianto storico-salvifico eriugeniano

La questione dei sessi riveste un ruolo di primo piano nel *Periphyseon* non solo per la sua funzione di raccordo fra il mondo patristico e la Scolastica, ma anche perché ci permette di accedere alla peculiare visione storico-salvifica dell'Eriugena. I sessi, infatti, si presentano come una *pars pro toto* dell'ermeneutica protologica ed escatologica di Giovanni Scoto. In sintesi, una chiave d'accesso alla sua articolata divisione della natura.

L'Eriugena, assumendo come paradigmatico *Ambigua* 41, e iscrivendolo nel suo sistema quadripartito, legge in un rapporto di profonda continuità l'inizio e la fine. Ci troviamo nel secondo libro del *Periphyseon*. Qui, dopo aver introdotto il discorso sulla seconda forma della natura universale (quella che crea ed è creata), l'Eriugena ritiene di dover ricorrere a una citazione del Confessore, concernente le cinque distinzioni di tutte le cose che sono state fatte: 1. quella fra natura creata e natura increata; 2. quella, all'interno della natura creata, fra realtà sensibili e realtà intelligibili; 3. quella per cui la natura sensibile risulta divisa in cielo e terra; 4. quella per cui la terra risulta divisa in paradiso e orbe abitato; 5. quella per cui l'essere umano risulta diviso in maschio e femmina³⁵.

³⁴ GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, 246. Rimane, tuttavia, aperto l'interrogativo concernente l'origine dell'ellenismo eriugeniano: «L'ellenismo di Giovanni Scoto, uno dei segni caratteristici della sua preparazione culturale, costituisce ancor oggi una specie di miracolo storico di difficile spiegazione, non risolubile né in base alla sua dipendenza dalla cultura irlandese, né, in mancanza di prove, a un suo ipotetico viaggio in Oriente o al soggiorno di eruditi greci nel mondo carolingio» (G. D'ONOFRIO, «Giovanni Scoto Eriugena», in ID. (cur.), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, *I principi*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 250-251).

³⁵ Quanto al testo massimiano: MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, 41 (PG 91, 1304D-1316A; trad. it., *Ambigua*, 457-458). L'Eriugena si concentra solo su una parte dell'*ambiguum*, che cita quasi per esteso e, in parte, commenta: *De divisione naturae*, II, 3-13 (PL 122, 529D-542B). L'*ambiguum*, come precisato nella nota 23, è indicato nel *Periphyseon* come 37.

L'essere umano, concepito come un microcosmo³⁶, avrebbe potuto operare l'unificazione degli estremi. Tuttavia, l'essere umano sovverte l'ordine delle cose e non attende al suo ruolo.

Poiché, dunque, l'uomo non si mosse rivolgendosi alla realtà immobile, che era il suo principio (intendo dire Dio), obbedendo così alla sua natura, conforme alla quale era stato creato, ma si mosse rivolgendosi alle cose a lui sottomesse, alle quali Dio gli aveva dato l'ordine di comandare, di sua spontanea volontà stoltamente si mosse contro natura. Così fece un uso perverso della potenza naturale che gli era stata data per unire le cose divise secondo la loro origine, e la impiegò piuttosto per dividere quelle che erano unite, e così poco ci mancò che ritornasse miseramente nel non essere. Ecco perché [...] Dio diviene uomo per salvare l'uomo che era perito e unisce in sé le parti della natura totale che per colpa sua erano state spezzate e, mostrando i *logoi* universali delle cose parziali, i quali erano stati manifestati, e grazie ai quali si ha l'unione delle cose separate, compie il gran consiglio di Dio il Padre, ricapitolando in sé, perché in sé anche erano state create, tutte le cose, quelle nel cielo come quelle nella terra³⁷.

L'*exitus*, presentato attraverso un processo di articolazione e distinzione della natura, che ha come vertice l'uomo, non può compiere il suo *reditus* se non attraverso Cristo, il quale opera *in sé* la riunificazione. Cristo assume in quest'ottica il ruolo di ricapitolatore³⁸. La realtà, creata in lui, è da lui ricondotta all'unità. Per questo diviene così importante e paradigmatico il già citato versetto di Gal 3,28: «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Questo versetto, ci rinvia compiutamente al *reditus* che ha in Cristo, *in primis iuxta sexum*, il suo termine di riferimento. Ed è esattamente in quest'orizzonte che possiamo cogliere la peculiare interpretazione della distinzione sessuale che anima Scoto Eriugena, in continuità con la sensibilità di Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore.

