

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ERNESTO SERGIO MAINOLDI

Il dibattito sulla predestinazione in età carolingia. Uno scavo dei paradigmi e delle trame genealogiche

ABSTRACT: This study offers a reinterpretation of the Carolingian controversy on predestination. The doctrinal positions advanced by the authors involved are categorized into three distinct and opposing theological paradigms: *gemino-predestinarianism*, *grace predestinarianism* (or moderate predestinarianism), and the *soteriological anti-predestinarianism* of John Scottus Eriugena. The analysis further identifies a conflict over authorial genealogies, aimed, on the one hand, at claiming for one's own side the principal authority – namely Augustine and his theology of grace and free will – and, on the other, at discrediting the opposing genealogies as conduits of heresy.

SOMMARIO: In questo studio si propone una rilettura della controversia carolingia sulla predestinazione. Le posizioni dottrinali sostenute dagli autori coinvolti vengono ricondotte a tre paradigmi teologici in reciproco contrasto: il geminopredestinazionismo, il predestinazionismo della grazia (o moderato); l'antipredestinazionismo soteriologico di Giovanni Scoto Eriugena. Viene poi identificato uno scontro sulle genealogie autoriali, volto da una parte a rivendicare alla propria parte la principale di queste, ovvero Agostino e la sua teologia della grazia e del libero arbitrio, dall'altra a stigmatizzare le genealogie della parte avversa come canali verso l'eresia.

KEYWORDS: Predestination; Divine Foreknowledge; Theology of Grace; Augustinianism; Free Will

Il divorzio tra teologia, antropologia e cosmologia sancito dalla rivoluzione scientifica nel XVI secolo segnò il tramonto del paradigma attraverso cui il pensiero occidentale aveva cercato di comporre in un quadro unitario e razionale una delle principali aporie comportate dalla visione giudaico-cristiana del mondo. Tale aporia è quella che ruota intorno al tema della predestinazione, con il quale il pensiero medievale si è misurato costantemente dando vita a ricorrenti dibattiti e a sistematiche riletture, e, sebbene accantonato in epoca moderna con l'affermarsi del nuovo paradigma meccanicistico, esso non ha perso neanche in seguito la sua centralità in seno al pensiero teologico occidentale, mantenendo comunque il suo carattere aporetico.

La predestinazione costituisce il campo in cui teologia, antropologia e cosmologia si intersecano innescando un conflitto teorico tra i portati della concezione monoteistica della causalità, la giustificazione onto-antropologica della libertà umana e il determinismo cosmologico. La visione del mondo cristiana si pone infatti in discontinuità tanto rispetto al rapporto tra teologia, cosmologia e antropologia che definisce il paradigma cosmistico antico, racchiuso nella nozione di εἰμαρμένη/*fatum*, quanto rispetto



al meccanicismo post-medievale, emancipatosi dalle dinamiche di salvezza dell'uomo e dai rapporti tra l'azione dell'individuo nel mondo e le leggi dell'ordine cosmico.

Riconoscendo la causa prima della realtà in un Dio onnipotente e onnisciente che ha creato ogni cosa dal nulla attraverso la sua volontà e ha attribuito da principio all'uomo – vertice della creazione e sua immagine creata – la libera volontà per natura e una condizione esistenziale primordiale perfetta per grazia (soggetta tuttavia all'obbedienza al comandamento divino, la cui trasgressione avrebbe comportato un radicale cambiamento tanto nell'esercizio della libertà quanto nella fruizione della grazia), la concezione cristiana del mondo vede alla sua radice l'antinomia tra l'eternità divina e la condizione temporale – ante- e post-lapsaria – dell'uomo, e conseguentemente il ruolo che la causalità divina gioca nelle decisioni da questi prese, determinandone l'esito escatologico a livello individuale.

Il conflitto teorico tra il ruolo necessitante della volontà divina e la libertà naturale della volontà umana emerge in virtù del configurarsi della nozione di causalità prima come personèità trascendente rispetto al cosmo, sia nella sua sussistenza ontologica sia nella sua operazione – una volontà, quella divina, esente da necessità, ma necessitante tanto per l'ordine cosmico, nel quale si istanzia un ordine di causalità seconda, quanto per gli ambiti di esercizio della volontà umana, la quale costituisce un terzo ordine di causalità. La soluzione delle aporie instaurate dall'interazione modale tra questi tre ordini di causalità ha dato vita ai ricorrenti dibattiti medievali sulla predestinazione – tra i quali possiamo riconoscere una continuità teorica –, ponendo i suoi quesiti primari nella compatibilità tra la libertà della volontà umana e la predestinazione, nella chiarificazione del rapporto tra prescienza e predestinazione divine, nonché nel ruolo della grazia quale garante di realizzazione per la volontà gravata dal peccato nella condizione post-lapsaria.

Se l'indagine storica sulla riflessione medievale intorno alla predestinazione ha avuto il compito di ricostruire i contorni dei singoli dibattiti e gli aspetti dottrinali posti in evidenza nelle trattazioni da questi emerse, e nelle quali viene spesso lasciato inespreso – pur rimanendo sempre sottinteso – l'intero complesso dei problemi che ad essa si riconducono, un'archeologia della predestinazione ha il compito di mettere in luce l'intera stratigrafia delle problematiche implicate al fine di cogliere a fondo le modalità e gli obiettivi attraverso cui gli autori si sono misurati con l'insieme dei suoi nodi teorici. Una volta chiarita la stratigrafia della predestinazione sarà il momento – non meno importante – dell'identificazione delle genealogie, cioè delle filiazioni delle *auctoritates* e degli *auctores ad confutandum*, dei problemi e delle soluzioni che hanno gettato le premesse all'insorgere dei progressivi dibattiti.

Il britannico Pelagio può essere identificato come il punto di partenza della genealogia delle discussioni predestinazioniste nell'Occidente latino, in quanto la sua concezione della salvezza come frutto di ascesi individuale a prescindere dalla grazia, elaborata in polemica con Agostino di Ippona, stabilì il paradigma e la pietra di paragone per ogni successiva discussione predestinazionista.¹ L'Ipponate contrappose al pe-

1. Su Pelagio e il pelagianesimo, cfr. Rees 1988.

lagianesimo una teologia modale della grazia, che tuttavia si bilanciava precariamente con l'accento sul libero arbitrio che egli stesso aveva posto nei suoi scritti contro il manicheismo, al fine di contrastare la visione determinista costitutiva di questa corrente religiosa.² La concezione pelagiana, vertendo sull'autonomia dell'uomo nel guadagnare la salvezza attraverso l'ascesi, offrì a tutto il medioevo latino il paradigma negativo destinato ad essere ricorrente nelle polemiche sulla causalità e sulla prescienza divina.³

La genealogia del pelagianesimo come anti-paradigma della teologia occidentale della grazia e del libero arbitrio, oltre a costituire lo strato sommerso alla base dell'elaborazione dell'agostinismo della grazia, ha tracciato anche la linea della principale asimmetria tra le teologie della predestinazione elaborate nelle due principali aree della cristianità medievale, ovvero quella occidentale latina e quella orientale greco-bizantina. Nell'Oriente cristiano il pelagianesimo non penetrò,⁴ tuttavia nel contesto della spiritualità orientale la teologia ascetica aveva assunto una fisionomia autonoma, basata sull'esperienza piuttosto che sulla soluzione delle antinomie teoriche, che, sulle scorte della grande stagione del monachesimo egiziano, aveva dato vita a una genealogia differente, per la quale la comprensione del rapporto tra grazia e libero arbitrio veniva a fondarsi sul concetto di sinergia.⁵ Questo concetto, negli occasionali momenti della sua apparizione in Occidente, incontrò una ferma opposizione, venendo tacciato di "semipelagianesimo", come avvenuto ai concili di Orange e di Roma del 529, oppure attenuato, come nel caso della *Regula* di San Benedetto, in cui la teologia ascetica di ispirazione orientale introdotta in Occidente da Giovanni Cassiano viene riletta e accolta attraverso il filtro della teologia agostiniana della grazia.⁶

Queste linee genealogiche sono essenziali per comprendere la disputa carolingia sulla predestinazione, che, oltre a essere stata la più accesa e longeva nel ricco panorama dei dibattiti teologici sviluppatasi in epoca carolingia, protraendosi per due decenni, dall'840 all'860 circa, e tale da dare vita a una corposa letteratura polemica, fu anche quella che ebbe maggior rilievo istituzionale, venendo dibattuta in concili locali, coinvolgendo arcivescovi e vescovi, lo stesso re dei Franchi, Carlo il Calvo, e finanche un papa, Niccolò I. In virtù di questi contorni istituzionali possiamo affermare che la disputa predestinazionista carolingia fu la più rilevante nella storia dei dibattiti medievali dedicati a questo tema, i cui echi varcarono l'ambito geografico in cui si era sviluppata, e la cui letteratura ebbe risonanza almeno fino al XII secolo, per poi fare ricomparsa nelle sue reliquie letterarie secoli dopo, quando il problema della predestinazione fu riaperto dagli autori della Riforma.

Oltre all'alto profilo istituzionale garantito dagli attori della disputa, essa fu caratterizzata dal profilo intellettuale dei suoi protagonisti, vedendo il concorso di alcune

2. Cfr. Huftier 1966; Rist 1969; Lettieri 2002: 307-442; Lettieri 2014: 155-164.

3. La persistenza della nozione di Pelagio nel Basso Medioevo è mostrata, ad esempio, dal titolo della principale opera del teologo inglese Thomas Bradwardine, il *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* (1344); cfr. Conti 1996: 656-657.

4. Per le tracce del pelagianesimo nell'Oriente ellenofono cfr. Kavvadas 2014: 271-272.

5. Cfr. Bradshaw 2004: 121-125, 177, 185-186, 265-267.

6. Cfr. Leonardi 2004b: 87-91; Leonardi 2004a: 39-40.

delle menti più brillanti della seconda e della terza generazione della cosiddetta “rinascenza carolingia”, a partire dal suo iniziatore e pervicace protagonista, il monaco sassone Godescalco di Orbais, per passare ai suoi primi oppugnatori, gli arcivescovi Rabano Mauro e Incmaro di Reims, per arrivare infine alla figura specularmente più rilevante, il maestro irlandese Giovanni Scoto Eriugena.

La storia della disputa può essere riassunta nella seguente cronologia degli eventi:⁷
 – 840: il monaco e presbitero sassone Godescalco di Orbais, trovandosi in pellegrinaggio in Italia, suscita dissensi predicando la doppia predestinazione – dei giusti alla beatitudine, dei reprobati al castigo eterno.⁸ Rabano Mauro, abate di Fulda, dove Godescalco era stato tonsurato, informato del vescovo di Verona Noting, risponde con un breve scritto sulla predestinazione.⁹

– 846: Rabano scrive a Eberardo, conte del Friuli, una lettera relativa all’interpretazione erronea di Godescalco.¹⁰ Questi, ospite del conte, aveva infatti continuato la sua predicazione e nel frattempo aveva prodotto un dossier di citazioni agostiniane a sostegno della propria tesi.¹¹ Rabano replica con un suo dossier di testi agostiniani, volti a mettere in luce l’uso tendenzioso di Agostino da parte del monaco sassone.¹²

– 848: Godescalco visita il suo vecchio monastero di Fulda e vi predica le sue tesi sulla doppia predestinazione, attirando discepoli. In ottobre Rabano convoca un sinodo a Magonza, città di cui è divenuto arcivescovo, per giudicare Godescalco, che nel frattempo aveva scritto due nuovi testi per ribadire la propria posizione. Questi testi sono sopravvissuti per tradizione indiretta nel *Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio* di Incmaro di Reims (859) – il primo in modo frammentario, il secondo integralmente, trattandosi di una breve confessione.¹³ Il sinodo dichiara Godescalco eretico e gli impone di ritirare le sue tesi gemino-predestinazioniste; rifiutandosi di ritrattare, il sassone abbandona il regno di Ludovico il Germanico e fa ritorno al monastero di Orbais, in Francia Occidentale.

– 849 (febbraio-marzo): informato da Rabano circa l’esito del sinodo di Magonza, l’arcivescovo Incmaro di Reims, decide di convocare un sinodo a Quierzy, presso il palazzo di Carlo il Calvo, sovrano dei Franchi occidentali.¹⁴ Ascoltato Godescalco, il sinodo conferma l’accusa di eresia a suo carico, decreta la distruzione dei suoi scritti sulla predestinazione, lo riduce allo stato laicale e lo condanna a detenzione perpetua presso il monastero di Hautvilliers, in diocesi di Reims.

7. Cfr. Matz 2014: 238-241; per una dettagliata ricostruzione storica della disputa cfr. Pezé 2017: 43-97; per un inquadramento dottrinale cfr. Bisogno 2008: 324-366.

8. Per la biografia di Godescalco cfr. Genke 2010; Pezé 2017.

9. Hrabanus Maurus 1852: 1530D-1531A e 1531A-1553C.

10. Edizione dell’epistola in *Gothescalcus Orbacensis* 1945: 5.

11. *PL* 121: 1554B-C.

12. Cfr. *PL* 121: 1555B-1557C.

13. *Gothescalcus Orbacensis* 1945: 36-44.

14. La lettera di Rabano a Incmaro è pubblicata in *PL* 125: 84C-85A. Incmaro rispose richiedendo a Rabano ulteriori informazioni sulla questione, cfr. Flodoardus 1863: 200C, 270.

– 849 (estate): dalla sua reclusione Godescalco rilancia le sue tesi nella perduta lettera *Ad Gislemarum*¹⁵ e nella *Confessio brevior*.¹⁶ Copie di questi scritti vennero diffusi in diversi monasteri e furono inviati a Incmaro, che replicò con la lunga lettera pastorale *Ad simplices*, nella quale confuta la tesi del Sassone avvalendosi di un vasto dossier di testimonianze patristiche, invitando infine i fedeli della sua diocesi a non leggere gli scritti di Godescalco.

– Il dibattito si allarga con la richiesta da parte di Incmaro di nuovi interventi, interpellando altre voci attraverso il suo suffraganeo Pardulo di Laon, tra cui particolarmente attesa era quella di Prudenziio di Troyes, che non aveva partecipato al sinodo di Quierzy. Prudenziio risponde con una epistola a Incmaro e Pardulo sostenendo una posizione gemino-predestinazionista moderata, basata sui testi di Agostino e di altri Padri.¹⁷ Una simile posizione venne avallata da un sinodo tenutosi a Parigi nello stesso anno. Godescalco riceve il sostegno di Ratramno di Corbie, che prende posizione contro l'*Ad simplices* di Incmaro: forte di questi appoggi il monaco recluso scrive una *Confessio prolixior*, in cui porta a comprova della sua tesi una serie di citazioni da opere di Agostino, Ambrogio, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia, interpretate attraverso le regole dell'*ars grammatica*.

– 850: Rabano, interpellato nuovamente da Incmaro, declina un nuovo intervento nel dibattito, ribadendo che la sua posizione rimane quella da lui già espressa. Lupo di Ferrières, chiamato in causa a sua volta, si limita a ribadire la dottrina agostiniana. Incmaro scrive personalmente a Godescalco rimproverandogli di aver travisato gli scritti di Agostino, Fulgenzio e Prospero di Aquitania.¹⁸

– 849-850: Re Carlo il Calvo, che era stato presente al sinodo di Quierzy, si interessa personalmente affinché si arrivi a una soluzione del dibattito, intuendo il pericolo che si creasse una spaccatura nella Chiesa franca. Interpella Lupo di Ferrières con cui discute in un incontro personale a Bourges, chiedendogli infine di mettere per iscritto i suoi argomenti; da qui nacque il *Liber de tribus quaestionibus*,¹⁹ concepito anche come risposta all'*Ad simplices* di Incmaro e alla sua richiesta di una presa di posizione. Incmaro reagisce accusando l'abate di Ferrières di vanità ed empietà. Lupo si difende inviando una lettera a Carlo il Calvo²⁰ accompagnata da un dossier patristico a sostegno delle proprie vedute.²¹ Il re, nel frattempo, chiama in causa Ratramno di Corbie, che già si era espresso a favore di Godescalco. Ratramno compone quindi un trattato a sostegno della doppia predestinazione, chiedendo però al sovrano di non renderlo pubblico.²²

15. Opera perduta; secondo Cappuyns 1933: 106, se ne conservano dei frammenti negli scritti di Incmaro (*PL* 125: 370A-C; 371D-372A).

16. Gothescalcus Orbacensis 1945: 52-54.

17. Prudentius Trecensis 1881a.

18. Lettera perduta, se ne fa menzione in Flodoardus 1863: 258D-259A, 533.

19. Servatus Lupus Ferrariensis 1852b.

20. Servatus Lupus Ferrariensis 1852a.

21. Servatus Lupus Ferrariensis 1852c.

22. Ratramnus Corbeiensis 1852; lettera prefatoria in Ratramnus Corbeiensis 1925.

Incmaro interpella Amolone di Lione che prende posizione contro Godescalco e la doppia predestinazione.²³

– 850: Considerata l'importanza che l'esegesi dei testi patristici aveva assunto nel dibattito, corroborata da Godescalco attraverso l'*ars grammatica*, Incmaro e Pardulo, spinti dallo stesso re Carlo, invitarono Giovanni Scoto Eriugena, maestro di arti liberali presso la scuola di palazzo, a confutare gli argomenti esegetici di Godescalco.

– 850-851: L'Eriugena compone il *De praedestinatione* contro la doppia predestinazione di Godescalco e la sua esegesi dei testi patristici. La proposta del maestro irlandese tuttavia non trova ricezione, né tra coloro che erano favorevoli alle tesi gemino-predestinazioniste moderate, né tra i loro oppositori, ai quali si deve lo stesso coinvolgimento dell'Eriugena nella disputa.

– Il vescovo Ganelone (o Wenilone) di Sens manda un sunto del trattato eriugeniano a Prudenziio di Troyes, chiedendogli di confutarlo. Recuperata una copia integrale del testo, Prudenziio compone il *De praedestinatione adversus Iohannem Scotum cognomento Erigenam*,²⁴ sostenendo una posizione geminopredestinazionista basata sugli scritti di Agostino.²⁵ Prudenziio invia il suo trattato a Lione, dove il diacono Floro si fa carico di ribadire la presa di distanze dall'Eriugena nel *Libellus adversus Iohannem Scottum* (852),²⁶ basato tuttavia sulla conoscenza indiretta – desunta dal testo di Prudenziio – del *De praedestinatione* eriugeniano.²⁷

– Il trattato di Floro viene pubblicato adespoto quale risposta ufficiale della Chiesa di Lione sulla questione della predestinazione con altri due documenti: la lettera di Amolone indirizzata a Godescalco, in cui si biasima la sua superbia e alcune sue posizioni erronee,²⁸ e un altro libello adespoto, in realtà opera riconducibile ancora alla paternità di Floro, intitolato *De tribus epistolis*, critico verso Incmaro e Pardulo.²⁹ Questo libello contesta a Godescalco alcuni errori dottrinali, oltre alla sua superbia, ma non la teoria sulla doppia predestinazione; a Incmaro invece viene imputata la crudele reclusione di Godescalco, nonché l'aver coinvolto l'Eriugena nella disputa.³⁰

– In occasione del concilio di Soissons dell'aprile 853, ove è dibattuta un'altra questione teologica suscitata da Godescalco, quella relativa alla *Trina deitas*, Incmaro fa sottoscri-

23. Amolo Lugdunensis 1899; Amolo Lugdunensis 1852.

24. Prudentius Trecensis 1881b: 1010C-1011A.

25. *Ibid.*: 1350A-B: “Cum quibus omnibus nequaquam metuimus dicere praedestinationem geminam”.

26. Florus Lugdunensis 2014b.

27. Cfr. Cappuyns 1933: 117 n. 3.

28. Amolo Lugdunensis 1899.

29. Florus Lugdunensis 2014c. Maieul Cappuyns per primo ha attribuito questo testo a Floro: cfr. Cappuyns 1933: 117.

30. Florus Lugdunensis 2014c: 402: “Et, quod maioris est ignominiae atque obprobrii, Scottum illum ad scribendum compellerent, qui, sicut ex eius scriptis uerissime comperimus, nec ipsa uerba scripturarum adhuc habet cognita et ita quibusdam phantasticis adinventionibus et erroribus plenus est, ut non solum de fidei ueritate nullatenus sit consulendus, sed etiam cum ipsis omni inrisione et dispectione dignis scriptis suis, nisi corrigere et emendare festinet, uel sicut demens sit miserandus, uel sicut hereticus anathematizandus”.

vere a un gruppo di vescovi e abati radunati presso il palazzo di Carlo il Calvo a Quierzy un suo documento ricapitolativo della sua posizione sulla predestinazione, i quattro *Capitula*. Firmano anche il re e Prudenziario di Troyes, sebbene non sia pienamente in linea con la posizione di Incmaro.