³⁶ Per un'ampia e articolata presentazione del tema in Massimo il Confessore, si veda lo studio di L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Cleerup, Lund 1965. Per ciò che concerne l'Eriugena, si legga, in particolare: *De divisione naturae*, II, 6-10 (PL 122, 532B-538C).

³⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, 41 (PG 91, 1308CD; trad. it., *Ambigua*, 457-458).

³⁸ Stando a von Balthasar «nella controversia scolastica Massimo si sarebbe schierato senza esitazione al fianco di Scoto: non la redenzione del peccato, bensì l'unificazione del cosmo con se stesso e con Dio, è il motivo ultimo dell'incarnazione e, in quanto tale, è il pensiero primo, primigenio del Creatore, un pensiero preesistente a ogni creazione» (H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001, 235).

Da un punto di vista protologico, l'Eriugena assume come punto di riferimento il *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa. Questi sostenne che «la situazione originaria dell'uomo è di essere immagine di Dio in quanto intelletto e spirito»³⁹. «Essere immagine – in questo senso – significa essere partecipe degli attributi propri di Dio: Gregorio insiste molto sulla incorruttibilità e sulla carenza di sessualità»⁴⁰. È il peccato dunque a determinare nell'uomo l'avvento della materialità, «nel senso della sua attuale situazione corporea, contrassegnata da mortalità e sessualità»⁴¹. Un'allusione a questa corporeità il Cappadoce la scorge nelle tuniche di pelle date da Dio ad Adamo ed Eva dopo il peccato⁴². Tutto ciò all'interno di quella distinzione tra l'uomo primitivo – la “prima creazione” dell'uomo nella quale non c'era diversità dei sessi – e la cosiddetta *seconda creazione*, in cui, prima ancora del peccato, è stata da Dio “stabilita” la distinzione dei sessi affinché il genere umano potesse moltiplicarsi dopo la caduta prevista dal Creatore⁴³.

La soluzione adottata da Massimo il Confessore sebbene sia, in linea di principio, vicina a quella del Nisseno, in alcuni punti se ne discosta. «Massimo va un passo oltre Gregorio e si accosta a Scoto Eriugena, per il quale creazione e peccato originale, per

³⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 344. Per una più dettagliata presentazione dell'*immagine di Dio* secondo il Nisseno rimandiamo a R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, De Brouwer, Bruxelles 1951.

⁴⁰ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 344.

⁴¹ *Ivi.*

⁴² Se l'ermeneutica origeniana delle “tuniche di pelle” rimane oggetto di dibattito – cfr., in tal senso, la puntuale ricostruzione del suo pensiero presente in: M. SIMONETTI, «Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di *Genesi* 2,7 e 3,21», in *Aevum* 36 (1962) 370-381 –, il tema riveste comunque un ruolo di primo piano in numerosi Padri greci. Cfr., per una prima ricostruzione del tema, NELLAS, *Voi siete dèi*, 56-94. Eriugena legge le “tuniche di pelle” in una chiave tipo-antitipo: primo uomo/Adamo-secondo uomo/Cristo. Se a causa del primo uomo la natura umana, perduta la nudità (/integrità) naturale, è costretta a indossare le tuniche di pelle, grazie al secondo, superata ogni debolezza sottesa ai corpi mortali, si spoglia delle tuniche di pelle per riacquistare la nudità/semplività delle origini. Cfr. *De divisione naturae*, IV, 20 (PL 122, 836D-837A).

⁴³ Mentre, anteriormente ad essa, il genere umano si moltiplicava al modo degli angeli (cfr. NELLAS, *Voi siete dèi*, 119-121, n. 153). In questa lunga nota Nellas sottolinea la problematicità di questa dottrina del Nisseno e cerca di interpretarla inserendola nel più ampio contesto della Patristica greca. Quanto alle origini, questa teoria sembra ricalcare la prospettiva origeniana («God, foreseeing that man would fall from the state of the angels who multiplied asexually, implanted in man the distinction of sex which allowed for the animal and irrational mode of procreation by which mankind now multiplies (*De hom. op.* 17. 62). Like Origen in his literal interpretation [sc. di Gen 1,27], Gregory of Nyssa thought the mention of woman was a forecast of sin and of the need for an animal mode of procreation», M.C. HOROWITZ, «The image of God in man. Is woman included?», in *Harvard Theological Review* 72 (1979) 195.

quanto distanti in linea di pensiero, coincidono cronologicamente»⁴⁴. A suo giudizio «l'inizio dell'esistenza segna il ferreo e inesorabile serrarsi della porta che dà sulla patria divina, e non si danno più, ormai, che le dimensioni del futuro, del divenire, della realizzazione, in fondo alle quali, tracciando un arco sterminato, si potrà recuperare l'origine»⁴⁵. Ed è proprio la percezione di questo strutturale legame tra l'inizio e la fine, tra *ἀρχή* ed *ἔσχατον*, a far credere al Confessore che alla fine dei tempi l'uomo «assumendo un atteggiamento del tutto esente da passione e rivolto alla virtù di Dio, si sarebbe totalmente spogliato della peculiarità della distinzione in maschio e femmina, la quale, come è evidente, per niente affatto dipendeva in prima istanza dal progetto di Dio relativo alla creazione dell'uomo»⁴⁶. Ma, di fatto, è stato Cristo ad aver operato questa riunificazione, «dopo aver misticamente abolito nello spirito la differenza esistente tra maschio e femmina e dopo aver istituito per entrambi la natura libera riguardo a particolari passioni»⁴⁷. La consapevolezza che alla fine dei tempi la natura umana non sarà più distinta in maschio e femmina è ancorata da Massimo, come abbiamo a più riprese sottolineato, a Gal 3,28.

Poste queste premesse, possiamo cogliere l'escatologia eriugeniana in tutta la sua profondità. Recuperate ed “enfattizzate” alcune teorie di Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, Giovanni Scoto sostenne l'assenza della distinzione sessuale nel corpo dei risorti. Questa sentenza non è che l'ultimo atto di un sistema unitario, in cui *exitus* e *reditus* finiscono immancabilmente per coincidere. E tuttavia,

affrontando il problema del *reditus* – nel cui ambito si pone l'escatologia eriugeniana – Giovanni Scoto sottolinea fortemente le difficoltà e l'originalità del suo discorso: non solo manca una sistemazione dottrinale cui fare riferimento – la Scrittura e i Padri ne hanno trattato *sparsim* per quanto *frequenter* – ma le soluzioni offerte dalla tradizione sono spesso divergenti e contrastanti; in queste condizioni sarà compito della *ratio* procedere avanti nella *theoria*, fidando nell'aiuto della divina grazia, per giungere attraverso i “gorghi profondi del divino oceano” (“*abditis divini oceani fretibus*”) alla “contemplazione della verità”⁴⁸.

Inscritti all'interno di una definizione unitaria della natura umana, i singoli assiomi dell'escatologia eriugeniana devono essere ricompresi a partire dalla dottrina del pec-

⁴⁴ VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, 162.

⁴⁵ *Ivi*.

⁴⁶ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, 41: PG 91, 1305C; trad. it., *Ambigua*, 455-456.

⁴⁷ ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 48: PG 90, 436A (trad. it., NELLAS, *Voi siete dèi*, 86, n. 34).

⁴⁸ GREGORY, «L'escatologia di Giovanni Scoto», 497.

cato originale. Creata (*prima conditio*) da Dio *ad imaginem suam*⁴⁹, l'umanità «dall'unità dell'immagine del Dio uno, [...] è caduta nella molteplicità a causa del peccato: alla scissione della natura umana corrisponde la creazione del corpo umano sessuato e di tutto l'universo sensibile [*De div. nat.*, II, 12: PL 122, 540 A]; è questa la *seconda conditio* che “ex divisione naturae in duplicem sexum poena praevaricationis superaddita exordium sumpsit” [*De div. nat.*, IV, 17: PL 122, 833C-834A]»⁵⁰. Da quanto detto emerge chiaramente che la distinzione in maschio e femmina non è un dato di natura (*ex natura*), ma il frutto del peccato (*ex vitio*). Secondo l'Eriugena, infatti: «si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae divisionem non pateretur»⁵¹. Questa dottrina della “doppia creazione”, mutuata da una certa linea patristica greca⁵², è tuttavia legata alla limitatezza del nostro pensiero, e in nessun modo può essere riferita all'azione di Dio, atemporale, senza un prima e un poi⁵³. Nonostante ciò essa

⁴⁹ Seguendo Gregorio di Nissa, Scoto Eriugena sostenne che è «only in the highest part of the soul that man is truly made in the image of his maker» (B. STOCK, «The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena», in *Studi Medievali* 8 (1967) 27; cfr. *De divisione naturae*, IV, 12 (PL 122, 799A).