– Circa due anni dopo la questione trova un ulteriore dibattimento in Lotaringia, al concilio di Valence, convocato da Lotario l'8 gennaio 855. Sotto l'impulso di Floro, appoggiato dai vescovi lionesi, vengono condannati i quattro *Capitula* di Incmaro e i "diciannove capitoli" di Giovanni Scoto, spregiativamente definiti *pultes scottica*, espressione che in modo significativo comporta un riferimento a Pelagio – sulla base della comune origine etnica –, in quanto era stata indirizzata proprio contro il bretone da Girolamo.³¹ Incmaro replica difendendo le decisioni di Quierzy (853) e prendendo le distanze dal *De praedestinatione* eriugeniano, di cui il concilio di Valence gli imputava la responsabilità.³²

– La questione si assopisce per alcuni anni, fatta salva una lettera di Prudenziario al sinodo di Parigi dell'856 che pone come condizione per la consacrazione del nuovo vescovo della città, Enea, la sua presa di distanze formale dai *Capitula* incmariani e l'accettazione delle posizioni di Valence. Nel maggio dell'859 il dibattito riesplode al concilio di Savonnières, al quale partecipano i rappresentanti delle dodici arcidiocesi di Francia. I vescovi del Sud propongono, per bocca di Remigio di Lione, la ratifica dei canoni del concilio di Valence, sulle scorte di un recente concilio tenutosi a Langres, in cui si reiterava la condanna dell'Eriugena.³³ Incmaro fa rimandare la discussione al successivo concilio, che si sarebbe tenuto nell'ottobre dell'860 a Touzy; nel frattempo compone il suo terzo trattato sulla predestinazione dedicato a Carlo il Calvo, nel quale prende anche le distanze dal trattato eriugeniano.³⁴

– Secondo la testimonianza di Prudenziario, papa Nicola avrebbe preso posizione a favore della doppia predestinazione, motivo per cui Incmaro scrive una lettera sinodale in cui vengono elencate le verità di fede della Chiesa, accennando alla dottrina della predestinazione con una formula imprecisa, finalizzata ad accontentare entrambe le fazioni.³⁵

– La disputa non fece registrare altri sviluppi, nonostante gli ulteriori tentativi di Godescalco volti a sostenere la sua causa, portandola al concilio di Metz dell'863 e davanti al

31. Hieronymus Stridonensis 1845: 682. A Eriugena si fa riferimento non esplicito in due canoni del Concilio di Valence; il canone IV, in Mansi 1770a: 5D: "sed et alia XIX syllogismis ineptissime conclusa, et licet jactetur, nulla saeculari litteratura nitentia, in quibus commentum diaboli potius quam argumentum aliquod fidei deprehenditur"; e il canone VI, *ibid.*: 6D: "fabulas Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes".

32. Il trattato di Incmaro è andato perduto ma la sua prefazione è conservata in Flodoardus 1863: 242-247.

33. Canone IV, in Mansi 1770b: 538A-B: "Capitula XIX syllogismis ineptissime ac mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae patet, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam jactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime conclusum, a pio fidelium auditu penitus explodimus".

34. Hincmarus Rhemensis 1852a.

35. Hincmarus Rhemensis 1852b.

soglio pontificio, ma vuoi per l'assenza di Incmaro da quel concilio, vuoi per la morte di papa Nicola nell'857, e infine per la sopraggiunta dipartita dello stesso Incmaro il 30 ottobre 868, la discussione si spense lasciando le parti in causa sulle proprie posizioni senza che fosse raggiunto un accordo dottrinale di massima.

Se da un punto di vista politico-ecclesiastico la disputa predestinazionista si concluse senza portare a scismi nella chiesa di Francia, né ebbe conseguenze sulla pace religiosa nel regno franco (in relazione alla quale si intuisce tutto l'interesse di re Carlo il Calvo per una sua risoluzione pacifica),³⁶ il ventennale dibattito accumulò una stratigrafia di problemi in cui si è delineato un quadro dottrinale diviso sia negli assunti centrali, sia nell'interpretazione delle fonti scritturistiche e patristiche, divisioni dietro alle quali hanno giocato paradigmi e genealogie diversi, la cui indagine archeologica – che qui ci proponiamo di effettuare – servirà a chiarire i fondamenti teorici che hanno funto da magneti nascosti dietro al dibattito, sia in epoca carolingia sia nelle successive riprese.

È indubbio che la disputa, durante il suo intero svolgimento, sia stata alimentata dalle tesi gemino-predestinazioniste sostenute con indefesso vigore da Godescalco. Tuttavia, la sua insistenza, lungi dall'essere il mero frutto di caparbietà caratteriale,³⁷ appare spinta da un'intuizione profonda, tale da suscitare la reazione del partito predestinazionista 'moderato', rappresentato da Rabano e Incmaro da una parte, e allo stesso tempo il sostegno del partito lionese dall'altra.

Portare alla luce questa intuizione richiede uno scavo finalizzato a identificare gli orientamenti che hanno guidato le parti coinvolte nella disputa. Partendo dall'osservazione dello strato di superficie, ovvero dalla cornice storica, dalla prosopografia e dai consensi e contrasti delineatisi, possiamo osservare tre posizioni in campo: 1) i gemino-predestinazionisti, sostenitori della doppia predestinazione;³⁸ 2) i censori della doppia predestinazione ma favorevoli alla predestinazione alla grazia;³⁹ 3) Giovanni Scoto Eriugena.

Considerando che la reazione contro Giovanni Scoto fu molto più aspra rispetto a quella contro Godescalco,⁴⁰ e che anche i suoi committenti – Incmaro *in primis* – rimasero contrariati dal suo *De praedestinatione*, tanto da prenderne apertamente le distanze, possiamo supporre che la proposta di Eriugena venne percepita come se incarnasse un paradigma in netta discontinuità rispetto agli altri due, che pur erano reciprocamente contrapposti. Si rende così necessario scavare al di sotto delle ragioni dottrinali e dell'esegesi delle fonti espresse dagli autori appartenenti a queste tre divisioni di campo onde identificare i paradigmi ad esse sottesi, nonché le rispettive ascendenze genealogiche.

36. Sui contorni socio-politici della disputa cfr. Pezé 2017: *passim*.

37. Sulle ragioni sociopolitiche riconoscibili dietro alla biografia e alle posizioni critiche di Godescalco cfr. Mainoldi 2016; Pezé 2017: 153-163.

38. Godescalco di Orbais, Ratramno di Corbie, Wenilone di Sens, Lupo Servato di Ferrières, Prudenzius di Troyes, Remigio di Lione, Floro diacono lionese, Marguardo di Prüm, Papa Nicolo I, nonché i sinodi di Valence (855), Parigi (856) e Langres (859); cfr. Matz 2014: 237.

39. Rabano Mauro, Incmaro di Reims, Pardulo di Laon, Amolone di Lione, Enea di Parigi, e i sinodi di Mainz (848), Quierzy (853) e Savonnières e Tusey (859-860); cfr. *ibid.*

40. Pezé 2017: 188.

1. PARADIGMI IN CONTRASTO

1.1. La *gemina praedestinatio*

1.1.1 L'interpretazione di Godescalco

Gemina praedestinatio è espressione coniata da una delle più rilevanti figure della tarda patristica latina, Isidoro di Siviglia, e così definita nelle *Sententiae*: “*gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*”.⁴¹ Godescalco cita queste precise parole alla fine del primo dei suoi scritti sulla predestinazione giunti fino a noi, la *Confessio brevis*,⁴² a sugello di un dossier patristico, composto in maggior parte da citazioni agostiniane, finalizzato a sostenere la tesi presentata in apertura del testo per cui Dio avrebbe predestinato gli angeli santi e gli uomini eletti alla vita eterna e gli angeli apostati e gli uomini reprobis alla morte eterna per *iustitia*, conoscendo attraverso la sua *praescientia* i mali che questi avrebbero commesso:

Credo et confiteor deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad uitam gratis aeternam, et ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus angelis suis apostaticis et cum ipsis quoque uniuersis hominibus reprobis membris uidelicet suis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam.⁴³

Tale definizione rivela una evidente asimmetria nella concezione della predestinazione, dacché nel caso dei giusti la predestinazione alla vita eterna è detta essere “di proposito” (*gratis*), mentre nel caso dei reprobis la predestinazione è un effetto della prescienza divina.

Nella *Confessio prolixior*, Godescalco si spinge oltre, affermando per *conversio* che la vita eterna è predestinata ai giusti così come i giusti sono predestinati alla vita eterna, e analogamente per i reprobis:

frustra illis praedestinasses uitam nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam propemodum diabolo et angelis eius et omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito praedestinasti poenam et eosdem similiter praedestinasti ad eam.⁴⁴

Questa *conversio* – vera per logica – comporta che il premio e il castigo non siano concepiti come mere conseguenze dell’azione dell’uomo, cosa da cui risulta che la divisione degli uomini in due categorie di predestinati (alla vita eterna o al castigo eterno) sia indipendente dall’agire umano. Nella visione di Godescalco tutto risulta prestabilito per delibera divina, la quale, essendo fuori dal tempo, non può essere successiva rispetto all’azione dell’uomo, benché questa sia comunque presupposta (*merito*) come causa che giustifica l’intervento della giustizia divina, altrimenti la responsabilità del peccato degli angeli e degli uomini ricadrebbe sulla volontà divina stessa.⁴⁵

41. Isidorus Hispalensis 1998: II, 6, I, 103.

42. Cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 54.

43. Cfr. *ibid.*: 52.

44. Cfr. *ibid.*: 56.

45. *Ibid.*: 57: “Absit ergo ut inter praescientiam et praedestinationem operum tuorum ullum uel momenti quilibet catholicorum tuorum suspicetur interuallum fuisse, dum omnia quae

Nel discorso del Sassone non c'è spazio per l'azione umana, come mostra il fatto che in queste prime testimonianze il libero arbitrio non è preso in considerazione; allo stesso tempo, Godescalco non accorda alla grazia divina neanche il ruolo dirimente che l'ultimo Agostino le attribuisce nell'esercizio dell'agire umano, dacché per il Sassone è il giudizio divino prima dei secoli a determinare l'esito della divisione tra giusti e reprobis. Per Godescalco la grazia rimane in secondo piano rispetto alla giustizia, anzi emerge che la grazia sia un effetto della predestinazione al bene.⁴⁶ Se per Agostino la teoria della grazia era finalizzata a stabilire, nel quadro dell'antropologia post-lapsaria, quale fosse il ruolo del libero arbitrio nel piano di salvezza, in Godescalco un analogo fattore dirimente – vuoi riconducibile alla grazia vuoi al libero arbitrio – non compare, e questo ci fa capire come egli ragioni in base a categorie logico-teologiche, piuttosto che antropologiche.

Va poi notato che in questi testi, in cui Godescalco articola la sua posizione con finalità apologetica in relazione ai giudizi conciliari che avevano decretato la sua condanna, non compare alcun riferimento alla volontà salvifica divina o al sacrificio di Cristo. Tuttavia, negli scritti elaborati successivamente, durante gli anni di detenzione a Hautvilliers, questi aspetti emergono, lasciando trasparire tutta la problematicità della concezione godescalcana della *gemina praedestinatio* in relazione alla dottrina della salvezza. Questa produzione è testimoniata dalla collezione d'autore trasmessa dal ms. Bern 584 in cui il monaco sassone torna a più riprese sui dibattiti teologici che lo hanno visto protagonista, elaborando risposte rivolte ai suoi critici e aggiungendo argomenti a sostegno delle proprie tesi.⁴⁷ Qui possiamo cogliere il dispiegarsi del pensiero di Godescalco in totale libertà, onde siamo in grado di constatare come l'esito della sua teoria della predestinazione comporti una radicale negazione dell'universalità della salvezza: “per sanguinem crucis Christi non esse reprobos redemptos nec liberatos a deo”;⁴⁸ “Multi uocati [pauci uero electi] [Mt 22, 14], quaerendum est ab eis qui falsissime praesumunt dicere hos omnes a Christo redemptos esse”.⁴⁹ Approfondendo il problema in relazione agli effetti redentivi del battesimo e della passione, Godescalco afferma che il battesimo redime sì dai peccati originali e attuali, ma non dalla morte eterna,⁵⁰ e questo lo porta a dedurre che il sacrificio di Cristo è stato per i soli eletti:

Claret itaque non subobscure sed perspicue nec utcumque sed solis ipsius omnino splendidius luce quod, uelint nolint inimici veritatis et amici erroris mendacii falsitatis, solam sanctam ecclesiam suam atque solos electos id est suum solummodo

uoluitis te legit uel audit creditque simul fecisse, praesertim cum prius omnino nihil in effectu feceris quam incomparabiliter futura praescieris et ea sempiterno consilio praedestinando disposueris”.

46. *Ibid.*: 56: “bona autem a te praedestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata, immo te reuelante illis euidenter constat esse intimata, id est in gratiae beneficia et iustitiae simul iudicia”.

47. Cfr. Mainoldi 2018.

48. Cfr. Gothescalcus Orbacensis 1945: 190.

49. Cfr. *ibid.*: 228.

50. Cfr. *ibid.*: 229: “Ille qui dicit quod dominus deus noster dei filius pro omnibus reprobis baptizatis mortuus fuerit interrogandus est quid illis mors ipsa Christi profuerit cum sempiterna salute saluos eos non fecerit”.

corpus et membra per sanguinem crucis suae redemit Christus, proque solis eis prorsus tantummodo fuit crucifixus atque tunc temporis contumeliosissimam ignominiosissimam turpissimam mortem crucis est pro solis ipsis procul dubio passus.⁵¹

In una serie di diverse questioni indirizzate a un anonimo ma autorevole lettore, trasmesse sempre dal ms. Bern 584,⁵² Godescalco afferma che la redenzione non ha valenza gratuita, bensì necessitante: se Cristo avesse sparso il suo sangue per i reprobis questi sarebbero salvi, negando così la possibilità di principio per essi di convertirsi e quindi di beneficiare del sacrificio della Croce.⁵³

A quanto risulta dall'indice posto in calce a questi *responsa*, Godescalco aveva accordato spazio anche alla discussione del libero arbitrio e della grazia, ma a causa della perdita di alcuni folii, abbiamo soltanto la trattazione relativa al libero arbitrio. Qui leggiamo la risposta alle critiche dei suoi avversari che ci conferma un quadro di economia soteriologica per cui la libertà dell'uomo non gioca alcuna parte, dacché per i reprobis il libero arbitrio può volgersi solo al male.⁵⁴ Pur affermando che Dio non ha creato gli angeli e gli uomini malvagi affinché peccassero contro di sé,⁵⁵ il quadro ritratto da Godescalco nelle asistematiche riprese e nei ritorni sul tema della predestinazione presentati nelle *schedulae* trasmesse dal ms. Bern 584 comporta l'assoluto predominio dell'onnipotenza divina, chiudendo ogni possibilità alla volontà umana di concorrere alla salvezza:

Namque qui dicunt quod deus qui generaliter et uniuersaliter, indifferenter et aequaliter uult omnes homines saluos fieri propterea saluat electos quia ipsi saluari uolunt et ideo non saluat reprobos quia ipsi nolunt, in electis prorsus negant dei gratiam et in reprobis licet nescienter negant dei omnipotentiam.⁵⁶

51. Cfr. *ibid.*: 243.

52. *Ibid.*: 130-179. Trasmesse come *schedula* acefala, l'editore le ha raccolte sotto il titolo di *Responsa de diversis*.

53. Cfr. *ibid.*: 158: “[vii. *Si sit gemina praedestinatio*] Ergo si Christus etiam pro reprobis mortuus est, ergo et reprobis iustificati in sanguine ipsius salui erunt ab ira per ipsum. Non erunt autem reprobis salui ab ira per ipsum. Non ergo Christus mortuus est pro reprobis”.

54. Cfr. *ibid.*: 150-151: “[vi. *De libero arbitrio*] Si quis autem post tot ac tanta seu talia testimonia reprobos liberum arbitrium ad bene faciendum habere immo uel habere posse dicit, hunc nimirum filius dei clarius luce et splendidius etiam sole conuincit dum de spiritu sancto dicit: ‘Quem mundus non potest accipere’ [Gv 14, 17]. Ergo sic a sancto Augustino dicitur iure de reprobis arbitrio: ‘O malum arbitrium sine deo!’ [Augustinus Hipponensis 1845: 172]. Claret igitur sine scrupulo liquet sine ambiguo patet sine nubilo quod sicut id non habent reprobis ad bene sed ad male faciendum”.

55. Cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 155: “[vii. *Si sit gemina praedestinatio*] non ideo creauit angelos quos tamen praesciebat apostatas et refugas futuros uel etiam homines quos pariliter utique praeuidebat fore perpetim reprobos ut peccarent in deum et dereliquerent eum, sed profecto quos praesciuit esse lapsuros et in malo perseueraturos per ipsorum proprium facinus atque flagitium crimen ac uitium iure praedestinauit eos per iustum iudicium quo paterentur et patiantur perpetim gehennale supplicium”.

56. Cfr. *ibid.*: 239.

Ai suoi avversari egli contesta un'interpretazione in senso generale (*generaliter et uniuersaliter*) della volontà salvifica divina, restringendone la valenza ai soli eletti, affermando l'irresistibilità della volontà divina a scapito della libertà di scelta degli uomini:

Quapropter illi qui generaliter super electis et reprobis illud apostoli uolunt intellegi: "Deus uult omnes homines saluos fieri" [*ITim* 2, 4] sed electos ideo saluos facit quia ipsi saluari uolunt et e contrario reprobos ideo non saluat quia ipsi nolunt, hac prorsus una syllaba qua dicitur: "Quos uult indurat" [*Rm* 9, 18] conuinci facillime possunt. Quia reuera deus illos nullatenus aeterna salute saluare uoluit quos ob id iure sicut scriptura testatur "indurat" quia "uult", non quia non uult.⁵⁷

Ribattendo agli argomenti oppostigli nel corso del dibattito, Godescalco afferma la superiorità della grazia sulla natura – forse alludendo a uno degli argomenti dell'Eriugena⁵⁸ – e afferma che la grazia è Dio, da cui si deduce che la grazia è onnipotente, ribadendo così il primato teologico dell'onnipotenza.⁵⁹ E ancora leggiamo che l'onnipotenza della grazia è ciò che è sufficiente all'uomo per resistere alle tentazioni, escludendo che la natura umana abbia il benché minimo ruolo nella lotta ascetica:

Annon est omnipotens quae sufficit electis contra temptationes diaboli? sicut ait dominus apostolo: "Sufficit tibi gratia mea" [*2Cor* 12, 9], non ait: Sufficit tibi natura tua.⁶⁰

Dall'insieme di questi testi emerge una visione teologica in cui la predestinazione, come atto di giustizia anteriore alla storia, cancella la libertà di scelta e vede la grazia come un semplice strumento di attuazione di quanto prestabilito. La Passione, essendo per i soli predestinati alla salvezza, risulta nei suoi effetti soggetta alla predestinazione, e di conseguenza non si configura come atto di misericordia di Dio, bensì come giudizio anticipato. La condanna delle tesi di Godescalco comportò così il rifiuto di un paradigma teologico dietro il quale si delinea un determinismo che poco spazio concede alla narrazione neotestamentaria del "seruo sofferente" e al Dio della misericordia.

1.1.2 Gli altri sostenitori carolingi della doppia predestinazione

Rispetto a Godescalco, gli altri sostenitori carolingi della doppia predestinazione hanno accordato maggiore spazio alla comprensione del problema alla luce della teologia agostiniana della grazia, ricomprendendo nel quadro la discussione circa il ruolo del libero arbitrio. Rivolgendosi per via epistolare a Hincmaro e Pardulo, Prudenzius di Troyes afferma – sulle scorte di Agostino – che è la grazia a liberare dal peccato e a mettere l'uomo nella condizione di volgere il libero arbitrio alla giustizia:

57. Cfr. Godescalcus Orbacensis 1945: 237-238.

58. Cfr. Eriugena 2003: IV, 6, 373C, 46: "Si autem ratio edocet nullam naturam posse perire, prohibemur dicere liberam uoluntatem perdidisse, quae sine dubio substantialis est".

59. Cfr. Godescalcus Orbacensis 1945: 185: "Sic omnino dicere nemo sanum sapiens potest ullo modo gratia maiorem esse naturam, quippe cum gratia sit deus ac per hoc semper omnipotens at natura sine gratia penitus impotens. Annon est gratia deus et omnipotens quae quocumque uult liberat gratis et saluat?".

60. Cfr. *ibid.*

Liberi ergo a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non sunt, nisi gratia Salvatoris. [...] Liberos dixit justitiae, non liberatos, a peccato autem non liberos, ne sibi hoc tribuerent. [...] Cum itaque non vivant bene homines, nisi effecti filii Dei, quid est quod iste libero arbitrio vult bene vivendi tribuere potestatem, cum haec potestas non detur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.⁶¹

Floro di Lione, seguendo una logica rigorosa, in analogia con gli argomenti teologici di Godescalco, afferma nel *Libellus aduersus Iohannem Scottum* che la predestinazione divina, essendo eterna e prima del tempo, non può essere una conseguenza dell'azione dell'uomo:

Praedestinationem autem aeterni consilii et iudicii dei siue in remuneratione iustorum siue in damnatione iniquorum et propter unam ac simplicem scientiam diuinam, in qua simul atque aeternaliter de omnibus praeordinatum et praefinitum est, unam ueraciter dicimus, et propter duplicem eius efficientiam, qua alii misericorditer liberantur, alii iuste damnantur, duas dicere non timemus.⁶²

Nel *Rescriptum de praedestinatione* afferma che per i giusti la possibilità di compiere il bene è dono della grazia e dello stesso dono buono saranno ricompensati per l'eternità:

Hoc modo et de praedestinatione dei omnino sentiendum est, quia in bonis praedestinavit et ipsam eorum bonitatem futuram ex dono gratiae suae et pro eadem bonitate aeternam ipsorum remunerationem, ut ipsius dono fierent boni, ipsius dono essent remunerati.⁶³

Dio non predestina i malvagi ad essere empi, ma li predestina alla dannazione eterna come giusto giudizio per non aver voluto agire diversamente:

In malis uero et impiis non praedestinavit omnipotens deus malitiam et impietatem, id est, ut mali et impii essent et aliud esse non possent. Sed quos praesciuit et praeuidit malos adque impios futuros proprio uitio, ipse eos praedestinavit ad aeternam dampnationem iusto iudicio. Non quia aliud esse non potuerunt, sed quia aliud esse noluerunt.⁶⁴

La predestinazione viene dunque presentata come un processo giudiziale finalizzato a non lasciare impunito nessun male:

Non enim ille aliquem praedestinavit, ut malus esset, sed uere omnem malum praedestinavit, ut impunitus non esset.⁶⁵

Onde escludere una lettura fatalista della predestinazione, che addosserebbe a Dio la responsabilità delle azioni umane, Floro sottolinea che il premio escatologico è conseguenza della volontà dell'uomo. Resta tuttavia il fatto che la volontà non è libera, ma risanata, ovvero liberata per grazia nei giusti, mentre rimane non liberata nei reprobri a causa del loro rifiuto:

61. Prudentius Trecensis 1881a: 1006C-1007A.

62. Florus Lugdunensis 2014a: 95-96.

63. Florus Lugdunensis 2014b: 310.

64. *Ibid.*: 311.

65. *Ibid.*: 312.

Aperte namque causa perdicionis illorum qui pereunt, in deum refertur, si ipse eos ita ad interitum praedestinavit, ut aliud esse non possent. Quod sentire uel dicere horribilis blasphemia est.⁶⁶

Ipsos quoque malos non ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt [...] Siue autem in illis, qui saluantur, siue in illis, qui pereunt, uoluntas propria remuneratur, uoluntas propria dampnatur. Sed in illis, quia per gratiam domini saluatoris est sanata, ut ex mala et praua fieret bona et recta, est procul dubio dignissime coronata. In istis autem, quia non acquiescit per saluatorem recipere sanitatem, iustissime per eundem iudicem sentiet perpetuam dampnationem.⁶⁷

Nel *De tribus epistulis*, documento che espone la posizione ufficiale della chiesa di Lione sulla predestinazione, ma in realtà dovuto ancora a Floro, ritroviamo l'impianto argomentativo che il diacono aveva impiegato negli altri suoi testi, iniziando con una rassegna delle accuse addossate da Incmaro contro Godescalco e comunicate in una precedente missiva alla Chiesa lionese:

- (1) Quia ante omnia saecula, et antequam quicumque faceret a principio deus, quos uoluit praedestinavit ad regnum, et quos uoluit praedestinavit ad interitum.
- (2) Et qui praedestinati sunt ad interitum, saluari non possunt, et qui praedestinati sunt ad regnum, perire non possunt.
- (3) Et Deus non uult omnes homines saluos fieri, sed eos tantum qui saluantur. Et quod dicit apostolus: "Qui uult omnes homines saluos fieri" [*ITim 2, 4*], illos dici omnes qui tantummodo saluantur.
- (4) Et Christus non uenit ut omnes saluaret, nec passus est pro omnibus nisi solummodo pro his, qui passionis eius saluantur mysterio.
- (5) Et postquam primus homo libero arbitrio cecidit, nemo nostrum ad bene agendum, sed tantummodo ad male agendum libero potest uti arbitrio.⁶⁸

Questo impianto accusatorio sottolinea il contrasto tra la doppia predestinazione e l'universalità della salvezza, nonché la parzialità del sacrificio di Cristo emergente dalle tesi godescalchiane, in base alle quali la volontà di Dio risulta escludere i reprobri dalla salvezza poiché in essi il libero arbitrio non ha possibilità di agire nel bene, ma solo nel male. La risposta lionese mostra una certa indulgenza verso il "miserabile monaco" sassone, sia in relazione all'accusa di essere presuntuoso e di voler fomentare lo scandalo, sia mostrando scetticismo sul fatto che egli abbia predicato tali difficili argomenti a popolazioni pagane, facendo riferimento ai suoi passati viaggi missionari nella regione balcanica.⁶⁹ In realtà la posizione lionese mirava ad avallare una interpretazione della doppia predestinazione sfrangiata dagli aspetti più deterministici della lettura data da

66. *Ibid.*: 312-313.

67. *Ibid.*: 313.

68. Florus Lugdunensis 2014c: 320-321. Questi cinque sunti del pensiero di Godescalco derivano alla lettera dall'epistola di Incmaro ad Amolone di Lione, e furono alla base della critica, articolata in sette punti, dello stesso Amolone a Godescalco; per l'ed. e i riferimenti bibliografici di questi testi cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 15-18.

69. Cfr. Pezé 2017: 55-56.

Godescalco. In risposta ai punti indicati da Incmaro vengono così definite e illustrate “sette regole” attraverso cui il tema della predestinazione deve essere affrontato:⁷⁰

1) “Praescientia et praedestinatio sempiterna atque incommutabilis”.⁷¹ Per Dio nulla di ciò che accade nella creazione comporta da parte sua una nuova disposizione o un nuovo giudizio, dacché tutto è eterno in lui. Questo comporta che in nessun modo l’azione umana può avere influenza sulla delibera divina.

2) “Nihil omnino esse aut fuisse aut futurum esse posse in operibus dei”.⁷² Tutto ciò che è nella dimensione temporale, è anticipato dalla prescienza e predestinazione divine, che sono atemporali. Ciò che è disposto nell’eterna prescienza e predestinazione divina vale anche per le cose che sono nel tempo.

3) “In operibus omnipotentis dei non sunt alia praescita et alia praedestinata”.⁷³ Nelle opere di Dio onnipotente tutto ciò che è preconosciuto è predestinato. Ciò che è preconosciuto, essendo del tutto buono e giusto, è anche predestinato, e ciò che è predestinato è anche preconosciuto, in quanto “praedestinatio sine praescientia esse non potest”.⁷⁴

4) “[Praescientia et praedestinatio] in operibus rationalis creaturae et distincte et coniuncte intelligi possunt”.⁷⁵ Le buone opere possono essere dette anche della creatura ma sono “principaliter et ueraciter” opera del Creatore che agisce, vuole e porta a compimento in essa (“qui operatur in ea et uelle et perficere [Filip 2, 13]”⁷⁶). Quindi le buone opere sono preconosciute e predestinate. Le cattive azioni invece sono soltanto della creatura e non dipendono affatto dalla volontà divina, ovvero sono preconosciute ma non predestinate da Dio.

5) “Omnipotens deus [...] nulli necessitatem imposuerit, ut malus esset et aliud esse non posset”.⁷⁷ La predestinazione non spinge i malvagi ad agire e a perseverare nel male, ma prevedendo la loro azione li costringe a subire la giusta pena (“tamen uere constringit et compellit iudicio suo in malis perseuerantes ad iustum supplicium luendum”⁷⁸).

6) “In diuinis scripturis nequaquam hoc pueriliter quaeratur uel exigatur, ut ibi solummodo intellegatur diuina praescientia uel praedestinatio, ubi haec ipsa nomina praescientiae et praedestinationis expresse et proprie posita inueniuntur”.⁷⁹ In riferimento a *Rm* 8, 29, si mantiene che laddove la scrittura parli di prescienza e predestinazione queste vadano intese come la stessa cosa. Intatti l’effetto della grazia (“res gratiae”) è lo stesso dell’effetto della predestinazione (“res praedestinationis”): “Et quae euidentior res praedestinationis, quam quod haec ipsa bona opera non solum in praesenti per gratiam

70. Florus Lugdunensis 2014c: 322-333.

71. *Ibid.*: 322.

72. *Ibid.*: 325.

73. *Ibid.*: 326-327.

74. *Ibid.*: 327.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*: 328.

78. *Ibid.*: 329.

79. *Ibid.*: 330.

suam nobis donauit, sed etiam in aeterna praedestinatione sua ‘praeparauit deus, ut in illis ambulemus?’ [Ef 2, 10]”.⁸⁰

7) “De electis dei ullum perire posse credamus neque de reprobis aliquem saluari ullatenus existimemus”.⁸¹ Gli uomini possono convertirsi dal male al bene, ma i reprobri non lo hanno voluto e per questo sono stati predestinati al castigo. Dacché non possono essere salvati, il difetto (*vitium*) è il loro che non vollero. Vi è poi un altro genere di reprobri e sono le miriadi di infanti che non hanno raggiunto l’età e l’intendimento per compiere il bene ma sono morti nella dannazione del peccato originale (“in sola originalis peccati, quae per unum hominem in mundum intrauit, damnatione perierunt”⁸²). La condanna e la morte di chi è rimasto sotto il giogo del peccato originale segue il giusto giudizio di Dio, poiché in essi non la natura creata nel bene, ma la colpa ricevuta nel male (“culpam male admissam”⁸³) e in essi trasferita in origine viene condannata per un giusto castigo (“in eos originaliter transfusam iusta ultione damnauit”⁸⁴).

Basata sul metodo del dossier di passi scritturistici e sentenze patristiche, la posizione lionese in conclusione afferma che la predestinazione “electorum utique ad gloriam, reproborum uero non ad culpam, sed ad poenam”,⁸⁵ sicché “nec aliquem electorum posse perire nec ullum reproborum propter duritiam et inpaenitentiam cordis sui posse saluari”.⁸⁶ Il documento della Chiesa lionese insiste sul fatto che i reprobri hanno una parte volontaria nel meritare il castigo eterno, ma non altrettanto si sottolinea il ruolo della buona volontà dei giusti nel concorso alla salvezza, dacché questa dipende dalla grazia, onde appare che il ruolo della libera volontà dei giusti abbia un peso molto inferiore nel cooperare alla loro salvezza, che non la libera volontà dei reprobri nel determinare il loro tragico esito escatologico:

expectat deus eorum, quos uult saluos fieri, uoluntatem, ut ipsi libero arbitrio suo incipiant uelle saluari et tunc diuina bonitate saluentur, ut initium salutis eorum sit ex ipsis, perfectio autem eiusdem salutis ex deo. Et ubi erit quod idem apostolus dicit: “Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei?” [Rm 11, 35] Aut quomodo in tali sensu Pelagianus error non habet uictoriam, qui salutem hominis non ex dei dono, sed ex libero ipsius hominis arbitrio esse confirmat? Quod si falsum est, sicut omnino falsum esse conuincitur, quid causae est, ut deus “qui omnes homines uult saluos fieri” [1Tim 2, 4], non omnes homines saluet? Voluntatem eorum non expectat, quia uoluntatem uerae salutis suae nemo habere potest nisi per illum.⁸⁷

La “vera libertà dell’arbitrio” è andata perduta con la caduta, e soltanto Cristo può liberare la volontà dell’uomo e metterla nella condizione di fare il bene:

80. *Ibid.*: 331.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*: 332.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*: 339.

86. *Ibid.*: 340.

87. *Ibid.*: 344-345; cfr. anche *supra*, i testi alle nn. 62-67.

Perdiderat itaque homo per primae praeuaricationis lapsum et in eo omne genus humanum ueram arbitrii libertatem, qua antea liberum erat ad appetendum et habendum uerum et diuinum et aeternum bonum. Nec hanc felicem et ueram bonae uoluntatis libertatem ullo modo ualet recipere, nisi per redemptionem Christi fiat liberum et per gratiam spiritus sancti de seruitute peccati in libertatem iustitiae transferatur.⁸⁸

Tra i passi scritturistici che affermano la volontà salvifica divina, il più problematico per i gemino-predestinazionisti rimane *1Tim 2, 4* (“qui uult omnes homines salvos fieri”), più volte ricorrente e interpretato in senso restrittivo come riferito ai soli eletti: “illos dici ‘omnes’ qui tantum saluantur” [*1Tim 2, 4*].⁸⁹ “Omnes” viene così inteso nel senso di “multi”.⁹⁰ Resta il fatto che è sempre il principio di predestinazione a prevalere su quello della grazia e della libertà, dacché la redenzione è riservata soltanto agli eletti, onde Cristo è detto essere mediatore per i fedeli soltanto:

Et licet apostolus de eodem domino et redemptore nostro dicat: “Vnus enim deus, unus et mediator dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus” [*1Tim 2, 6*], tamen iuxta superius demonstratam fidei regulam recte intelligitur pro illis omnibus se redemptionem dedisse, pro quibus etiam dignatus est mediator dei et hominum esse. Neque enim infidelium mediator est sicut nec aduocatus uel reconciliator, sed fidelium tantum.⁹¹

Dominus se pro multis animam suam daturum et pro multis sanguinem suum effundendum in remissionem peccatorum dixerit et non pro omnibus. Vbi si responderint, quia nec aliud eis respondendum restat, quod ideo dixerit pro multis, quia pro solis illis, qui ad fidem uenturi et fideles futuri erant, et mors illa suscepta et pretiosus sanguis fusus esse intelligendus sit.⁹²

Possiamo in conclusione osservare che i sostenitori della doppia predestinazione non danno spiegazioni su quali basi Dio scelga di predestinare la grazia ad alcuni e ad altri no: “Presciuit ergo sine dubio et bona, quae boni erant facturi, et mala quae mali erant gesturi. Sed in bonis ipse fecit sua gratia, ut boni essent”.⁹³ Di fatto se la grazia è predestinazione al bene per i buoni, per coloro a cui non viene concessa è una predestinazione alla dannazione. Il dispositivo teorico della predestinazione, infatti, è sempre distributivo, ciò che dà agli uni toglie agli altri.

88. *Ibid.*: 363.

89. *Ibid.*: 320, 340.

90. *Ibid.*: 359, 372.

91. *Ibid.*: 352.

92. *Ibid.*: 359.

93. Florus Lugdunensis 2014a: 309; cfr. Matz 2014: 247.

1.1.3 Le implicazioni del paradigma gemino-predestinazionista

La predicazione di Godescalco sulla *gemina praedestinatio* ha portato alla luce una prospettiva teologica largamente condivisa tra i suoi contemporanei, per la quale è sancito il primato assoluto dell'onnipotenza divina: in essa si contempla una predisposizione eterna e immutabile che si pone su un piano sovrastante rispetto alle azioni degli uomini, che hanno luogo nella dimensione temporale, escludendo l'antinomia tra la predestinazione e la libertà dell'arbitrio in favore della prima. Godescalco ha sostenuto la sua tesi consapevole che essa costituisse una soluzione razionalizzante all'antinomia radicale soggiacente alla visione del mondo teologica e cristiana, per la quale tuttavia una coerenza razionale risulta in ultima istanza impossibile. La concezione di un Dio onnipotente, al cui ordine nulla si può sottrarre e nulla può contravvenire, può infatti conciliarsi solo per un'antinomia irricevibile per il pensiero filosofico con la concezione di un Dio che concede alla creatura razionale il potere di determinarsi con libertà rispetto a questo ordine, assumendone egli stesso la condizione con l'Incarnazione e accettandone le conseguenze fino alla Croce – “scandalo e follia” per gli uomini.⁹⁴

Lo spazio aperto dall'aporia della libertà ontologica dell'*homo-imago* viene così richiuso dal gemino-predestinazionismo, dacché l'interpretazione radicale della doppia predestinazione vira verso un universo in cui Dio ha il pieno controllo sugli esiti di tale libertà,⁹⁵ portando agli estremi la soluzione dell'antinomia della grazia divina e del libero arbitrio che era stata lasciata aperta dalla patristica occidentale. Il proscenio su cui Godescalco ha alzato la cortina vede un Dio onnipotente che attraverso la sua predestinazione fuori dal tempo si riprende tutti gli spazi resi incerti dall'estensione della libertà umana nel tempo.

Il Dio della predestinazione è un Dio che punisce, un Dio retributivo, di fronte al quale passa in secondo piano la narrazione neotestamentaria del Dio che vuole “misericordia e non sacrificio” (Mt 9, 13). È un Dio chiuso nella insondabile sfera della rivelazione veterotestamentaria, lontano dal Dio della comunione e dell'amore della rivelazione trinitaria e dell'Incarnazione. Di fronte a questo Dio sussiste un'umanità colpevole, non la creatura fatta a sua immagine che riflette di conseguenza il mistero della libera volontà, cioè del fattore grazie al quale l'uomo, in quanto creato a immagine di Dio, può emanciparsi dall'ordine della causalità e della necessità cosmica.

La punizione del peccato, prevista e predestinata prima ancora che l'azione venga compiuta, addirittura prima ancora che chi la compie venga all'essere, riassume una modalità del rapporto tra Dio e uomo che ricade nella visione sacrificale arcaica, dove le vittime sono condannate “giustamente” a morte in quanto responsabili del disordine causato dal loro peccato, fosse anche quello originale che decreta la condanna degli infanti senza che questi possano volontariamente associarsi alle conseguenze post-lapsarie di questo peccato. Il peccato, costituendo entro questo schema il polo del male, assurge quasi a principio, che richiede l'espiazione attraverso vittime sacrificali, i predestinati all'eterno castigo.

94. Cfr. *1Cor* 1, 23.

95. Cfr. Farenga 2017: 95.

La teoria della doppia predestinazione, nella lettura di Godescalco e dei suoi sodali carolingi, si configura così come sacrificio voluto da un “dio” che chiede il sacrificio di vittime per espiare una colpa universale e l’offesa di chi ha voluto contrastare la sua onnipotenza. Il Dio del sacrificio volontario che sale sulla Croce e “dà la vita per amore dei suoi amici” (*Gv* 15, 13) non rientra in questo paradigma, che si configura dunque come anti-neotestamentario.

La predestinazione eterna che decreta il castigo a prescindere dalla storia dell’uomo prescinde dall’Incarnazione, cioè dal Dio che accetta volontariamente di entrare nella storia per portare la salvezza. Entro tale quadro l’uomo è visto come un che di abusivo nell’ordine creato, reo di turbare questo ordine. Il discorso della salvezza prescinde quindi dal rapporto di comunione tra uomo e Dio, in relazione al quale lo stesso Agostino aveva cercato di contestualizzare la sua teologia della grazia e del libero arbitrio; per i gemino-predestinazionisti la salvezza è vincolata a un’idea metafisica di giustizia e di ordine. Godescalco ha così portato allo scoperto una religiosità arcaica latente, basata sull’idea del sacro come finalità sovraimposta all’uomo e non come dono del Dio trinitario finalizzato a stabilire e a ripristinare il suo rapporto con lui, aspetto in cui si dispiega l’essenza del messaggio neotestamentario e il ribaltamento del significato di religione da esso comportato.