⁵⁰ GREGORY, «L'escatologia di Giovanni Scoto», 501.

⁵¹ *De divisione naturae*, IV, 12 (PL 122, 799A). In una complessa e articolata lettura esegetica, l'Eriugena presenta il sonno che precede la creazione della donna come il volgersi dalle realtà eterne a quelle temporali, sensibili: «ab aeternis ad temporalia, a Deo ad creaturam»: *Ibid.*, IV, 20: PL 122, 835D-836A). La costola asportata, dal canto suo, è associata a quel miserevole scambio «pro custodia virtutis et beatitudinis, vitiorum atque miseriae mortiferam imbecillitatem» (*Ibid.* IV, 20: PL 122, 836BC). L'albero della conoscenza del bene e del male, infine, viene ricondotto alla bramosia dei sensi, cui la sensibilità (evocata dal femminile) presta il proprio assenso, determinando il perdersi dell'animo (associato al maschile): «cujus mulier sensus, cui incaute animus consentiens perditur» (*Ibid.* IV, 17: PL 122, 829D).

⁵² Per un'ampia e dettagliata introduzione alla dottrina della “doppia creazione”, cfr. U. BIANCHI (cur.), *La 'doppia creazione' dell'uomo negli alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

⁵³ «Il paradiso non è dunque un luogo in cui l'uomo ha iniziato la sua esistenza temporale, bensì uno stato ideale (e insieme il solo *reale*): esso è la condizione meta-storica della natura umana nella sua integrità, quale immagine di Dio. Contro la prevalente tradizione esegetica che affermava la realtà storica (spazio-temporale) del paradiso, Giovanni Scoto afferma, sia pur con cautela, che tutto quanto la Scrittura insegna sullo stato felice dell'uomo *in paradiso*, va invece riferito al paradiso intelligibile, cioè alla condizione della natura umana se non avesse peccato» (GREGORY, «L'escatologia di Giovanni Scoto», 503-504). Così Scoto Eriugena: «Porro si nullum spatium temporis inter conditionem ipsius et lapsum divina tradit historia, quid aliud datur intelligi Scripturae silentio, nisi hominem mox, ut conditus est, superbiisse, ac per hoc corruisse?» (*De divisione naturae*, IV, 20; PL 122, 838B). Per una più ampia presentazione della dottrina della creazione in Giovanni Scoto Eriugena rimandiamo al già citato articolo di Stock (STOCK, «The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena», 27-46). Quest'ultimo, evincendo la natura complessa e composita della lettura del testo genesiaco fatta da Giovanni Scoto, afferma: «Paradise has not altogether lost its historical reality, as it does in Origen; but that fragrant garden of Augustine's is becoming so ethereal that Adam might not recognize it, were he given a second chance» (*Ivi*, 43).

orienta la prospettiva escatologica [sc. eriugeniana]: se il peccato ha segnato una radicale scissione dell'unità della natura umana («a simplici natura ad sexum dimensionem») e ha provocato la caduta dall'eterno al temporale, dall'incorruttibile al corruttibile, il *reditus* dovrà avere come termine la ricostruzione del lacerato «pleroma» intelligibile con il ritorno degli uomini all'unità dell'*humanitas, inter causas primordiales*, «in paradiso»: processo inverso a quello della caduta, ma che si svolge nella storia, cioè attraverso quelle condizioni temporali che sono conseguenza del peccato⁵⁴.