1.2 Gli oppositori della *gemina praedestinatio*

1.2.1 Dalla critica a Godescalco alla condanna del predestinazionismo

Dal momento che la teoria della *gemina praedestinatio* pone il momento decisivo e definitivo per la salvezza dell’uomo nella predisposizione divina e atemporale, la Chiesa viene a perdere la sua funzione di spazio della mediazione sacramentale nel tempo della vita umana: se tutto dipende direttamente dalla divina predestinazione, una struttura di mediazione quale è la gerarchia vede di fatto annullato il suo ruolo. Ma la Chiesa, oltre alla sua funzione di mediazione gerarchica e sacramentale, verrebbe anche a perdere il suo statuto di comunità di esercizio delle virtù. Essendo gli esiti già predeterminati, ne consegue l’inutilità delle opere ai fini della salvezza, come sottolinea Rabano Mauro agli albori della *querelle*, nel suo scritto *De praedestinatione*:

Quae enim ratio est ut ullus qui sanum sapit dicat: Non est necesse mihi ut laborem pro requie et salute mea, quia si praedestinatus sum a Deo ad vitam aeternam, velim nolim illuc perveniam: si autem praedestinatus non sum, nihil mihi proficit bene operari ac virtutibus operam dare, quia aeternae beatitudinis praemia non possidebo.⁹⁶

Rabano fu la prima voce a levarsi contro la doppia predestinazione predicata da Godescalco, sottolineando nel trattatello indirizzato al vescovo di Verona Noting l’aspetto cogente delle due predestinazioni, in virtù delle quali la libertà umana ne risulta in ogni caso annullata:

dicentes quod sicuti qui per praescientiam Dei ac praedestinationem vocati sunt ad percipiendam gloriam aeternae vitae, non possunt non salvari, ita et illi qui

96. Hrabanus Maurus 1852: 1532B-C.

ad aeternum interitum vadunt, praedestinatione Dei coguntur, et non possunt evadere interitum.⁹⁷

Se un uomo predestinato alla salvezza non può essere dannato, e un uomo predestinato alla dannazione non può raggiungere la salvezza, Dio sarebbe allora non solo il creatore del bene, ma anche del male e della sofferenza. La correzione proposta da Rabano si fonda sulla distinzione tra prescienza e predestinazione, e sulla predestinazione dei beni: “Mala enim tantum praescit, et non praedestinat: bona vero et praescit et praedestinat”.⁹⁸ Accusando Godescalco di aver travisato tendenziosamente i testi agostiniani, ribadisce poi che in Dio vi è un’unica volontà salvifica, che Egli non è autore dei mali o creatore delle circostanze che possono spingere l’uomo a peccare e che la grazia divina non annulla il libero arbitrio dell’uomo, ma lo guida alla salvezza.⁹⁹

Ricevendo da Rabano il testimone, Incmaro, mosso innanzitutto da sollecitudine pastorale, si rivolge ai fedeli della sua diocesi con l’epistola-trattato *Ad simplices*. Qui egli puntualizza che l’errore di Godescalco consiste: 1) nella confusione tra prescienza e predestinazione,¹⁰⁰ e 2) nel disconoscere l’universalità della Passione.¹⁰¹ Appoggiandosi a diverse autorità patristiche, tra cui Prospero di Aquitania, lo pseudo-agostiniano *Hypomnesticon* (che i lionesi – correttamente – rifiutavano di attribuire all’Ipponate) e l’Agostino del *De praedestinatione sanctorum*, riafferma poi – come già Rabano – che la prescienza è relativa ai beni e ai mali, mentre la predestinazione è solo nel bene: “Quia bona, quae ipse fecit et ut faceremus dedit, et praescivit et predestinavit”.¹⁰² Per quanto riguarda invece i reprobri, Dio *non li predestina alla pena, ma la pena è predestinata loro* a causa delle cattive azioni che questi commettono nel corso della vita:

non est homo predestinatus, sed praescitus ad poenam; poena autem et praescita est et predestinata illis, qui malis operibus vacant et in eis perseverantes vitam finiunt, sicut et beatus Augustinus in libro de praedestinatione dicit: “[...] poenam autem eis esse predestinatum, secundum quod praesciti sunt”.¹⁰³

Poenam autem eis est predestinata pro malis illorum operibus, in quibus praesciti sunt tantum, non praedestinati perseveraturi.¹⁰⁴

97. *Ibid.*: 1531B.

98. *Ibid.*: 1532D.

99. Cfr. *Ibid.*: 1555B-1557C.

100. Hincmarus Remensis 1939: 14: “confundens praescientiam et praedestinationem dei, docens praedestinos ad poenam quam nullus praedestinos quicquid libet uel quantum libet boni agat potest euadere, et nullus praedestinos ad gloriam quicquid agat mali potest decidere, qui, si sciret et uolisset inter praescientiam et praedestinationem secundum sacras scripturas et catholicorum patrum doctrinas discernere non debuisset errare”.

101. *Ibid.*: “Docet etiam quod passio Christi non pro totius mundi salute fuerit celebrata et per baptismi gratiam peccatum originale non praedestinos non sit ablatum quia nec de massa peccati et perditionis sint segregati, docetque duos populos: unum praedestinos ad poenam alterum ad gloriam, et ideo quicquid dominus per se et per prophetas et per apostolos loquitur ut per fidem rectam et opera bona gratia dei et libero arbitrio quis saluari possit, ad praedestinos populum pertineat et nihil non praedestinos conueniat”.

102. *Ibid.*: 17.

103. *Ibid.*: 18; per il riferimento agostiniano cfr. Ps.-Augustinus 1845: 1661.

104. *Ibid.*: 19.

Per Incmaro quindi la predestinazione non è *alla pena*, bensì *della pena*. Ora, sebbene l'arcivescovo di Reims non approfondisca esplicitamente le implicazioni speculative sottese a questa differenza, dietro ad essa ravvisiamo un'implicazione ontologica essenziale al fine della comprensione della distanza tra i due approcci alla predestinazione qui in conflitto, ovvero la questione dell'individualità dei predestinati. Nel caso della predestinazione al bene dei soli eletti, la prescienza dei singoli individui che saranno meritevoli per aver compiuto il bene comporta la predestinazione alla vita eterna di questi presi nella loro individualità; questo equivale a dire che la predestinazione parte dalla prescienza di ciascuno degli eletti nella sua identità personale. I reprobri invece non sono predestinati in quanto individui (benché individualmente siano oggetto di prescienza divina), ma è la pena che è generalmente preparata per chiunque avrà agito e perseverato nel male. Al contrario, la *gemina praedestinatio* presuppone che tanto gli eletti quanto i reprobri siano preconosciuti e predestinati nella loro individualità, gli uni alla salvezza gli altri alla dannazione.

È dunque la posizione dell'individualità personale come oggetto della predestinazione a configurarsi come l'elemento dirimente tra la *gemina praedestinatio* e la semplice predestinazione al bene. Potremmo dire che i sostenitori della *gemina praedestinatio* concepiscono la predestinazione *specialiter*, cioè relativa in ogni caso agli individui, sia nel caso dei giusti sia nel caso dei reprobri, mentre la predestinazione sostenuta da Incmaro e sodali è una predestinazione *specialiter* per i giusti, *generaliter* per i reprobri, cioè non la predestinazione degli individui particolari *alla* pena, bensì la predestinazione *della* pena a chi sarà trovato nel peccato. Questa differenza lascia apparentemente aperto uno spazio per un ruolo effettivo della volontà dei singoli individui, quando la *gemina praedestinatio* lo esclude nettamente, essendo gli individui già predestinati dall'eternità.

Resta tuttavia un problema, in quanto, così come visto nel caso della *gemina praedestinatio*, allorché la scelta divina veniva ricondotta alla grazia lasciando tuttavia senza risposta il quesito perché Dio concedesse agli uni la grazia di agire nel bene e agli altri no, anche nel caso della semplice predestinazione dei giusti, è sempre l'argomento della grazia a illustrare la ragione della predestinazione senza trovare giustificazioni da parte dei suoi sostenitori. Richiamandosi ad Agostino e a san Paolo (con una citazione peraltro fuori contesto), Incmaro definisce la predestinazione nel bene come "preparazione della grazia", ma la ragione della sua concessione agli eletti e non ai reprobri non viene chiarita, lasciando così irrisolto il determinismo sotteso a questa asimmetria apparente:

Praescientia est praecognoscentia, quod ante scitur quod eveniat vel quam fiat quod scitur; praedestinatio autem est, sicut sanctus Augustinus dicit, praeparatio vel gratiae preparatio, id est, sicut apostolus dicit: "Electos praedestinavit Deus ad gloriam"¹⁰⁵ et praeparavit illos, id est praeparavit, in fide, in bonis operibus, ut per illa ad gratiam remunerationis pervenirent.¹⁰⁶

105. Cfr. *1Cor* 2, 7. Di fatto Paolo afferma tutt'altro: "sed loquimur Dei sapientiam in mysterio quae abscondita est quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram".

106. Hincmarus Rhemensis 1939: 19.

Nel corso dell'annoso dibattito Incmaro dovette rendersi gradualmente conto che la *gemina praedestinatio* non era soltanto una dottrina erronea sostenuta da un monaco isolato, bensì una prospettiva teologica diffusa e radicata. Il suo terzo e ultimo trattato *De praedestinatione*,¹⁰⁷ indirizzato a Carlo il Calvo, si sviluppa entro questa amara presa di coscienza, maturata soprattutto dopo la presa di posizione dell'episcopato di Lione, partendo così da un diverso soggetto di ingaggio, non più il solo Godescalco, bensì l'insieme dei sostenitori della doppia predestinazione, a cui egli dà il nome di *praedestinatiani*. Il primo capitolo del trattato è di conseguenza dedicato alla ricostruzione della storia del predestinazionismo, i cui esordi egli fa risalire al tempo degli imperatori Teodosio e Valentiniano e di papa Celestino I. Il predestinazionismo carolingio, ricostruito nelle sue fasi storiche nel secondo capitolo, costituisce così il ripresentarsi di un'antica eresia di cui Godescalco è il riesumatore: "novorum Praedestinatianorum primicerius".¹⁰⁸

Questo trattato, che è l'ultimo con il quale Incmaro interviene nella disputa, ha un indubbio interesse storico, sia per il capitolo introduttivo, sia per la sezione intermedia in cui propone una lunga rassegna e una ridiscussione esegetica dei passi scritturistici e patristici invocati dai *praedestinatiani* in supporto delle loro tesi. Sebbene non comporti novità speculative di rilievo sulle singole questioni rispetto alle posizioni precedentemente espresse, esso mostra tuttavia un deciso riposizionamento dottrinale rispetto al tema della predestinazione.

Le conclusioni teologiche sono affidate a un epilogo in sei capitoli.

1) *Caput I*. A modo di introduzione Incmaro ribadisce l'universalità della volontà salvifica divina, introducendo tuttavia il distinguo per cui Cristo ha patito per tutti, benché non tutti saranno redenti dalla Passione. Questa precisazione serve per disinnescare la posizione "predestinaziana", per cui coloro che sono esclusi dalla redenzione lo sono in quanto predestinati:

sapientibus non sint onerosa, et per ea lector facile possit cognoscere quae sit veritas de praescientia et praedestinatione Dei, de gratia et libero arbitrio, de eo quod Deus secundum Apostolum vult omnes nomines salvos fieri, licet non omnes salventur, et de eo quod Christus pro omnibus passus sit, licet non omnes passionis ejus salventur mysterio.¹⁰⁹

2) *Caput II*. "Quid sit inter gratiam et praedestinationem, et inter praescientiam et praedestinationem". Investigando le differenze tra grazia e predestinazione, nonché tra prescienza e predestinazione, si rileva la connessione causale tra predestinazione e grazia, tale da suggerire un'analogia rispetto al rapporto tra causa ed effetto oppure tra potenza e atto: "Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio".¹¹⁰ Tra prescienza e predestinazione si asserisce invece il sussistere di un'asimmetria, per cui "praedestina-

107. Hincmarus Rhemensis 1852a.

108. *Ibid.*: 85D.

109. *Ibid.*: 418C.

110. *Ibid.*: 421A.

tio est, quae sine praescientia non potest esse, potest autem esse sine praedestinatione praescientia”.¹¹¹

Invocando l’unità ecclesiale e riferendosi alla Chiesa cattolica come luogo della verità, Incmaro si rivolge ai membri dell’episcopato favorevoli alla doppia predestinazione, con una precisazione correttiva, insistendo sull’asimmetria della predestinazione, per cui gli eletti sono predestinati per grazia alla vita eterna, sicché a quelli la vita eterna è predestinata, mentre i reprobri non sono predestinati alla punizione, bensì la punizione è predestinata loro.

Qui vero in sinu catholicae matris Ecclesiae positus, ita Dei praedestinationem voluerit dicere geminam, ut in effectu operum Dei, qui fecit quae futura sunt, hoc recto sensu intelligat: scilicet ut ad electos donum gratiae pertinere, et secundum superiorem sensum, ad reprobos retributionem justitiae fateatur: ut dono gratiae electi sint praedestinati ad vitam, et illis vita sit praedestinata aeterna: reprobi autem non a Deo praedestinentur ad poenam, sed ex retributione justitiae illis poena praedestinetur aeterna.¹¹²

3) *Caput III*. “Quia sit sanctorum praedestinatio, et quod a Deo electi ad vitam praedestinati sint, et vita illis sit praedestinata aeterna. Reprobi autem non a Deo praedestinati, sed praesciti atque relictus ad poenam sint, poena autem ex retributione justitiae illis sit praedestinata aeterna”. Onde precisare la natura della prescienza e il rapporto tra prescienza e predestinazione, Incmaro ricorre a un argomento ontologico, riportando un lungo passo dal pseudo-agostiniano *Hypomnesticon* in cui si afferma che la prescienza non è accidentale a Dio, bensì è essenzialmente Dio. Ciò che Dio predestina è ciò che ha conosciuto in prescienza essere in futuro. Questo non riguarda però i mali, che Dio conosce ma non predestina:

Et ideo Deus, cui praescientia non accidens est, sed essentia fuit semper et est, quidquid antequam sit sic praescit, praedestinat, et propterea praedestinat, quia quale futurum sit praescit. Ideo et Apostolus, “Nam quos praescivit”, inquit “et praedestinavit” [*Rm* 8, 29]. Sed non omne quod praescit praedestinat. Mala enim tantum praescit: bona vero et praescit et praedestinat. Quod ergo bonum est, praescientia praedestinat, id est priusquam sit in re praedestinat.¹¹³

Incmaro non è nuovo al ricorso ad argomenti ontologici, dacché già nell’*Ad simplices* aveva fatto ricorso a un argomento ontologico relativo alla natura del male,¹¹⁴ tuttavia nel presente caso, affermando sulle scorte della presunta *auctoritas* agostiniana che Dio preconosce i mali ma non li predestina, potrebbe forse voler ribattere a una delle tesi

111. *Ibid.*: 421B.

112. *Ibid.*: 424A.

113. *Ibid.*: 426B-C. Il passo è una citazione da Ps.-Agostino, *Hypomnesticon*, VI.

114. Incmaro aveva affermato che il male non può essere attribuito a Dio in quanto insussistente, ma è introdotto dal diavolo quale “corruzione del bene” (*morbus boni*); Hincmarus Rhemensis 1939: 20: “Deus malum non fecit, quoniam malum nec est nec subsistit, quia nec substantiam habet nec substantia est nec ex Deo est, sed a diabolo inventus est morbus boni in bona creatura Dei”.

più problematiche del *De praedestinatione* eriugeniano per cui Dio non conosce i mali, essendo questi privi di sostanza e dunque insussistenti.¹¹⁵

Come abbiamo già visto, la struttura speculativa fondamentale, sottesa alla concezione incmariana della predestinazione, è quella che riconosce i giusti predestinati al bene *specialiter*, e la pena ai malvagi *generaliter*; tale struttura dialettica emerge qui in riferimento alla *massa perditionis* (o *damnabilis*), che è stata condannata *generaliter* alla dannazione, comprendendo tutto il genere umano a causa del peccato dei progenitori. Tuttavia, questa massa non è predestinata alla dannazione, bensì soltanto preconosciuta. All'interno di questa *massa*, i singoli eletti sono predestinati *specialiter* ad essere tratti per *gratia* dalla *massa damnationis*:

Generaliter enim massa perditionis totius humani generis, peccante Adam ab ordine primae conditionis dejecta est in perditionem damnationis; a qua aeterna damnatione, ab exordio saeculi, peccato, ut diximus, primi hominis damnificata, a Deo autem ante omnia saecula praescita non praedestinata, a Deo praedestinati ante omnia saecula ad vitam aeternam eripiuntur per saecula viritim omnes, qui in electorum, id est gratia de massa perditionis lectorum, grege numerantur per Christum Dominum nostrum praedestinatorum caput et lumen.¹¹⁶

A questo punto, onde ribadire che non gli individui sono oggetto della predestinazione, bensì la pena è predestinata generalmente e non individualmente ai peccatori non redenti dalla grazia, Incmaro deve disinnescare l'esegesi della predestinazione al castigo che la Storia sacra suggerirebbe nel caso di due precisi individui, Saul e Giuda. L'arcivescovo di Reims oppone a questa lettura un dossier di sentenze patristiche che gli permettono di concludere che le due figure bibliche furono condannate per la propria iniquità ("sua ergo iniquitate") e non perché predestinati. Le ragioni del castigo non vanno dunque cercate in una predestinazione degli individui, bensì nella volontà individuale:

Et haec electio, id est gratia de massa perditionis lectio (ab eo qui legitis flores lego), non illa est qua Saul et Judas in Scripturis leguntur electi.¹¹⁷

Quibus Scripturae atque doctorum verbis Praedestinatianorum destruitur falsitas, qui pro eo quod Saul et Judas leguntur electi a Deo, praedestinos et electos ad interitum reprobos conantur astruere. Cum sicut in sanctis Scripturis invenimus, si Saul lacrymas suas lacrymis Samuelis pro se effusus conjungeret, non in perpetuum abjiceretur a Domino. Et si Judas poenitentiam apud Jesum pium iudicem egisset, quam apud Judaeos impios egerat, non in aeternum periret. Sua ergo iniquitate Judas periit, non Dei electione, sicut Praedestinatiani susurrant, male interpretantes verba beati Augustini, sicut et veteres eorum patres fecerunt.¹¹⁸

4) *Caput IV*. "Qualiter catholica Ecclesia de gratia et libero arbitrio teneat". Facendo ricorso alle fonti patristiche del dibattito antipelagiano, Incmaro descrive le modalità attraverso cui i giusti agiscono nel bene, ponendo in risalto il ruolo della grazia nel liberare in essi il libero arbitrio:

115. Cfr. *infra*, §b1.

116. Hincmarus Rhemensis 1852a: 429C-D.

117. *Ibid.*: 429C-D.

118. *Ibid.*: 430B-C.

Omnium igitur bonorum affectuum atque operum, et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur.¹¹⁹

Dal momento che la grazia divina libera il libero arbitrio, l'agire nel bene negli eletti si configura nel concorso tra la grazia, che libera dalle tentazioni terrene, e il libero arbitrio che sceglie il bene.

Quod videlicet liberum arbitrium in bono operatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur. Bonum quippe quod agimus, et Dei est, et nostrum. Dei per praevientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem.¹²⁰

Dobbiamo notare che in tutto questo capitolo, in cui si riassume il discorso sul rapporto tra grazia e libero arbitrio, Incmaro non parla più di predestinazione. Questo fatto ci pone il quesito se l'arcivescovo si sia reso progressivamente conto che la concezione della predestinazione della grazia ai giusti, che verrebbero così liberati nel loro arbitrio di scegliere il bene, lascerebbe senza risposta il quesito per cui la grazia non avrebbe messo in condizione i reprobati a loro volta di scegliere liberamente, e quindi tutto ricadrebbe ancora nel predestinazionismo? Ci sembra dunque plausibilmente, in base all'evoluzione del testo, che Incmaro arrivò a maturare la consapevolezza che l'ostinata ricerca di una soluzione al problema della predestinazione in relazione alle dinamiche della grazia e del libero arbitrio non poteva che condurre ad aporie irrisolvibili e a posizioni incompatibili con la soteriologia neotestamentaria.

5) *Caput V*. “Quod Deus omnes homines vult salvos fieri, licet non omnes salventur: quod autem quidam salvantur, salvantis sit donum, et quod quidam pereunt, sit pereuntium meritum”. Che la prospettiva dell'arcivescovo di Reims sia giunta a una svolta parrebbe comprovato dal fatto che egli metta tra parentesi le due questioni fin qui affrontate, ovvero 1) il rapporto tra prescienza e predestinazione, e 2) il rapporto tra grazia e libero arbitrio, per focalizzarsi esclusivamente sulla questione che ha ispirato sin dall'inizio gli oppositori della *gemina praedestinatio*, ossia l'universalità della salvezza. Passando in rassegna le fonti scritturistiche e patristiche in cui viene affermato che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, Incmaro lascia intendere che la volontà di Dio circa la salvezza va intesa in senso concessivo, nel senso che Dio dispone la salvezza lasciando all'uomo la libertà di accettarla (portando a esempio la parabola evangelica del banchetto di nozze, cfr. *Mt 22*, 1-14; *Lc 14*, 16-24), delineando così un'economia soteriologica per cui spetta alla volontà dell'uomo di accettare la salvezza che Dio prepara “per ogni uomo, senza alcuna eccezione”:

qui vero invitatus ad hanc coenam Dominicam, id est aeternae salutis refectio-
nem, in qua ille vitulus saginatus ad omnium hominum, sine ulla exceptione [...]

119. *Ibid.*: 439A-B.

120. *Ibid.*: 441B.

ut et illi, qui invitati ad hoc idemque prandium nolebant venire [...] sicut non Dei, sed sua quisque voluntate non venit, et sua non Dei voluntate recedit, ita non Dei voluntate, sed suo contemptu quilibet, et sua infidelitate, vel originali vel actuali perseveranti iniquitate perit.¹²¹

Come conseguenza logica segue l'esplicito rifiuto dell'interpretazione dei "predestinariani" che concepiscono la salvezza in senso deterministico: "Et quia strident Praedestinatiani: Deus quaecunque voluit fecit. Si omnes vellet fieri salvos, omnes utique salvarentur".¹²²

A conferma di quanto ipotizzato circa la necessità sentita dall'arcivescovo di Reims di rinegoziare la centralità della predestinazione all'interno del quadro dell'economia della salvezza, non ci stupisce di non trovare qui alcun tentativo di conciliare la concezione della salvezza in quanto voluta da Dio per tutti gli uomini con la predestinazione dei giusti e la necessità dell'intervento della grazia a liberare l'arbitro impedito dal peccato; questa delucidazione non arriva perché Incmaro appare deciso ad accantonare tali quesiti per rivedere il quadro soteriologico esclusivamente su basi cristologiche.

Significativamente il tema della predestinazione non compare più in tutto il resto del capitolo e neanche nel resto dell'epilogo farà più comparsa se non marginalmente, e non come aporia centrale da disinnescare. La grazia – di conseguenza – non è più presentata come frutto della predestinazione, bensì come misericordia di Dio: siccome Cristo è venuto al mondo per salvare tutti gli uomini avvinti nel peccato, coloro che vengono puniti lo sono in conseguenza della loro scelta:

Igitur, sicuti sancti doctores ex Scripturis ostendunt, juste puniuntur qui salvari Dei gratia poterant, si libero arbitrio eadem gratiam sequerentur; quoniam, sicut mirabilis Paulus dicit ad Hebraeos scribens, "Gratia Dei pro omnibus gustavit mortem" [*Ebr* 2, 9], quin Dominus noster Jesus, qui, ut scriptum est, "Non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam" [*Tit* 3, 5], quae et gratia est, venit gratis quaerere et salvare quod perierat. Fidelis enim est sermo, quoniam Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.¹²³

Il dato rilevante di questo sviluppo del pensiero teologico di Incmaro è che la grazia è concepita come data universalmente all'uomo con la venuta di Cristo, che ha patito per tutti: essa è data a tutti, non è una concessione predestinata a qualcuno, ma è acquisita dai singoli in virtù del loro libero arbitrio. Nessun cenno viene più fatto alla predestinazione della pena.

Attraverso questa rifocalizzazione del discorso sul ruolo imprescindibile di Cristo, Incmaro supera la difficoltà di spiegare perché Dio predestini la grazia ai soli eletti. Questa soluzione, che accorda un ruolo decisivo al libero arbitrio al fine degli esiti escatologici, comporta una contraddizione rispetto a quanto affermato in precedenza circa il rapporto tra grazia e libero arbitrio, per cui era stabilito che il libero arbitrio sceglie il bene perché è liberato dalla grazia predestinata agli eletti. La soluzione che

121. *Ibid.*: 447A-B.

122. *Ibid.*: 449B.

123. Hincmarus Rhemensis 1852a: 449D-450A.

vede invece la grazia come misericordia e ruota intorno alla missione storica di Cristo nel mondo e non sulla predestinazione eterna, ammette che l'arbitrio conservi anche dopo il peccato originale un certo grado di libertà, cosa che si pone in discontinuità rispetto all'impianto agostiniano seguito rigorosamente da tutti gli autori impegnati nelle dispute antipelagiane tra la tarda latinità e l'alto medioevo in Occidente.¹²⁴ Come vedremo questa è invece proprio la soluzione proposta dall'Eriugena: che si possa forse riconoscere qui un tacito, parziale assenso all'argomentazione eriugeniana da parte del suo insoddisfatto committente?

A ribadire il peso attribuito al libero arbitrio nello sviluppo della sua argomentazione, Incmaro chiude il capitolo sottolineando l'ingiustificabilità di chi rifiuta la salvezza, in quanto lo fa liberamente e volontariamente, da cui la durezza del giudizio universale:

Quapropter inexcusabiles quique erunt, quia salvari refugiunt libero arbitrio, justitiae scilicet libero, peccati servo: pro quo libero arbitrio in secundo adventu terribilis et excelsus veniens iudicabit Dominus mundum [...] Nam quia propositam omnibus salutem, videlicet salutare Dei nostri paratum ante faciem omnium populorum, quidam libero arbitrio respuerunt, unde merito damnabuntur, quidam vero libero arbitrio receperunt, unde et gratia salvabuntur.¹²⁵

Questo passo rivela un aspetto fondamentale, a conferma di quanto osservato circa l'evoluzione nel pensiero del remense del rapporto tra la grazia e il libero arbitrio: risulta qui infatti che Incmaro veda la grazia come il tramite di salvezza per coloro che accettano liberamente la salvezza concessa da Dio a tutti gli uomini: "libero arbitrio receperunt, unde et gratia salvabuntur". Dunque non più la grazia come condizione di liberazione del libero arbitrio, né quindi la necessità di una predestinazione della grazia, bensì la grazia a chi ha scelto liberamente di accettare la salvezza.

Il quadro soteriologico appare dunque con chiarezza in relazione agli eletti, ma quando Incmaro torna a riflettere sui diversi esiti della divisione escatologica finale, si palesa ancora la difficoltà di stabilire una simmetria nella responsabilità tra coloro che sono "salvati per dono [del salvatore] e quelli che periscono per [loro] colpa", tra la liberazione dalla "condanna generale" del peccato originale che è data "a molti" e – dunque – non a tutti, e il "dono ineffabile" della grazia:

Omnes perivimus, omnes venit quaerere et salvare. Quod autem quidam salvantur, de salvantis est dono: quod quidam pereunt, de pereuntium merito, non de Salvatoris est voto, qui venit quaerere et salvare quod perierat. De qua generali perditione si nullus liberaretur, irreprehensibile esset Dei iudicium: quia vero multi liberantur, ineffabilis est gratiae ejus donum, qui omnes salvos fieri volens.¹²⁶

6) *Caput VI*. "Quod Christus pro omnibus hominibus passus sit, licet non omnes passionis ejus mysterio ad salutem redimantur aeternam". L'ultimo capitolo dell'epilogo conferma la direzione anti-predestinazionista presa da Incmaro, dal momento che la questione della salvezza è definitivamente risolta in chiave cristocentrica senza cercare

124. Cfr. Hwang, Matz and Casiday 2014: *passim*.

125. Hincmarus Rhemensis 1852a: 450C.

126. *Ibid.*: 453B-C.

di risolvere le aporie sussistenti tra la predestinazione, la grazia e il libero arbitrio. Il primo quesito ritorna sulla principale asimmetria soteriologica, per la quale all'universalità della passione non è conseguente l'universalità della redenzione.

Unde constat quia pro omnibus passus est Christus, sed credentibus dat salutem. Tandem qualiter quave discretione orthodoxi ex Scripturis intellexerunt et docuere doctores quoniam passus est Christus pro omnibus, licet non omnes ad aeternam salutem passionis ejus mysterio redimantur.¹²⁷

In risposta ai “nuovi predestinazionisti”, per i quali il fatto che la redenzione non sia universale costituisce la prova che i non salvati sono stati predestinati *a primordio* alla dannazione, onde Cristo non avrebbe patito “né per l'Anticristo né per [i reprob]”, Incmaro riassume quanto già esposto per confutare il loro errore:

Et quoniam Praedestinatiani noviter reexorti nimium profitentur errorem, si passus credatur et dicatur Christus pro omnibus, devocantes in medium ad suam confirmandam sententiam, impios ante passionem Dominicam, etiam et ab ipsius mundi exordio, pro suis sceleribus inferni poenis aeternaliter condemnatos, et post triumphum crucis vivificae, Antichristum ac caeteros perditionis filios, pro quibus non debeat credi passus, quaedam de superioribus repetentes, brevius demonstrare censuimus.¹²⁸

La ragione essenziale della mancata corrispondenza tra l'universalità della passione e la non-universalità della redenzione è ricondotta da Incmaro alla responsabilità umana. Attraverso una serie di riferimenti scritturistici e patristici l'arcivescovo mostra come la possibilità di sfuggire al peccato sia nelle corde della natura umana pur nella condizione post-lapsaria, benché la salvezza dipenda nondimeno dall'intervento divino: vengono così addotti gli esempi di Abele, il quale “sub lege naturae a peccatis abstinuit”,¹²⁹ di Adamo ed Eva, che “peccatum per poenitentiam deleverunt”, e di innumerevoli altri esempi di virtù tratti dai due Testamenti, dai patriarchi a Davide fino agli apostoli.

A riaffermare il ruolo salvifico della Chiesa, l'arcivescovo di Reims asserisce l'efficacia dell'azione sacramentale in ogni tempo,¹³⁰ anticipata dalla Legge, che è stata data a lenimento della ferita del peccato originale,¹³¹ profilando così un quadro dove la grazia non è mai mancata all'umanità *lapsa*. Con il battesimo tutti i peccati sono purificati, tuttavia la salvezza viene solo dalla perseveranza per grazia nella fede e nelle buone opere, formula di compromesso tra la grazia e il libero arbitrio, mentre chi non si salva è perché non permane nella verità:

127. *Ibid.*: 466D.

128. *Ibid.*: 454D.

129. *Ibid.*: 457A.

130. *Ibid.*: 458A: “Haec quoque sancta Ecclesia habuit semper in fide salutis una, pro temporum varietate sacramenta disparia”.

131. *Ibid.*: 458B: “Post datam autem circumcisionem, idem salutiferae curationis auxilium, eadem circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit”.

baptizati non omnes salvati sunt, quia non omnes illud spiritaliter intellexerunt, crediderunt, ac servaverunt, [...] Ita et qui baptizantur Christi baptismate quidam salvantur, gratia in fide recta et operibus bonis perseverantes, quidam autem pereunt, quia licet verum sit in eis baptisma, quo omnia prorsus peccata delentur, tamen in veritate non permanent, et ideo pereunt.¹³²

Per quanto riguarda la condanna dei reprobri, Incmaro la riconduce alla loro perseveranza nell'ingiustizia:

Unde quia homo erit reprobus, et caput reproborum omnium, qui ab initio mundi usque in adventum Domini, sed et eorum qui post adventum Domini infidelitate et perseveranti iniquitate ad ejus pertinebunt consortium.¹³³

I reprobri non sono redenti perché hanno disdegnato la redenzione, pur essendo tutti associati alla resurrezione in effetto della passione di Cristo. Viene quindi chiaramente asserito che la predestinazione della pena è una conseguenza della prescienza delle loro azioni inique. La prescienza è sempre relativa all'individualità, mentre la predestinazione non lo è:

Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Si omnes, etiam Antichristus. [...]. Et quibus sua morte resurrectionem carnis impendit, pro eis procul dubio passus fuit: non quia passionis ejus mysterio sint ad salutem aeternam redempti, qui et pro contempta redemptione poena debita eis praedestinata juxta quod praesciti sunt punientur, sed secundum modum quem diximus Christum etiam pro impiis passum fuisse cum catholicis profiteamur. Et pro quibus pati voluit, ad mortem nequaquam praedestinavit. Quoniam vero ut Deus nescire nihil potuit, eos perituros non ignoravit; qui non ideo perierunt, quoniam a Deo praesciti sunt perituri, sed quia tales erant futuri, a Deo praesciti sunt perituri. Errant igitur qui etiam Antichristum cum membris suis a Deo praedestinatum ad interitum dicunt: quoniam nihil Deus praedestinavit nisi quae ipso erant auctore facienda, vel quae malis meritis justo erant judicio retribuenda. Praescivit autem tantummodo Deus, non etiam praedestinavit.¹³⁴

La responsabilità individuale come causa ultima dell'esito escatologico viene così ricondotta a una triplice casistica:

1) la mancata osservanza della volontà di Dio:

Et cunctis qui salvi fiunt, causa salutis est, nemini autem causa perditionis est, qui omnes vult salvos fieri, et neminem vult perire. Qui enim spreverunt voluntatem Domini invitentem, voluntatem Domini sentient vindicantem.¹³⁵

2) La mancanza di fede:

Sicut enim post adventum in carne ejusdem Dei et hominum mediatoris, non salvati sunt, neque salvantur, nec etiam salvabuntur, qui in eum et eum, sicut

132. *Ibid.*: 458C.

133. *Ibid.*: 464A.

134. *Ibid.*: 464B-D.

135. *Ibid.*: 465B.

catholica tenet ac docet Ecclesia, non credunt Jesum, id est salvatorem mundi, vel si verbis confitentur, factis autem negant, quia non credunt fide quae per dilectionem operatur.¹³⁶

3) La nolont  di essere redenti:

A quo pretio extranei sunt, qui aut delectati captivitate redimi noluerunt, aut post redemptionem ad eandem sunt servitutum perseveranter reversi.¹³⁷

1.2.2 La defunzionalizzazione soteriologica della *praedestinatio*

La posizione a cui perviene Incmaro presenta un assetto teorico in cui non trova spazio n  l'aspetto cogente della grazia, come *conditio sine qua non* dell'esercizio della libert  dell'arbitrio, n  il determinismo sovrastorico della predestinazione. L'epilogo della disputa mostra come l'arcivescovo di Reims, al pari degli altri oppositori della *gemina praedestinatio*, abbia rinunciato a comporre in un'argomentazione unitaria i nodi che ne definiscono la problematica, ossia 1) la predestinazione della grazia agli eletti, 2) la libert  dell'arbitrio che giustifica la comminazione della pena ai reprob, 3) l'universalit  della salvezza, accogliendo piuttosto le istanze antropologiche di una teologia della libera volont  che non una teologia della salvezza fondata sulla necessit  della grazia, come sostenuto dalla tradizione agostiniana pi  rigorosa.

La difficult  di comporre questi aspetti non   dovuta semplicemente alla complessa stratigrafia del problema, o alla necessit  di ossequiare la genealogia anti-pelagiana dell'agostinismo della grazia. Ci sembra infatti che Incmaro abbia intuito il sussistere del conflitto irrisolvibile tra una speculazione teologica focalizzata in astratto sull'onnipotenza divina e la teologia della salvezza che nasce dal portato esperienziale delle Scritture e trova la sua continuit  e applicazione nell'azione pastorale e sacramentale della Chiesa. Appare dunque che nel corso dell'annoso prolungarsi della *querelle* e dei diversi passaggi che l'hanno alimentata, l'arcivescovo di Reims abbia optato per una soluzione del problema teorico basata sul bilanciamento tra l'universalit  della salvezza, dono gratuito della passione di Cristo, e la responsabilit  personale nell'ottenere la redenzione quale risultato della perseveranza nella fede e della volont  di essere redenti.

Di fatto Incmaro approda a una posizione anti-predestinazionista, considerato anche che nel suo ultimo trattato ha insistito a pi  riprese nell'indicare i *praedestinati* come destinatari della sua polemica. Incmaro e i critici della *gemina praedestinatio* hanno colto gli aspetti eterodossi derivanti da questa concezione, intravedendovi da una parte la negazione dell'universalit  della salvezza e dall'altra l'annullamento dell'effettivit  delle scelte individuali, essendo i reprob predestinati *specialiter* alla pena e non potendo evidentemente sfuggire ad essa, essendo questa stabilit  dall'eternit , ma, oltre a tutto questo, appare che l'arcivescovo di Reims abbia gradualmente maturato la consapevolezza che la semplice nozione di predestinazione, pur nella sua concezione asimmetrica quale predestinazione della grazia, comporti in ogni caso una simmetria

136. *Ibid.*: 467C.

137. *Ibid.*: 474B.

latente e necessitante, in quanto la predestinazione ha in ogni caso un'implicazione finalistica, e non può essere pensata *generaliter* senza comportare allo stesso tempo un'applicazione *specialiter*. Se infatti *generaliter* è la condanna protologica della *massa damnabilis*, conseguente al peccato originale, la predestinazione nella sua realizzazione escatologica riguarda *specialiter* ogni individuo, che sia intesa come predestinazione *alla* pena quale è concepita dai geminopredestinazionisti, oppure che sia intesa come predestinazione della grazia *agli* eletti come anche ammesso dai loro oppositori. Anche per questi ultimi, infatti, giustificare la predestinazione della grazia senza attribuire a Dio un arbitrio ingiusto non è cosa agevole e di fatto un chiarimento in questa direzione è rimasto avvolto in un eloquente silenzio per tutta la durata della disputa, fino almeno alla svolta anti-predestinazionista di Incmaro, tolto l'intervento di Giovanni Scoto che si è mosso su altre direttive.

Anche guardando oltre al problema della predestinazione *della* pena in generale al peccatore e non dei singoli peccatori *alla* pena, la concezione della predestinazione alla grazia ricade pur sempre nelle aporie della predestinazione che si applica *specialiter*, per cui alcuni l'avrebbero ricevuta, mentre ad altri sarebbe stata negata, senza possibilità di formulare una giustificazione argomentativa di questa disparità, oppure di richiamarsi all'insondabile giudizio di Dio senza attribuire a questi un'ingiustizia, cosa che condurrebbe al manicheismo. L'unica soluzione plausibile è dunque quella di escludere la predestinazione dall'ambito morale dei rapporti escatologici tra Dio e l'umanità, ovvero di escludere una *praedestinatio specialis*, relativa cioè ai singoli individui, separando la teologia della predestinazione dai temi escatologici del castigo o dell'elezione della grazia, conferendole per contro una funzione esclusivamente ontologica come limite al male che gli uomini possono compiere. Incmaro approda così a una concezione della predestinazione che non solo è antitetica a quella geminopredestinazionista, sostenitrice di un determinismo necessitante dell'onnipotenza divina, ma rientra in un paradigma teologico per cui l'economia della salvezza può essere compresa solo nel dominio della Storia, arrivando così a una piena giustificazione delle ragioni per cui in essa si è avuta l'Incarnazione.

L'ultimo Incmaro non può dunque essere concepito come un predestinazionista – benché, aporeticamente come abbiamo visto, ammetta la predestinazione della grazia. L'esito della sua elaborazione giunge infatti ad accordare un ruolo escatologico alla predestinazione esclusivamente nella definizione dei limiti ontologici della creatura, oltre ai quali essa va incontro alla pena, ammettendo per contro il ruolo del libero arbitrio nell'accettare per ciascuno la salvezza. Al contrario, i gemino-predestinazionisti, per i quali la predestinazione comporta una determinazione necessitante rispetto alle scelte dell'uomo, le quali, di principio vengono riconosciute come libere ma non hanno la facoltà di cambiare i loro stessi esiti, l'ammissione del libero arbitrio non fa che spostare il problema del determinismo nella insondabile ragione per cui Dio libera per grazia alcuni ed altri no. Si tratta ora di considerare la posizione dell'Eriugena, che si configura come un terzo paradigma tra quelli emersi nel corso della disputa, come lascerebbe intendere il rigetto ricevuto sia da parte dei gemino-predestinazionisti sia dai loro oppugnatori.

1.3 La predestinazione secondo Giovanni Scoto

Chiamato a intervenire in un momento di stallo teorico della disputa, Giovanni Scoto propone una reinterpretazione radicale del problema nel *De praedestinatione liber*, composto tra la fine dell'850 e gli inizi dell'851. L'Irlandese organizza la trattazione muovendo la sua indagine secondo tre direttive – teologico-ontologica, antropologica e cosmologica – dai cui risultati, ricombinati e accresciuti in base a quanto emerso in ciascun ambito, giunge a inquadrare il tema predestinazionista secondo prospettive diverse che lo conducono a conclusioni del tutto inedite rispetto all'assetto teologico vigente. Dal punto di vista metodologico l'intervento dell'Eriugena comportò del resto una considerevole originalità rispetto all'impostazione seguita dagli altri autori coinvolti nella disputa, i quali si basavano sostanzialmente sulla citazione letterale di passi scritturistici e di sentenze patristiche. Tale metodologia fino a quel momento ad altro non era approdata che alla contrapposizione di corposi dossier di citazioni di *auctoritates*, senza che questo arrivasse a spostare l'ago della bilancia, lasciando le parti in causa immobili sulle proprie posizioni. L'Eriugena abbandona il metodo delle catene di citazioni di *auctoritates*, per sostenere le sue tesi attraverso argomentazioni dialettiche e reinterpretazioni delle fonti basate sull'applicazione sistematica delle arti del *trivium*.¹³⁸ Il maestro irlandese arriva così a presentare i dati scritturistici e patristici, soprattutto quelli emergenti dai testi agostiniani, attraverso un'esegesi che ne sforza l'interpretazione letterale in direzione di una complessiva rivisitazione delle problematiche ad essi sottese e delle aporie irrisolvibili in base a una mera aderenza al senso letterale.

La novità metodologica introdotta dall'Eriugena risultò dirompente nel contesto della disputa in quanto le sue conclusioni asserivano implicitamente che il fondamento autoritativo delle argomentazioni elaborate dalle parti in gioco – vuoi dai sostenitori di Godescalco e della doppia predestinazione vuoi dai suoi avversari, cioè gli stessi committenti dell'Irlandese¹³⁹ – sarebbe stato travisato senza alcuna eccezione. Questo spiega in parte il motivo dell'unanime rigetto del *De praedestinatione* eriugeniano. Infatti, oltre al metodo, tutto l'impianto argomentativo eriugeniano comportò una rottura rispetto ai parametri con cui il tema della predestinazione era stato discusso da entrambe le fazioni in contrasto. Potremmo dire, in termini kuhniani, che l'Eriugena operò un cambiamento di paradigma, discostandosi da un contesto di scienza normale, ovvero di teologia della ripetizione delle *auctoritates* patristiche.