Se con la distinzione dei sessi termina la *processio* – l'ordine discensivo dall'unità originaria –, da qui dovrà anche cominciare quel *reditus* – il ritorno dell'esistente all'unità perduta – che ha in Cristo il suo punto di riferimento. Sulla base di uno stretto legame, stabilito dall'Eriugena, tra cristologia ed escatologia, l'incarnazione e la risurrezione di Cristo divengono realizzazione e prefigurazione dei destini dell'uomo e del cosmo sensibile. Per dirla con Gregory,

se l'incarnazione ha reso possibile il *reditus*, la resurrezione lo attua in tutti i suoi momenti: dalla trasformazione del corpo in spirito – il corpo di Cristo risorto è senza sesso, *absque ulla sensibili et circumscripta forma, totus ubique* – fino alla suprema grazia della *deificatio* di cui Cristo è *maximum et principale exemplum*; in Lui non solo la nostra natura è *simplificata*, superando la *dissimilitudo* fra corpo e anima, ma «deinde superiori ascensu corpus simul et anima in spiritum, spiritus in ipsum Deum: et hoc totum in Christo et per Christum perficietur, qui finis est nostrae naturae et consummatio [*De div. nat.*, V, 37: PL 122, 990 AB]»⁵⁵.

L'assenza di sesso nel corpo del Cristo risorto è ancorata dall'Eriugena al già citato testo paolino di Gal 3,28: «*In Christo enim Jesu neque masculus est neque femina, sed solum verum et totum hominem, corpus dico, et animam, et intellectum, absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma, quoniam haec tria in ipso unum sunt, et Deus facta, sine proprietatum trasmutatione vel confusione*»⁵⁶. Questo testo, riferito al corpo del Signore risorto, torna continuamente nella sua argomentazione, rinviando al *reditus* di quella natura umana che, una volta risorta, sarà anch'essa senza sesso.

⁵⁴ GREGORY, «L'escatologia di Giovanni Scoto», 501.

⁵⁵ *Ivi*. Per ciò che concerne la perfezione dell'uomo e il suo rapporto con la cristologia rimandiamo all'articolo di Stock (cfr. STOCK, «The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena», 9-12).

⁵⁶ *De divisione naturae*, V, 18 (PL 122, 894B).

Questa sentenza – non priva, nel sistema eriugeniano, di una sua intrinseca coerenza – si scontra con una ben più ampia tradizione secondo la quale i corpi dei risorti conserverebbero le caratteristiche del *corpo materiale*, cioè la figura umana “temporale” e la distinzione nei sessi che ne è il segno precipuo⁵⁷. In questa direzione muovono il pensiero dell’Angelico⁵⁸ e l’attuale pronunciamento della Commissione Teologica Internazionale (2004). Quest’ultima, in specie, facendo leva su argomentazioni di carattere a un tempo sistematico ed esegetico, sconfessa le tesi di chi, come Gregorio di Nissa, ebbe a sostenere che le differenze sessuali in quanto tali sarebbero state annullate dalla risurrezione:

Inoltre l’incarnazione e la risurrezione estendono anche all’eternità l’identità sessuale originaria dell’*imago Dei*. Il Signore risorto, ora che siede alla destra del Padre, rimane un uomo. Possiamo inoltre osservare che la persona santificata e glorificata della Madre di Dio, adesso assunta corporalmente in cielo, continua a essere una donna. Quando in *Galati* 3,28 san Paolo annuncia che in Cristo vengono annullate tutte le differenze, inclusa quella tra uomo e donna, sta dicendo che nessuna differenza umana può impedire la nostra partecipazione al mistero di Cristo. La Chiesa non ha accolto le tesi di san Gregorio di Nissa e di qualche altro Padre della Chiesa, che sostenevano che le differenze sessuali in quanto tali sarebbero state annullate dalla risurrezione. Le differenze sessuali tra uomo e donna, pur manifestandosi certamente con attributi fisici, di fatto trascendono il puramente fisico e toccano il mistero stesso della persona⁵⁹.

Le osservazioni della Commissione Teologica Internazionale ci restituiscono tre elementi di capitale importanza in ordine a una valutazione conclusiva della distinzione sessuale nel pensiero di Scoto Eriugena.

1. Nell’impianto speculativo eriugeniano, inizio e fine stanno in un rapporto di circolarità. Ovvero, la fine è in un certo qual modo un ritorno all’unità originaria. Per cui, la linearità storico-salvifica subisce una torsione, nel senso di un ritorno all’origine. E, in quest’ordine, la sessualità appare come una realtà da superare, perché frutto della divisione/colpa – laddove i due termini, la divisione e la colpa, si esigono a vicenda da un punto di vista filosofico e religioso.