Attraverso l'indagine rigorosa e la rielaborazione dei tasselli costitutivi del problema predestinazionista Giovanni Scoto produsse una serie di tesi specifiche da cui ha preso progressivamente forma la sua soluzione teologica. Queste tesi tracciano nel loro complesso un quadro in cui i *tenet* tradizionali, fatti oggetto di riprese e rivisitazioni secondo la prospettiva delle tre summenzionate direttive, arrivano a presentarsi sotto una

138. Per una disamina analitica dell'impianto epistemologico del trattato eriugeniano, cfr. d'Onofrio 1986: 275-320.

139. È significativo che nessun passo del trattato eriugeniano sia accostabile ai testi prodotti da Rabano o da Incmaro nell'ambito della controversia, sebbene condivida con i due arcivescovi l'approccio eresiologico; cfr. Potestà 1989: 398.

nuova luce passando soprattutto attraverso un “salto esegetico” – una sorta di *transitus theoriae ante litteram*¹⁴⁰ – innescato dalla reinterpretazione delle fonti e delle formulazioni *receptae* attraverso l’applicazione delle regole e delle conoscenze delle arti liberali.

Cercheremo qui di presentare la soluzione eriugeniana in modo schematico suddividendo l’argomentazione in base alle tre direttive lungo cui si snoda il trattato.¹⁴¹ Come abbiamo detto le tre direttive sono quella teologico-ontologica, quella antropologica e quella cosmologica; esse sono relative ai tre poli coinvolti nel discorso sulla provvidenza: Dio, del quale la predestinazione e la prescienza sono operazione; l’uomo, destinatario della predestinazione e della grazia, nonché soggetto libero e volontario; l’ordine cosmico, che in Eriugena costituisce la chiave di volta per comprendere le modalità della pena dei reprobri in relazione alla disposizione della provvidenza.

L’ambito teologico-ontologico è quello che assomma la discussione degli argomenti riguardanti la natura della predestinazione e la sua relazione con l’essenza divina, l’ontologia del male e del castigo, che nella sua interpretazione meontologica costituirà la pietra miliare della comprensione eriugeniana della predestinazione. È soprattutto dagli ambiti antropologico e cosmologico che emerge tutta l’originalità del pensiero eriugeniano rispetto alle altre interpretazioni della predestinazione e del castigo, proprio per il fatto che ciò che gli altri autori attribuivano all’ambito atemporale e protologico delle decisioni divine, l’Irlandese lo illustra nell’ambito di un’escatologia che si compie nel cosmo rinnovato. In relazione al polo dell’antropologia, leggiamo i dati protologici essenziali risalenti alla rivelazione: la creazione a immagine e somiglianza, la caduta dei progenitori, ma soprattutto l’unico tentativo da parte di uno degli altri autori coinvolti nella *querelle* di delineare una teoria della volontà e del libero arbitrio. Emerge da qui una teologia della libertà, portato della *creatio ad imaginem*, su cui Eriugena fonderà la sua interpretazione sinergica del rapporto tra grazia e libero arbitrio.

Il progresso dell’argomentazione vede l’avvicinarsi della trattazione dei temi afferenti a ciascuno dei tre ambiti, arrivando a una prima serie di conclusioni preliminari, sviluppate nei primi otto capitoli del trattato: queste sono relative alla natura della predestinazione, alla grazia, alla volontà e al libero arbitrio, e ricalcano in modo problematico le formulazioni patristiche tradizionali. In questa parte del trattato il destinatario della polemica è dichiaratamente Godescalco, e i risultati a cui approda l’Irlandese possono dirsi in linea con la teologia della predestinazione nel bene sostenuta da Incmaro e dagli altri critici della *gemina praedestinatio*.

A metà del trattato, nei capitoli nono e decimo, l’argomentazione giunge però a un giro di boa, compiendo un salto esegetico per cui l’autore reputa necessario riconsiderare quanto finora convenuto, negando gli assunti positivi a cui era giunto in precedenza, come evidente già a partire dal titolo del nono capitolo: “non proprie sed temporalium rerum similitudine predicantur de deo praescientia et praedestinatio”.¹⁴² Questa svolta è innanzitutto metodologica in quanto introduce la figura retorica dell’antifresi – per

140. Sul *transitus theoriae* nell’Eriugena cfr. Beierwaltes 1986.

141. Per una ricostruzione analitica del percorso argomentativo e dottrinale del *De praedestinatione* cfr. Mainoldi 2003; Bisogno 2008: 343-366; Mainoldi 2020.

142. Eriugena 2003: IX, 1, 390A, 88.

la quale il significato di una frase consiste nella negazione del suo significato letterale – come strumento chiave della reinterpretazione delle fonti e delle formule teologiche tradizionali finalizzata a condurre un'esegesi i cui risultati ne contraddicono la lettera, all'insegna della ricerca della verità teologica: "ratio postulat ipsius uerba quasi sibimet repugnantia ponamus".¹⁴³

Questo *transitus* metodologico consente all'Eriugena di rinegoziare l'intera questione, operando un netto cambio di prospettiva anche in relazione ai contenuti teologici. Successivamente a questi due capitoli nodali del trattato, l'argomentazione ritorna infatti sui temi già affrontati nella prima parte in relazione agli ambiti teologico-ontologici e antropologici, riformulando però i termini della questione alla luce del salto esegetico introdotto, operando così una reimpostazione della problematica che guida il pensatore irlandese a una soluzione attraverso un cambiamento di paradigma rispetto a quello predestinazionista che egli aveva seguito fino a quel momento senza metterlo in discussione. Questo sviluppo emerge in tutta la sua ampiezza nell'affresco cosmologico che chiude il trattato. La seconda parte del trattato evidenzia proprio una messa in crisi del paradigma predestinazionista e l'approdo a un nuovo paradigma, definito da un'economia della reciprocità e della sinergia, dove l'ordine escatologico della salvezza universale prevale sul determinismo teologico di una predestinazione riparatrice, pur preservandosi la divisione tra i giusti e i reprobri e l'eternità delle pene.

Lo schema generale del trattato è dunque il seguente:

- a1) Argomenti teologico-ontologici (capp. II-VIII)
- a2) Antropologia e teologia della libertà (capp. IV-V, VIII)
- 0) Puntualizzazione metodologica e salto esegetico (capp. IX-X, XVIII)
- b1) Reinterpretazione degli argomenti teologico-ontologici (capp. XI-XVIII)
- b2) Antropologia ed escatologia (cap. XVI)
- c) Cosmologia ed escatologia (capp. XVII-XIX)

(a1) *Argomenti teologico-ontologici*

(1.1) La nozione teologica di predestinazione viene inquadrata dall'Eriugena secondo parametri ontologici, definendone la natura e la relazione con la sostanza divina. Il maestro palatino opta per questa impostazione onde disinnescare il determinismo gemino-predestinazionista di Godescalco: partendo dall'asserzione che in Dio non c'è alcuna necessità e affermando l'unità tra la sostanza e l'operazione divina, in virtù della quale in Dio c'è coincidenza tra essere e volere, l'Irlandese deduce che nella predestinazione divina non c'è necessità (cap. II, §1). L'assunto ontologico fondamentale è che *la predestinazione di Dio è Dio stesso*, in quanto sapienza, scienza e predestinazione sono predicate di Dio secondo la sostanza (II, 2).

1.1.1) Il primo corollario di questa unità ontologica è che la predestinazione è semplice indivisibile e inseparabile, in quanto tale è la divina sostanza (II, 3). Dal momento che l'essenza divina può essere definita come 'predestinazione', non possono

143. *Ibid.*: XI, 4, 399C, 112. Questa frase è riferita alla rilettura di sant'Agostino.

esistere due predestinazioni divine, come non è possibile asserire l'esistenza di due sapienze divine, di due sostanze divine e di due volontà divine. La volontà di Dio non è dunque sottoposta ad alcuna necessità; per Godescalco invece le due predestinazioni sono necessarie, ma questo comporterebbe – in ragione dell'argomento dell'unità ontologica – che in Dio vi sarebbe una necessità, mentre la volontà di Dio è necessità solo per le creature (II, 6).

(1.1.2) Secondo corollario dell'unità ontologica tra predestinazione e Dio è l'unicità e l'unità della predestinazione: tutto ciò che è predicato di Dio è uno, quindi la predestinazione è una (III, 1); la predestinazione è inoltre semplice, come è semplice, cioè priva di parti, l'essenza divina; di conseguenza la predestinazione non può essere bipartita (III, 5). Due predestinazioni non possono appartenere alla divina natura, perché vi introdurrebbero una contraddizione. Dal momento che nella natura di Dio non esiste una causa che costringa a qualcosa, si deduce che non vi può essere alcuna predestinazione che costringa per necessità a qualcosa (III, 2-3).

1.2) Il secondo argomento relativo all'ontologia della predestinazione è il suo rapporto con la prescienza, per cui l'Eriugena afferma che “non ogni prescienza è predestinazione, sebbene esse siano identiche per sostanza”. Nell'ambito della gnoseologia divina l'Irlandese distingue tra una conoscenza divina delle cose che da lui sono state predisposte e una conoscenza delle cose create nella dimensione temporale: la sapienza contempla unitariamente ciò che riguarda l'essenza divina, mentre la scienza contempla le realtà create. Anticipando il salto esegetico che verrà sviluppato più oltre, l'Eriugena afferma che la ‘scienza’ è riferita “in senso non del tutto proprio [*quasi proprie*]”¹⁴⁴ tanto alla prescienza dei beni fatti da Dio quanto ai mali compiuti dalle creature (II, 4). Ammettendo che Dio possa conoscere i mali, tema che – anticipa – verrà ridiscusso più avanti, la prescienza è relativa a ciò che viene compiuto dalle creature, mentre la predestinazione è ciò che Dio compie nelle sue opere:

Ipsa igitur, ut dictum est, omnium bonorum dei malorumque peruersae creaturae diuina et quodammodo generalis praenotio praescientia meruit uocari. Ac per hoc deus dicitur praescire bonos et malos, si tamen mala praesciri possunt, qui modus locutionis in sequentibus ostendetur. Eadem autem scientia, ad discretionem scilicet significationum, praedestinatio expresse nominatur, dum in diuinis tantum operibus conspicitur. Operatio quippe diuina non solum in condendis omnibus creaturis dinoscitur, sed etiam in his quos deus per suae gratiae propositum ad uitam praeparauit aeternam.¹⁴⁵

(1.3) Un altro argomento fondamentale dell'impianto teologico-ontologico del trattato è quello che potremmo definire meontologico, per cui l'Eriugena asserisce che “il peccato e i suoi effetti non sono”, ovvero sono ontologicamente nulla, e siccome Dio è la causa delle cose che sono, ma non è la causa delle cose che non sono, né Dio né la Sua predestinazione possono essere la causa del peccato e dei suoi effetti, cioè della morte e dell'infelicità (III, 3). In base all'argomento dell'unità della predestinazione

144. *Ibid.*: II, 2, 363A, 20.

145. *Ibid.*: II, 5, 363A-B, 20.

l'Eriugena formula un primo inquadramento dell'unica e semplice predestinazione, per la quale Dio ha eletto coloro che vivranno in eterno per dono della Sua grazia, e coloro che abbandonerà (*reliquit*) al castigo per il proprio peccato (III, 7). In questa definizione compare per la prima volta il tema dell'abbandono divino, in cui si declinerà la ricomprensione eriugeniana del castigo divino. Questo argomento verrà ripreso e sviluppato in seguito arrivando alla conclusione che Dio non è causa dei peccati né in virtù della sua prescienza, né in virtù della sua predestinazione, e analogamente si dirà che Dio non è causa del castigo del peccato e della morte (V, 3). Accennando alla questione esegetica, l'Eriugena inizia a porre in critica le espressioni tradizionali circa la predestinazione, asserendo che locuzioni come "predestinati alla morte, alla rovina o al castigo" sono improprie: "quamuis sancti auctores modo quodam abusiuae locutionis soleant dicere praedestinos ad mortem uel interitum uel poenam; de quo postea, prout dominus aperuerit, dicemus".¹⁴⁶

(a2) *Antropologia e teologia della libertà*

(2.1) L'Eriugena esplora il problema del rapporto tra grazia e libero arbitrio muovendo dalla necessità di confutare il determinismo di Godescalco che introduce la necessità nella predestinazione e dunque in Dio. Egli vede la posizione del Sassone a metà strada tra due eresie, il pelagianesimo e "una di segno contrario", nella quale si possono riconoscere i predestinazionisti, cioè i fautori rigorosi dell'agostinismo della grazia: "Una igitur, ut dictum est, donum gratiae contemnit, altera donum libertatis arbitrii".¹⁴⁷

Il maestro palatino affronta il rapporto tra grazia e libero arbitrio in modo del tutto aporetico, escludendo la comprensione di questo rapporto in base alla nozione di necessità. In risposta ai pelagiani l'Eriugena invoca la grazia che è intervenuta a "salvare il mondo"; contro i predestinazionisti invece afferma che se si ammette un giusto giudizio universale si dovrà anche ammettere l'esistenza del libero arbitrio (IV, 3). Il libero arbitrio e il dono della grazia non sono compatibili con una necessità della predestinazione, concludendo così che "libertà dell'arbitrio e grazia possono coesistere, ma non si può avere una necessità della predestinazione" (IV, 4). Alla confutazione di questa deriva ereticale, ricondotta alla "terza via" rappresentata dal gemino-predestinazionismo di Godescalco, l'Eriugena oppone l'affermazione per cui "in nessuno la volontà viene costretta dalla predestinazione divina", la quale trova ostacolo unicamente nel proprio peccato e in quello originale (*ibid.*).

(2.2) Una volta esclusa la necessità ontologica della predestinazione eterna, l'Eriugena deve escludere che la necessità sia stata introdotta nell'ambito della storia e dell'agire umano dalla caduta dei progenitori. A questa prospettiva, finalizzata a disinnescare l'interpretazione necessitarista dell'agostinismo della grazia, Giovanni Scoto oppone l'argomento della *creatio ad imaginem*, assunto come fondamento ontologico della libertà umana: la creatura razionale è stata creata libera e volontaria poiché è stata creata *a immagine e somiglianza* del Creatore (IV, 5). Il peccato originale ha comportato per

146. *Ibid.*: V, 3, 376D, 54.

147. *Ibid.*: IV, 1, 370B, 38.

l'uomo la perdita delle condizioni della vita felice, ma questo non toccò in alcun modo la sua sostanza, che è definita dall'essere, dalla volontà e dal conoscere. Dacché la volontà è stata creata libera per natura, l'uomo non la perdette neanche dopo il peccato. (IV, 6). Ciò che venne meno all'uomo a causa del peccato primordiale furono *la forza e il potere* del libero arbitrio, che egli può recuperare solo per grazia (*ibid.*). Prima del peccato "la natura umana aveva volere e potere", l'uno secondo la sostanza, l'altro per grazia; "dopo conservò il volere ma non il potere" (IV, 7).

Questa argomentazione preserva il ruolo della grazia e allo stesso tempo quello della libertà umana, definendo un'antropologia incentrata ontologicamente sulla libertà; la grazia non si configura così come ciò che assicura alla natura umana la libertà, dacché questa le è propria per natura, bensì viene inquadrata come tramite di salvezza. Questo comporta che la natura umana, in virtù della sua creazione, abbia una posizione nel cosmo garantita nella sua autonomia, escludendo così che la grazia abbia un ruolo ontologicamente necessitante verso di essa. In questo modo la grazia è concepita esclusivamente in funzione soteriologica, sicché la ragione ultima della salvezza non risiede più nella predestinazione bensì nell'incontro tra la libera volontà di Dio di salvare l'uomo e la libera volontà dell'uomo di essere salvato.

L'Eriugena delinea così una antropto-teologia della libertà, fondando la sua interpretazione della predestinazione e della salvezza sulla sinergia tra Dio e l'uomo. Al libero arbitrio viene attribuito l'inizio del cammino di adempimento della giustizia divina, alla grazia quello di perfezionarlo; "liberum uoluntatis arbitrium et gratiae auxilium, destruere, quibus duobus profecto plenitudo iustitiae hominis et inchoatur et perficitur" (IV, 1, 370C). La prescienza e la predestinazione non determinano coercitivamente nessuna azione, ma al contrario consentono qualsiasi azione la volontà intraprenda (V, 1). Dio infatti non costringe a vivere piamente, dacché libera per grazia la volontà dagli effetti del peccato che la ostacolano nella possibilità di fare il bene (V, 4). Se nessuna causa costringe l'uomo a vivere bene o male, risulta che "Dio non è la causa necessaria del bene, bensì la causa volontaria. La causa di tutti i mali è dunque il moto perverso del libero arbitrio, quindi non una causa necessaria, bensì una causa volontaria" (V, 5). L'arbitrio infatti è completamente libero (V, 9).

L'Eriugena completa la sua antropologia della volontà rispondendo all'obiezione per cui Dio avrebbe potuto dare all'uomo un libero arbitrio incapace di volgersi al peccato, cosa che non lo avrebbe reso davvero libero; infatti i comandamenti non sarebbero mai stati dati se l'uomo non avesse avuto la libertà di rispettarli o di disattenderli (V, 8). Il peccato e la pena del peccato hanno origine dalla volontà che usa male del libero arbitrio, sicché la causa di ogni cattiva azione sta nella volontà propria dell'uomo (VI, 1). Pur avendo la possibilità di compiere il male, il libero arbitrio non è un male, bensì un bene, tuttavia un bene intermedio, per il fatto che può essere utilizzato bene o male (VII, 1).

Richiamandosi all'antropologia agostiniana per cui la trinità dell'uomo interiore consiste in essenza, volontà e scienza (VIII, 1), Giovanni Scoto deduce che la sostanza della natura umana è per creazione "volontà razionale": la volontà ha avuto in dono di essere libera sin dalla sua creazione (VIII, 3). Applicando alla *voluntas* l'argomento della

creatio ad imaginem, l'Eriugena afferma che il motivo per cui essa è libera per natura è dovuto al fatto che la volontà divina l'ha creata simile a sé.

Ora, se la volontà umana ha avuto di essere libera per natura (VIII, 4), il libero arbitrio è invece un dono del creatore (VIII, 1), in quanto esso è il movimento della libera volontà (VIII, 6). La volontà primordiale dell'uomo fu creata libera, ma se non fosse caduta avrebbe raggiunto una libertà maggiore, cioè la libertà dal poter peccare (VIII, 5). La promessa della futura libertà dal desiderio del peccato assicura inoltre che la volontà non sia serva per natura, altrimenti questa natura dovrebbe essere annientata, mentre Dio non distrugge alcuna natura, bensì aggiunge per perfezionarla (VIII, 4).

L'antropologia della volontà e la giustificazione creazionale della libertà umana portano l'Irlandese a definire una soteriologia sinergica: il naturale moto anagogico della sostanza umana è prodotto da Dio e dal libero arbitrio (VIII, 7), sicché tutte le rette azioni sono il prodotto di una sinergia (*cooperatio*) tra libero arbitrio umano e grazia divina:

confectum est causas omnium recte factorum quibus ad coronam iuste beatitudinis peruenitur in libero humanae uoluntatis arbitrio, praeparante ipsum ipsique cooperante gratuito diuinae gratiae multiplicique dono, constitutas esse; malefactorum uero, quibus in contumeliam iustae miseriae ruitur, in peruerso motu liberi arbitrii, suadente diabolo, principalem radicem esse fixam.¹⁴⁸

(0) *Puntualizzazione metodologica e salto esegetico*

Veniamo dunque alla svolta esegetica del trattato. Nei primi otto capitoli l'Eriugena ha confezionato una teologia della predestinazione fondata sulla libertà ontologica della natura umana e sulla sinergia come modalità della salvezza, che già di per sé arriva ad escludere il necessitarismo gemino-predestinazionista, nonché il predestinazionismo dell'agostinismo della grazia. Il maestro palatino si trova però di fronte alla necessità di rinegoziare l'interpretazione delle fonti scritturistiche e patristiche inerenti all'economia di salvezza in modo da escludere l'insieme delle interpretazioni che erano emerse nel corso della disputa e che ricadevano – chi più chi meno – in un provvidenzialismo deterministico. L'Eriugena aveva intuito che l'approccio al tema predestinazionista da parte di chi intendeva contrastare il necessitarismo gemino-predestinazionista non era sufficiente per restare aderenti alla soteriologia neotestamentaria e all'antropologia della libertà, preservando tanto il dono della grazia quanto il dato della creazione ad immagine della volontà libera. La correzione necessaria, tuttavia, non era agevole da ottenere se non si fosse fatto ricorso a uno strumento esegetico in grado di allineare le fonti a una visione dell'economia creazionale e dunque dell'escatologia scevra dall'ombra del determinismo teocentrico.

La rilettura della teologia della predestinazione che sarebbe conseguita a questo salto esegetico viene annunciata nel titolo del capitolo nono, per cui la prescienza e la predestinazione vengono predicate di Dio non in senso proprio, bensì per analogia con le realtà temporali: “de eo quod non proprie sed temporalium rerum similitudine pre-

148. *Ibid.*: VIII, 9 389B-C, 86.

dicantur de deo praescientia et praedestinatio”.¹⁴⁹ Questa dichiarazione si basa su una concezione apofatica del linguaggio, che ne ammette l’inadeguatezza a descrivere le realtà divine: nulla è detto di Dio in senso proprio. Le parole servono infatti all’uomo decaduto per avere una nozione del Creatore, ma non sono sufficienti ad esprimerne la natura. La predicazione di qualsiasi realtà in riferimento a Dio avviene *in senso quasi proprio* nel caso dei “nomi divini” quali “essentia, ueritas, uirtus, sapientia, scientia, destinatio”,¹⁵⁰ mentre in tutti gli altri casi la predicazione è *in senso improprio*, ovvero per traslato in base ai tre generi dell’analogia, dell’antifrasi e della differenza (IX, 2). Così la locuzione “prescienza divina” è un’espressione per antifrasi, poiché nulla è futuro per Dio (IX, 5), e, analogamente, parlare di “predestinazione divina” è improprio poiché l’operare divino non è nel tempo (IX, 6). Infatti prescienza e predestinazione sono riferite a Dio per analogia con le realtà temporali. Esse rientrano nell’antifrasi, ma anche nell’analogia, poiché tra eternità e tempo esiste un rapporto analogico (IX, 7).

L’antifrasi si configura dunque nel discorso dell’Eriugena come il principale strumento esegetico per giungere alla corretta comprensione del significato dei termini ‘prescienza’ e ‘predestinazione’. Il decimo capitolo è interamente dedicato all’applicazione dell’antifrasi ai termini che definiscono la predestinazione in relazione all’agire divino, nonché alla natura di ciò che è oggetto della predestinazione, come già indica il titolo dello stesso capitolo: “de eo quod e contrario intelligendum sit, quando dicitur deus praescire aut praedestinare peccata uel mortem uel poenas hominum uel angelorum”.¹⁵¹ La strategia di rinegoziazione e di appropriazione delle fonti autoritative esplicitata nei capitoli centrali, ritornerà nelle pagine conclusive del trattato con una vena polemica, sostenendo che una lettura incapace di una vera esegesi del testo (cosa possibile solo attraverso le arti liberali) non può che essere controproducente: “Quod error eorum qui aliter quam patres sancti sentiunt de praedestinatione ex liberalium disciplinarum ignorantia inoleuit”.¹⁵² A questo l’Eriugena aggiunge che l’incapacità di interpretare correttamente le parole di Agostino, deriva dall’ignoranza delle arti liberali e del greco (XVIII, 1), portando ad esempio il testo greco delle epistole paoline dove prescienza e predestinazione sono designate con i medesimi termini (XVIII, 2).¹⁵³ Attraverso il riferimento al greco, l’Eriugena solleva un velo sulla genealogia a cui egli guarda con consapevolezza “filiale”, cosa su cui ritorneremo in seguito, quando parleremo delle genealogie sottese alla disputa.

149. *Ibid.*: IX, 1, 390A, 88.

150. *Ibid.*: IX, 2, 390C, 90.

151. *Ibid.*: X, 1, 393C, 98

152. *Ibid.*: XVIII, 1, 430C, 188.

153. Giovanni Scoto porta ad esempio *Rm* 1, 4; *Ef* 1, 5 (secondo la *Vetus Latina*) ed *Ef* 1, 11. Non considera invece *Rm* 8, 29, dove sono utilizzati due verbi differenti (ὅτι οὐκ προέγνω, καὶ πρόωρισεν), che tuttavia potrebbero essere interpretati come implicanti la medesima azione.

(b1) *Reinterpretazione degli argomenti teologico-ontologici*

L'esegesi antifrastica permette di argomentare che la 'prescienza' e la 'predestinazione' non sono antitetiche rispetto alla libertà concessa da Dio all'uomo (X, 1); in secondo luogo guida alla comprensione del male nella sua consistenza meontologica in quanto *privatio boni*. Il 'male' in senso proprio ha due specie: il peccato e la pena del peccato, mentre per antifrasi si dice che il fuoco eterno è un 'male' (X, 2). Per antifrasi assoluta viene detto che Dio "predestina" il male, giacché il male, in quanto *corruzione del bene*, non può essere predestinato, essendo nulla (X, 3). Il peccato è corruzione della vita felice, e come le sue conseguenze (la miseria e la morte) non ha altra causa che il nulla: il peccato e i suoi effetti vengono "conosciuti non conoscendoli" (*nesciendo sciuntur*) (X, 4).

L'Eriugena giunge così a una reinterpretazione dei termini predicativi della dottrina della predestinazione: per analogia con la temporalità si dice che Dio ha predestinato i giusti alla felicità, per antifrasi si dice che Dio ha predestinato i malvagi alla miseria (XI, 1). Se contro la *gemina praedestinatio* di Godescalco il maestro palatino richiama che la Sacra scrittura parla esclusivamente della predestinazione dei santi e in nessun caso di una predestinazione dei reprobri (XI, 3), è soprattutto alla reinterpretazione non predestinazionista di Agostino che l'Irlandese deve volgere i suoi sforzi: egli sottolinea infatti che l'Ipponate, in quanto maestro nell'uso delle tecniche della retorica, utilizza espressioni metaforiche per parlare di predestinati alla felicità e predestinati al castigo (XI, 4-5), sicché le parole di Agostino non possono che trarre in errore chi ignora le tecniche del discorso (XI, 6).

Da qui l'Eriugena può procedere a una ridefinizione della teologia della predestinazione: innanzitutto, partendo dall'analisi della definizione di prescienza e predestinazione che è basata sulla differenza, conclude che "la predestinazione è la prescienza da parte di Dio delle sole cose che farà" (XI, 7). In base alla dottrina agostiniana retta-mente interpretata si evince che la punizione del peccato compete alla giustizia divina, non alla predestinazione, che è *preparazione della grazia* (XII, 1-2). La prescienza di Dio inerente ai santi è la predestinazione dei santi, mentre i reprobri sono detti eletti o predestinati per antifrasi. (XII, 5). Questi risultati sono corroborati da passi agostiniani in cui i reprobri sono chiamati per antifrasi eletti, come mostra il particolare l'analisi proposta dall'Ipponate nel *De correptione et gratia* dei brani evangelici relativi all'elezione degli apostoli e alla caduta di Giuda Iscariota (XII, 6). Per l'Eriugena, tuttavia, non soltanto i Padri, istruiti nelle arti liberali, utilizzarono espressioni elaborate in base alle regole del *trivium*, ma lo fece anche lo stesso Gesù, utilizzando espressioni antifrastiche come quando chiamò "amico" il discepolo traditore (XIII, 1) oppure dicendo che il popolo giudaico era predestinato al castigo (XIII, 2). Si giunge così alla conclusione per cui *i reprobri non sono predestinati*, ma non sono stati separati dalla massa dannabile a causa del loro peccato e di quello originale (XIII, 4).

L'Irlandese dedica grande spazio alla reinterpretazione dell'escatologia di Agostino sotto la specie della giustizia, mostrando innanzitutto che la concezione della predestinazione dell'Ipponate è ristretta ai soli giusti (XIV, 1): i peccatori non rientrano nel numero dei predestinati, poiché la predestinazione va riferita alla preparazione dei doni agli eletti, mentre la condanna riguarda la giustizia (XIV, 3). Le creature razionali

si dividono in quelle che rientrano del numero dei predestinati e in quelle che non vi rientrano: i giusti sono predestinati, i malvagi no; agli uni spetta la vita eterna, agli altri il castigo eterno (*ibid.*). Dio non ha predestinato i malvagi al castigo, ma ha preparato dei castighi per i malvagi, una volta che essi saranno condannati secondo giustizia. Questa definizione sembrerebbe in linea con la posizione mono-predestinazionista sposata da Rabano e Incmaro, ma la similitudine è solo apparente in quanto Eriugena esclude che la punizione dei peccatori abbia come causa la predestinazione, derivando invece – come emergerà pienamente nelle conclusioni finali del trattato – dall’incontro tra coloro che hanno scelto di allontanarsi dai beni divini e i limiti ontologici che Dio ha stabilito al fine di preservare l’ordine del creato. Secondo Agostino il castigo è preparato per giustizia a chi non vuole convertirsi alla fede e a chi agisce secondo il male (*ibid.*). Il rapporto tra predestinazione e giustizia divine può così essere compreso attraverso il paragone con le leggi umane, che non costringono nessuno a commettere dei reati, pur stabilendo in anticipo delle pene per coloro che ne commettono (XIV, 5).¹⁵⁴

La lunga rielaborazione esegetica dei termini della questione e la riappropriazione della principale *auctoritas* del dibattito, sant’Agostino, permettono all’Eriugena di portare l’argomentazione alle conclusioni che lui ha in mente e ha meticolosamente preparato fino a questo punto illustrandone tutte le premesse. Il maestro irlandese tira le somme del suo discorso unendo l’argomento meontologico con l’esegesi antifrastica, ribadendo come prescienza e predestinazione si distinguano solo in base al linguaggio, ma dal punto di vista ontologico siano la stessa cosa. Avendo concluso in base all’argomento meontologico che il peccato e i suoi castighi ontologicamente non sono niente, l’Eriugena deduce che essi non possono essere né preconosciuti né predestinati; tutti i passi in cui si parla di prescienza e predestinazione vanno dunque letti alla luce del genere dell’antifrasi. (XV, 1). È per antifrasi che si parla di predestinazione delle punizioni o di prescienza del peccato da parte di Dio, quando in realtà il peccato e le sue pene non sono altro che nulla (XV, 3).

Quando le *auctoritates* parlano di predestinazione al castigo degli empì intendono per ipallage la predisposizione della pena per il peccato, senonché il parlare di predestinazione divina va comunque inteso per antifrasi (XV, 6). Infatti, in ragione della meontologia del peccato e dei suoi effetti, la morte, la miseria e la pena (essendo ontologicamente nulla), non provengono da Dio e di conseguenza non possono essere da lui predestinati (XV, 8). Il peccato e le pene sono concetti privativi, come le tenebre e il silenzio lo sono della luce e del suono: sono “conosciuti non conoscendo” (XV, 9).

In relazione all’ontologia divina, messe da parte le figure del linguaggio, prescienza e predestinazione sono la stessa cosa poiché nella semplicità della natura divina tutte le cose sono uno. Nelle operazioni divine prescienza e predestinazione sono altresì concomitanti. La Scrittura parla piuttosto di prescienza che di predestinazione, ed esse vengono distinte solo per utilità di espressione, sicché nel linguaggio umano l’una funge da genere, l’altra da specie (XV, 4). L’identità ontologica di prescienza e predestinazione è conseguente all’unitarietà dell’azione divina: per Dio prevedere, predestinare o predefi-

154. Sulla nozione di legge nel trattato eriugeniano cfr. Cristiani 1976.

nire sono la medesima azione, predestinate sono solo le cose che sono, non predestinate le cose che non sono (XVIII, 4).

(b2) *Antropologia ed escatologia*

Il percorso argomentativo dell'Eriugena si compie con il delineare un quadro escatologico entro il quale la beatitudine e le pene risultano essere l'effetto delle dinamiche causali proprie dell'antropologia e della cosmologia. L'Irlandese giunge ad escludere non solo che Dio abbia predestinato qualcuno alla pena o la pena a qualcuno, ma esclude che Dio punisca i peccatori, i quali sono puniti dal loro stesso peccato: "nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum nisi peccata eorum".¹⁵⁵ La punizione del peccatore nel fuoco eterno non sarà infatti altro che l'assenza della felicità della vita eterna: il tormento sarà innescato dal desiderio di quella felicità, che permane nella natura dei peccatori come nozione e memoria; inoltre il ricordo dei beni terreni goduti in vita e non più disponibili nella condizione escatologica tormenteranno il peccatore che li bramerà per l'eternità senza poterne più disporre.

Principio inderogabile per l'Irlandese è il "conservativismo ontologico", per il quale nessuna natura può essere punita o trovarsi in miseria (XVI, 1). Richiamandosi ad Agostino, Eriugena asserisce che non è la natura del peccatore ad essere punita, bensì la cattiva volontà propria di ciascuno. La perversione della volontà non è infatti naturale, non essendo stata creata da Dio, ma è l'unica cosa iniqua che può trovarsi nell'uomo (XVI, 2). Questo argomento introduce la distinzione logico-ontologica tra il generale della natura e il particolare della volontà individuale. Per l'Eriugena non fu la natura del primo uomo a peccare, bensì la volontà di tutti gli uomini a peccare in lui, cosicché non è la natura che viene punita nei discendenti di Adamo, bensì la volontà di ciascuno che ha peccato in lui (XVI, 3). Anche qui il principio della responsabilità individuale e del castigo prevale sulla logica della predestinazione generale.

I supplizi non colpiscono ciò che Dio ha fatto, bensì la brama della volontà perversa. Nessuna natura viene punita e nessuna natura punisce (XVI, 4). In base a questo principio, la natura non può esser stata ontologicamente corrotta dal peccato, motivo per cui essa ha conservato la libera volontà anche dopo la caduta, i cui effetti hanno indebolito ma non abolito il libero arbitrio. Questo ci può aiutare a comprendere la logica della punizione del peccato individuale commesso da ciascuno in Adamo, dal momento che l'Eriugena afferma che nessuno è punito per il peccato altrui: "In nullo quippe uindicatur iuste alterius peccatum".¹⁵⁶ Si tratta dunque di capire come un atto di volontà individuale possa esser stato esercitato da qualcuno prima di essere nato. L'Eriugena non dà spiegazione su questo problema, ma possiamo pensare che egli avesse in mente lo schema logico-ontologico per cui ogni atto sussiste in potenza nella natura di origine. Se ogni uomo nasce libero per natura, è perché ha ereditato la natura umana da Adamo e, di conseguenza, anche la volontà naturale e il libero arbitrio: ogni individuo eredita di conseguenza il libero arbitrio debilitato dal peccato del progenitore, avendo

155. Eriugena 2003: XVI, 1, 417B, 158.

156. *Ibid.*: XVI, 3, 420A, 162. Sulle implicazioni ontologiche di questo passo cfr. anche Erismann 2011: 183.

quello perso il vigore che gli era conferito per grazia nella condizione edenica; possiamo così concludere che da un punto di vista ontologico (sebbene non storico), partecipando negli effetti alla causa, ogni uomo ha commesso il peccato nel progenitore. Per l'Eriugena ogni uomo è libero ontologicamente nella sua volontà naturale, per quanto debilitato nell'esercizio del libero arbitrio, onde il suo pensiero antropologico esclude che la grazia intervenga a ripristinare una prerogativa naturale mai perduta, la libertà.

La natura del peccato è tale per cui l'uomo, peccando, non cade dal bene al male, ma passa dall'amore dei beni superiori a quello dei beni inferiori: il male è il cattivo uso dei beni della creazione. La pena conseguente al peccato è dovuta alla perdita dei beni mutevoli ai quali era diretta la brama della volontà perversa (XVI, 5). Se nessuna natura viene punita da alcun'altra natura, a ragion veduta bisogna convenire che a punire il peccato è il peccato stesso (XVI, 6). L'esito escatologico della vita dell'individuo sarà determinato per contrappasso: le virtù terrene nella vita ultraterrena si tramuteranno in pace e felicità, mentre i peccati commessi durante la vita terrena si tramuteranno in castigo di quei peccati stessi. Durante la vita terrena il peccato diletta esteriormente, ma interiormente punisce se stesso. Il peccato inizia dunque già nel corso della vita terrena ad essere punito in modo occulto, mentre sarà punito apertamente nella vita ultraterrena (XVI, 7).

(c) *Cosmologia ed escatologia*

Alla fine del suo percorso, l'Eriugena arriva ad affermare che ciò che si dice "predestinazione divina" altro non è che la disposizione dell'ordine dell'universo in modo che neanche le azioni turpi dei malvagi possano nuocere alla bellezza della creazione (XVII, 1). Quando si sente parlare di predestinazione al castigo si deve dunque intendere che Dio ha in realtà predestinato la futura bellezza dell'universo e ha permesso che i malvagi vengano tormentati dalla propria iniquità (XVII, 2). Quando si affermano espressioni come prescienza o predestinazione dei vizi o dei tormenti della creatura, bisogna intendere per antifrasi che Dio ha predestinato un ordine ontologico per ogni creatura per cui non tollera che il vizio di questa infranga le sue leggi (XVII, 3). Le conseguenze del peccato di Adamo non cessano di tormentare i suoi discendenti, nel senso che questi subiscono l'amarezza della propria trasgressione nelle sedi dell'universo a questa confacenti (XVII, 4).

L'escatologia eriugeniana si configura così come un quadro cosmico dove prevalgono l'ordine e la bellezza. Il maestro palatino paragona la condizione escatologica finale a un maestoso e magnifico salone regale, dove le persone in salute possono godere delle sue bellezze, mentre quelle malate soffrono a causa della propria condizione interiore: l'ordine universale contiene sia i giusti sia i peccatori, i primi godono della sua bellezza, i secondi sono tormentati dai malvagi desideri che si portano dentro (XVII, 5). La bellezza dell'universo viene dunque conservata mediante la dannazione dei peccatori, l'applicazione della giustizia e la perfezione dei beati (XVII, 6). Tuttavia l'empio non è punito da nessun agente della creazione, bensì interiormente dalla propria empietà, così come non si può considerare punitrice o cattiva la natura del sole se uno lo fissa tanto da rovinarsi la vista.

Fino alla resurrezione universale la punizione dei peccatori si realizza nella loro anima come desiderio inesaudibile dei beni terreni non più disponibili, ma dopo la resurrezione la pena diventerà anche fisica in quanto i reprobri risorgeranno in un corpo d'aria, destinato ad essere tormentato dal fuoco eterno, elemento che nel sistema della fisica medievale è superiore all'aria, così come gli angeli ribelli che decaddeero dalle regioni eterree a quelle aeree e lì subiscono i tormenti del fuoco eterno (XVII, 7). I giusti otterranno invece un corpo eterreo che non può subire gli effetti del fuoco, essendo l'elemento dell'etere superordinato a questo (XIX, 2). Sia i giusti che i malvagi passeranno quindi nel fuoco eterno, ma mentre i primi vi godranno della vita eterna, i secondi saranno puniti dalla propria corruzione, analogamente a come la stessa acqua sostiene chi nuota e soffoca chi affoga (XVII, 8). L'Eriugena giunge così alla conclusione che ciascuno è punito dalla propria disobbedienza, che non viene da Dio, ma da sé (XVII, 9).

Il percorso teologico, antropologico ed escatologico compiuto nel *De praedestinatione* eriugeniano arriva a delineare uno scenario opposto rispetto al necessitarismo predestinazionista, e non solo a quello gemino-predestinazionista godescalciano: per Dio prevedere, predestinare o predefinire sono la medesima azione. Predestinate sono solo le cose che sono, non predestinate le cose che non sono (XVIII, 4). L'azione divina si configura allora come un reciproco abbandono tra Dio e la creatura: Dio non ha creato né la morte, né la pena, né il castigo. La creatura che sceglie di abbandonare volontariamente Dio viene abbandonata a sua volta da Dio, sicché il suo peccato è già di per sé la pena e il castigo del peccato stesso. Nell'universo che si configura nelle pagine del trattato eriugeniano, Dio abbandona i peccatori nella massa dannata ma non abbandona ciò che in essi ha creato – cioè la natura, che viene preservata –, bensì ciò che in essi non ha creato, ovvero la perversione della volontà (XVIII, 5).

Ogni creatura, prima di venire all'essere, è stata prevista, predestinata e predefinita dal Creatore in modo da non poter travalicare i limiti della propria natura: la predestinazione coincide dunque con l'azione creatrice che definisce l'assetto ontologico dell'universo, ma non ha nulla a che vedere con le conseguenze del libero esercizio della volontà da parte delle creature razionali. I limiti ontologici fissati dal principio della creazione non possono essere travalicati o corrotti dalle azioni della creatura malvagia, che trovano nell'"arte eterna" del Creatore il loro limite (XVIII, 6). La Sapienza divina ha prestabilito il limite della malvagità degli empi, in modo che questa non tenda all'infinito e la natura sostanziale dei peccatori, allontanandosi dalla somma Essenza, ritorni al nulla. Quando la creatura malvagia giunge al limite stabilito da Dio essa conosce la sofferenza, e questo è ciò che viene definito "castigo", la cui premessa è la miseria costituita dai piaceri ingannevoli per i quali il peccatore abbandona il bene superiore (XVIII, 7).

Per l'Eriugena la predestinazione divina prestabilisce il numero di individui che avrebbe creato e il numero di coloro che sarebbero stati salvati per grazia, nonché il numero di coloro che avrebbe abbandonato per giustizia. A tutti Dio ha concesso la facoltà di osservare liberamente le sue leggi, ma nel castigo i reprobri saranno costretti a osservarle contro voglia in virtù delle leggi dell'ontologia (XVIII, 8). Dio ha dunque "predestinato" i reprobri a osservare contro voglia le sue leggi, cosicché questi verranno tormentati interiormente dalla propria volontà piuttosto che dalle pene esteriori

(XIX 4). La medesima legge concede la vita a chi la osserva e comporta la rovina per quelli che la vogliono oltrepassare (XVIII, 9). La predestinazione divina ha disposto le sue leggi affinché quelli che le osservano regnino felicemente entro i limiti posti da quelle, mentre coloro che sono stati abbandonati le osservino contro voglia, ma non in modo tale che la loro sostanza perisca, bensì venga punito in essi quel che Dio non ha creato, cioè la volontà perversa. La stessa legge divina porta dunque rimedio tanto alle creature decadute elette per grazia quanto alle creature abbandonate a causa della propria malvagità, disponendole tutte nell'ordine provvidenziale (XVIII, 10).