⁵⁷ Cfr. T. GREGORY, «L’escatologia di Giovanni Scoto», 514.

⁵⁸ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *S. Th.* I, q. 98, a. 2, resp. (*Somma di Teologia. I. Parte Prima*, Città Nuova, Roma 2018, 1380). Cfr. *Summa contra gentiles*, lib. IV, cap. 88, n. 1: (trad. it., *Somma contro i Gentili*, UTET, Torino 1975, 1255).

⁵⁹ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 35.

2. Manca nell'Eriugena una naturalizzazione della dimensione sessuata, in favore di una razionalizzazione dell'essere umano. Essere immagine di Dio, nella logica di Giovanni Scoto, risponde all'essere creature razionali-spirituali: «solo animo et virtutibus ei naturaliter insitis ad imaginem Dei factum – insunt autem ei sapientia, scientia, ratiocinandi virtus, ceteraeque virtutes, quibus ornatur anima, similitudinem in se Creatoris sui exprimens»⁶⁰. La divisione in maschio e femmina non fa parte della creazione “a immagine e somiglianza”: «Quae divisio omnino divinae naturae imaginis et similitudinis expers est»⁶¹. Pertanto: «nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum, qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur»⁶².
3. Infine, l'ipoteca più grande risiede nella peculiare interpretazione di Gal 3,28. Se letto nel suo contesto prossimo (in particolare, i vv. 26-27: «Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo») e remoto (l'intera epistola), il testo non ci presenta la distinzione sessuale come irrilevante, ma come un elemento da ripensare in Cristo. In quest'ottica, i pur evidenti condizionamenti storico-culturali subiti dall'ermeneutica della coppia umana devono cedere il passo, per l'Apostolo, al riconoscimento dell'unità della donna e dell'uomo in Cristo. Un'unità, che per esser tale, non deve essere asessuata, ma sempre e a un tempo ricompresa in Dio⁶³.

⁶⁰ *De divisione naturae*, IV, 12 (PL 122, 799A).

⁶¹ *Ivi*, IV, 12 (PL 122, 799AB).

⁶² *Ivi*, IV, 12 (PL 122, 799B).

⁶³ Gnilka sottolinea come l'argomentazione paolina graviti attorno all'unità della comunità in Cristo, fondata sul battesimo. Cfr. J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 115.

ABSTRACT

Il contributo proposto intende rileggere il De divisione naturae (Περί φύσεως μερισμοῦ) di Giovanni Scoto Eriugena (810 ca.-877 ca.) a partire dal tema della distinzione sessuale. Nello specifico, la relazione/distinzione uomo-donna presentata dall'Eriugena è analizzata secondo una duplice prospettiva. In primo luogo, quale chiave d'accesso al complesso e articolato rapporto fra Patristica e Scolastica, che trova nell'opera di Giovanni Scoto un emblematico tornante storico. Un secondo aspetto, più strettamente antropo-teologico, intende ricercare nella peculiare questione sessuale il termine per analizzare la relazione fra protologia ed escatologia, così per come prospettata dall'insigne scolastico. Alcune indicazioni tratte da un documento della Commissione Teologica Internazionale – Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio (2004) – precederanno i rilievi conclusivi sull'argomento, con riferimento al peculiare apporto di Giovanni Scoto Eriugena.

* * *

This essay intends to reread the De divisione naturae (Περί φύσεως μερισμοῦ) by Giovanni Scoto Eriugena (810 ca. - 877 ca.) starting from the theme of sexual distinction. Specifically, the relationship/distinction between men and women presented by Eriugena is analyzed from a double perspective. First of all, as a key to access the complex and articulated relationship between Patristics and Scholasticism, which finds an emblematic historical turning point in the work of Giovanni Scotus. A second aspect, more strictly anthropo-theological, intends to search in the particular sexual question the term to analyze the relationship between protology and eschatology, as envisaged by the distinguished scholastic. Some indications taken from a document of the International Theological Commission – Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God (2004) – will precede the concluding remarks on the subject under examination, with reference to the peculiar contribution of Giovanni Scoto Eriugena.

KEYWORDS

Giovanni Scoto Eriugena / Uomo-donna / Antropologia teologica / Gregorio di Nissa / Massimo il Confessore

Giovanni Scoto Eriugena / Man-Woman / Theological Anthropology / Gregory of Nyssa / Maximus the Confessor