La lapidaria sentenza che il maestro palatino consegna nell'Epilogo ribadisce che Dio non predestina nessuno alla pena e non predestina nessuna pena ad alcuno. La pena è determinata dalle leggi dell'universo per chi, a causa del suo volontario abbandono di Dio, si sottomette ai desideri per le cose terrene determinando così la propria posizione nell'*eschaton*:

eius unam et solam et ueram predestinationem profiteor, quae est quod ipse est, quia lex eius aeterna et incommutabilis est, quae sicut neminem predestinauit ad malitiam, quia bona est, ita neminem praedestinauit ad interitum, quia uita est, et reflexim, sicut nulli malo praedestinauit malitiam, quae interitus est, ita nulli malo praedestinauit interitum, quia malitia est. Nulli nanque catholico licet credere summam bonitatem ex qua est omne bonum praedestinasse alicui aliquam malitiam, et summam uitam ex qua et in qua et per quam omnia uiuunt¹⁵⁷ alicui praedestinasse interitum uel poenam, quando ne id quidem quod se inuicem perdit perire permittit.¹⁵⁸

2. GENEALOGIE

La rivendicazione degli ascendenti genealogici costituisce un momento fondamentale nella costruzione dell'identità teorica da parte di chi si riconosce nell'alveo di una tradizione e della sua visione del mondo; allo stesso modo, l'esclusione delle "pecore nere" dall'albero genealogico risulta altrettanto fondamentale per ricalcare il perimetro dell'identità che si vuole reclamare. La disputa carolingia sulla predestinazione è stata non meno determinata dalla rivendicazione delle genealogie che dagli attriti tettonici tra i paradigmi.

2.1 Agostino e l'agostinismo

La prima fondamentale genealogia sottesa all'intera disputa è quella agostiniana, dietro alla quale traligna la pecora nera del pelagianesimo, riconosciuta come tale da tutti gli autori coinvolti. L'approccio all'agostinismo nella chiesa franca può essere suddiviso in due linee genealogiche: la prima, settentrionale, annovera figure come Alcuino, Rabano e Incmaro, ed è contraddistinta da una lettura dell'Ipponate basata su un bilanciamento tra la teologia della grazia e del libero arbitrio, nella linea dell'insegnamento di Prospero

157. Cfr. *Rm* 11, 36.

158. Eriugena 2003: Epilogo, 438A-B, 208.

di Aquitania e di testi patristici pseudoepigrafici, quali lo pseudoagostiniano *Hypomnesticon* e lo pseudo-geronimiano *Liber de induratione cordis Pharaonis*; la seconda, meridionale, localizzata fondamentalmente a Lione, ma con varie ramificazioni nordiche, come a Troyes e a Corbie, è caratterizzata da un rigoroso agostinismo della grazia.¹⁵⁹

Giovanni Scoto è ascrivibile all'agostinismo del Nord, accogliendo tra l'altro come autentico l'*Hypomnesticon*,¹⁶⁰ ma la sua posizione è volta a smarcarsi da entrambe le correnti, dal momento che la sua principale preoccupazione esegetica è quella di rivendicare Agostino al di fuori di una interpretazione predestinazionista della grazia. Nel collocare la *gemina praedestinatio* di Godescalco a metà strada tra il pelagianesimo e il predestinazionismo di una non meglio precisata setta, accusando il primo di sminuire la grazia il secondo il libero arbitrio,¹⁶¹ l'Eriugena dà l'impressione di attaccare proprio l'agostinismo del sud. E infatti il diacono Floro di Lione riconosce questa velata critica, alla quale ribatte attraverso una strategia di riappropriazione di Agostino, accusando l'Irlandese di aver tacciato di eresia niente meno che l'Ipponate stesso o, in alternativa, i fautori dell'agostinismo della grazia, tra i quali Floro si riconosce.¹⁶²

Dal momento che le fonti scritturistiche e patristiche avallano una lettura predestinazionista, l'Eriugena, forte della sua concezione del rapporto tra parola e verità, affronta con sicurezza il lavoro di riappropriazione delle *auctoritates*, e in particolare di Agostino, "riprendendo le sue parole come per contraddirlo".¹⁶³ Attraverso il suo approccio metodologicamente spregiudicato, l'Eriugena pone in evidenza come la costruzione di paradigmi di sapere e di visioni del mondo richieda una coercitiva ricomposizione e una reinterpretazione radicale, talvolta anti-letterale, delle fonti.

La proposta metodologica eriugeniana incontrò la critica veemente di Prudenzio di Troyes, che gli rimproverò di essersi smarrito nel "labirinto" di Marziano Capella, cioè nelle sottigliezze delle arti liberali, perdendo di vista le verità evangeliche.¹⁶⁴ La critica del vescovo trecense tuttavia non si fermò alla novità metodologica comportata

159. Cfr. O'Meara 1988: 33.

160. Prudenzio di Troyes contesterà all'Eriugena questa falsa attribuzione, cfr. Prudentius Trecensis 1881: 1199D-1200A. Peraltro, anche Godescalco fa riferimento a questo testo come autenticamente agostiniano; cfr. Gothescalcus Orbacensis 1945: 548.

161. Cfr. Eriugena 2003: IV, 1, 370B, 38; cfr. *supra*, n. 144.

162. Florus Lugdunensis 2014b: 125-126: "quae est ista secunda heresis tam incognita tam noua et inaudita, quae libero arbitrio denegato solius gratiae sit praedicatrix? Nisi quia, ut nobis videtur, disputator iste uel beatum Augustinum latenter quasi hereticum accusat, eo quod manifeste iuxta ueritatem scripturarum sola dei gratia ostendat et doceat hominem posse saluari nec ad ipsam salutem aeternam aliquid humanum arbitrium posse, nisi per eandem gratiam fuerit reformatum, sanatum, inluminatum ac roboratum [...] Denique ut manifeste agnoscamus non eum de antiquiori aliqua heresi dixisse quod solius gratiae fuerit praedicatrix, non posuit hanc heresim ante Pelagianam, sed postea, id est a temporibus sancti Augustini usque nunc, nec potest inueniri toto hoc tempore, quod fuit inter illum et nos, aliquam talem heresim in ecclesia exitisse, nisi quod uel ipsum, ut iam diximus beatum Augustinum uel nos, qui eum sectamur, istius erroris accusat".

163. Eriugena 2003: XI, 4, 399C, 112: "ipsius uerba quasi sibimet repugnantia ponamus".

164. Prudentius Trecensis 1881b: 1294A. Per ulteriori approfondimenti sulla critica di Prudenzio, cfr. Mainoldi 2003: xxviii-xxxvii; Bisogno 2008: 356-366; Valsecchi 2019: 121-124.

dall'argomentazione erigeniana, bensì si spinse ad accusare l'Irlandese di “perfidia pelagiana”.¹⁶⁵ Quest'ultima accusa si radica nel diverso approccio alla teologia della volontà e dunque alla concezione della libertà: per Prudenziò la volontà non è connaturata alla sostanza dell'uomo, bensì un dono del creatore, sicché la caduta non ha solo indebolito il libero arbitrio ma ha privato l'uomo della possibilità di fare il bene.¹⁶⁶ Queste accuse ricadono nella logica genealogica, e hanno l'intenzione di porre l'Eriugena al di fuori della tradizione cattolica per aver seguito il pagano Marziano e l'eretico Pelagio.

2.2 L'origenismo

Se l'agostinismo ha costituito lo strato genealogico più visibile ed equanimente rivendicato dai protagonisti della disputa, trovandosi di conseguenza al centro delle loro interpretazioni della predestinazione, uno strato genealogico meno evidente ma reale è quello rappresentato dalla circolazione del nome e delle idee di Origene tra gli autori della disputa. Giovanni Scoto mostra riserbo su questo autore, ma diverse tracce testuali ci autorizzano a riconoscere l'influenza origeniana in alcuni passi del *De praedestinatione*.¹⁶⁷

Ancora Prudenziò ci viene in aiuto, asserendo di aver trovato nei “diciannove capitoli”, cioè nel *De praedestinatione* erigeniano, tracce della “follia di Origene”.¹⁶⁸ È probabile che questo riconoscimento fosse supportato dalla conoscenza personale che Prudenziò aveva dell'Eriugena – e conseguentemente dei suoi interessi intellettuali e autoriali –, avendolo frequentato a corte prima della sua elezione all'episcopato.

Nel *Periphyseon* l'Eriugena esprimerà apertamente la sua ammirazione per l'esegeta alessandrino e si confronterà con la sua visione della *redintegratio* dell'ordine cosmico, ovvero con la teoria dell'apocatastasi.¹⁶⁹ Sebbene nel *De praedestinatione* i punti di contatto testuali riguardino l'indistruttibilità ontologica delle nature e gli argomenti relativi al corpo etereo, si può pensare che il modello cosmologico-escatologico origeniano abbia giocato un peso non indifferente nelle scelte che hanno orientato l'Eriugena nel suo approccio al problema della predestinazione. In particolare, proprio l'idea origeniana di una *redintegratio* in cui le nature delle creature razionali verranno preservate, mentre a subire i tormenti della propria iniquità sarà la volontà perversa,¹⁷⁰ è quanto emerge – come visto – dalle pagine del *De praedestinatione*.

Certamente l'Eriugena non nega l'eternità delle pene dei reprobì, per cui non ci sembra possibile classificare l'escatologia erigeniana come origenista, mancando la redenzione del diavolo. Di fatto l'idea della preservazione delle nature nella condizione di beatitudine finale, dove i giusti godranno dei beni eterni mentre i reprobì saranno tormentati dai loro desideri interiori e dal fuoco eterno, comporta la distinzione tra la

165. Prudentius Trecensis 1881b: 1011A: “...reperi in eis Pelagianae venena perfidiae”.

166. Cfr. Bisogno 2008: 363-364.

167. Per i punti di contatto tra il *De praedestinatione* e il *De principiis* di Origene cfr. Mainoldi 2002: 315-321.

168. Prudentius Trecensis 1881b: 1011A: “reperi in eis [...] et aliquoties Origenis amentiam”.

169. Cfr. Jeauneau 2014; per una più radicale lettura della teologia erigeniana nell'alveo dell'origenismo cfr. Lettieri 2017.

170. Cfr. Mainoldi 2002: 317

condizione escatologica per le nature, cioè *generaliter*, da una parte, e l'esito delle individualità, cioè *specialiter*, dall'altra. Questa visione anticipa il grande quadro escatologico del *Periphyseon*, dove questo tema troverà una sistemazione nella distinzione tra il *reditus generalis* e il *reditus specialis*, distinzione che l'Irlandese incontrerà anni più tardi traducendo le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore.¹⁷¹

2.3 Oriente e Occidente

Il *De praedestinatione* eriugeniano, oltre a costituire il prodotto teorico più rilevante emerso dal dibattito carolingio sulla predestinazione, costituisce il momento, unico in tutto il medioevo, in cui in un singolo autore si sono incontrate le genealogie della predestinazione secondo le prospettive orientale e occidentale: l'Eriugena già ai tempi della disputa sulla predestinazione palesa una chiara predilezione per la teologia orientale – accompagnata dai richiami all'importanza della conoscenza del greco –, nutrendo già all'epoca una conoscenza non superficiale delle opere dei Padri greci che lui stesso tradurrà nei decenni successivi. Da Gregorio di Nissa riprende il fondamento ontologico dell'antropologia della libertà quale portato della *creatio ad imaginem*, nonché le idee escatologiche sui limiti posti dalle leggi cosmiche all'azione dell'uomo; dallo pseudo-Dionigi Areopagita la teoria del linguaggio, tra cui i nomi divini implicanti similitudine, la meontologia del male e la teoria della bellezza dell'ordine cosmico.¹⁷²

Indubbiamente amalgamare l'Oriente e l'Occidente, cosa che per Eriugena è essenziale ai fini della sua personale genealogia intellettuale, non è cosa agevole in riferimento al tema della predestinazione; la prospettiva orientale, che salta a piè pari le aporie di una soteriologia predestinazionista, sembra infatti confortare l'Irlandese nel suo atteggiamento risoluto nell'affrontare la questione con l'intenzione di cambiarne radicalmente i termini. Guidato dall'approccio non giustizialista orientale e dalla differente interpretazione delle conseguenze del peccato originale, Eriugena segue la prospettiva soteriologica della *théosis*, che è un processo che avviene nel corso della vita dell'uomo e non è semplicemente il decreto di salvezza predestinato dall'eternità e rivelato con il giudizio finale. L'elaborazione eriugeniana riconosce tra i suoi scopi primari la difesa della libertà ontologica dell'uomo, l'esclusione della volontà divina dalle dinamiche necessitaristiche della retribuzione delle colpe, e, infine, l'esclusione della teologia della grazia dalle logiche modali dell'agire umano post-lapsario.

Il maestro palatino mostra di intendere che la soteriologia predestinazionista, fondata sull'elemento della necessità – che sia riferita alla predestinazione o alla grazia – non poteva che portare verso un modello teologico non-neotestamentario, sicché, confortato dalla prospettiva teologica orientale, ha operato una rilettura di Agostino sforzandosi di guadagnarla a una interpretazione non determinista della predestinazione e della grazia. Se la principale posta in gioco nel dibattito carolingio sulla predestinazione fu rappresentata dall'appropriazione di Agostino, la grande scommessa esegetica del *De*

171. Cfr. Jeauneau 2014: 175-176.

172. Cfr. Mainoldi 2002 e 2003: xlvii-lix; Mainoldi 2004. Per un'ulteriore prova della ricezione dell'ontologia del Padre cappadoce nel *De praedestinatione* cfr. Erismann 2011: 184.

praedestinatione fu quella di collocare l'Ipponate tra gli antenati di una genealogia non predestinazionista: questo può spiegare perché l'Eriugena abbia optato per condurre questa operazione rivendicando il vero senso dei testi agostiniani in base alle stesse arti della parola di cui l'Ipponate fu maestro, piuttosto che ricorrere all'autorità dei Padri greci, cosa che avrebbe indebolito la sua proposta epistemologica. Non avendo queste preoccupazioni di metodo, Incmaro, nel suo ultimo *De praedestinatione*, inserì nei suoi dossier patristici anche passi di Giovanni Crisostomo e dello pseudo-Dionigi Areopagita, rivendicandoli come testimoni della tradizione comune.

Avendo colto l'aspetto potenzialmente distruttivo del predestinazionismo per l'economia cristiana di salvezza, l'Eriugena ha spostato la predestinazione all'ambito cosmologico, basandosi sul paradigma della libertà antropologica e passando attraverso l'insussistenza meontologica dei mali e delle pene. Pur avendo preso le distanze dal trattato eriugeniano fino a disconoscerlo,¹⁷³ Incmaro sembrerebbe tuttavia aver accolto alcuni aspetti della critica radicale del paradigma predestinazionista argomentata dall'Irlandese, onde ha cercato di riformularla in base a una metodologia più tradizionale – le catene di citazioni contro le catene sillogistiche e l'esegesi liberale – evitando nondimeno gli esiti più originali a cui quegli era pervenuto, ma approdando comunque – forse proprio grazie allo sfortunato trattato eriugeniano – a una teologia non predestinazionista.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

- 1Cor* = Prima lettera ai Corinzi
2Cor = Seconda lettera ai Corinzi
Ef = Lettera agli Efesini
Gv = Vangelo secondo Giovanni
Lc = Vangelo secondo Luca
Mt = Vangelo secondo Matteo
Rm = Lettera ai Romani
1Tim = Prima lettera a Timoteo

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Amolo Lugdunensis 1852. *De gratia et praescientia Dei, deque praedestinatione et libero arbitrio, de spe item ac fiducia salutis, et de sententia sancti Augustini*, in *Patrologia Latina [PL]* 116, coll. 101-106.
 Amolo Lugdunensis 1899. *Epistola ad Gothescalum*, in *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Epistolae V, Epistolae Karolini Aevi III*, hrsg. von E. Dümmler, Berlin, Weidmann, pp. 368-378.
 Augustinus Hipponensis 1845. *Sermones*, XXVI, in *PL* 38, coll. 171-178.
 Beierwaltes, W. 1986. "Language and Object: Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language", in *Jean Scot écrivain*, éd. par G. Allard, Paris & Montréal, Bellarmin, pp. 209-228.
 Bisogno, A. 2008. *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout, Brepols.

173. Hincmarus Rhemensis 1852a: 296B-C: "Quorum auctores, vel potius sibi compugnatores, et in quibusdam veritatis impugnatores, jactitantur a multis Prudentius episcopus, et Johannes Scottigena. Sed nos nec credere nec confirmare volumus, quod documentis certioribus demonstrare non possumus".

- Bradshaw, D. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cappuyens, M. 1933. *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Conti, A. 1996. "Logica e teologia nella tarda-scolastica", in *Storia della teologia nel Medioevo*, III: *La teologia delle scuole*, dir. G. d'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, pp. 645-683.
- Cristiani, M. 1976. "La notion de loi dans le *De praedestinatione* de Jean Scot", *Studi medievali*, 17, pp. 81-114.
- Cristiani, M. 1978. *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- D'Onofrio, G. 1986. *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardoantico*, Napoli, Liguori.
- Erismann, Ch. 2011. *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin.
- Eriugena [Iohannes Scottus] 2003. *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. e tr. it. di E. S. Mainoldi, Firenze, Edizioni del Galluzzo ("Per Verba" 18).
- Farenga, A. 2017. "Liberto arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo il Calvo", in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Roma, Aracne, pp. 85-111.
- Flodoardus Remensis 1863. *Historiae Ecclesiae Remensis*, in *MGH, Scriptores*, XXXVI, ed. M. Stratmann, Hannover, Hahnsche 1988 (= *PL* 135, coll. 23C-418A).
- Florus Lugdunensis 2014a. *Rescriptum de praedestinatione*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 309-315 (CCCM 260).
- Florus Lugdunensis 2014b. *Libellus aduersus Iohannem Scottum*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 91-306 (CCCM 260).
- Florus Lugdunensis 2014c. *Libellus de tribus epistolis*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 317-417 (CCCM 260).
- Genke, V. 2010. "Gottschalk and the Controversy over His Teaching", in *Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy*. Texts Translated from the Latin, ed. and trans. by V. Genke, F. X. Gumerlock, Milwaukee (WI), Marquette University Press, pp. 7-63.
- Gothescalus Orbacensis 1945. *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescal d'Orbais*, éd. par C. Lambot, Louvain, Université Catholique de Louvain.
- Jeaneau, É. 2014. "From Origen's *Periarchon* to Eriugena's *Periphyseon*", in *Eriugena and Creation*, ed. by W. Otten, M. Allen, Turnhout, Brepols, pp. 139-182.
- Hieronymus Stridonensis 1845. *Commentarius in Ieremiam*, in *PL* 24, coll. 672-900.
- Hincmarus Rhemensis 1852a. *De praedestinatione dei et libero arbitrio posterior dissertatio aduersus Gothescalum et caeteros praedestinianos*, in *PL* 125, coll. 65B-474B.
- Hincmarus Rhemensis 1852b. *Epistola concilii Tusiensis ad rerum ecclesiasticarum pervasores et ad pauperum praedatores*, in *PL* 126, coll. 122-132.
- Hincmarus Remensis 1939. *Ad simplices*, in *MGH, Epistolae* 8, *Epistolae Karolini Aevi* 6, ed. E. Perels, Berlin, Weidmann.
- Huftier, M. 1966. "Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustine", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 33, pp. 187-281.
- Hrabanus Maurus 1852. *De praedestinatione*, in *PL* 112, coll. 1530D-1553C.
- Hwang, A. Y., Matz, B. J. and Casiday, A. 2014 (eds.). *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Isidorus Hispalensis 1998. *Sententiae*, ed. P. Cazier, Turnhout, Brepols (CCSL 111).
- Kavvadas, N. 2014. "An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's Against the Defenders of Original Sin", in *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. by A. Y. Hwang, B. J. Matz and A. Casiday, Washington, Catholic University of America Press, pp. 271-293.
- Leonardi, C. 2004a. "L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia", in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 25-47.

- Leonardi, C. 2004b. "Cultura e non cultura in Benedetto da Norcia", in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 83-103.
- Lettieri, G. 2002. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lettieri, G. 2014. "Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena", in *Liberio arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma, Carocci, pp. 133-169.
- Lettieri, G. 2017. "Eriugena e Origene. Una libertà assoluta", in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Roma, Aracne, pp. 15-84.
- Mainoldi, E. S. 2002. "Su alcune fonti ispiratrici della teologia e dell'escatologia del *De diuina praedestinatione liber*", in *History and Eschatology in Eriugena and his Age*, ed. by J. McEvoy and M. Dunne, Leuven, Leuven University Press, pp. 313-329.
- Mainoldi, E. S. 2003. *Introduzione*, in Eriugena 2003, pp. vii-cliii.
- Mainoldi, E. S. 2004. "Le fonti del *De praedestinatione liber* di Giovanni Scoto Eriugena", *Studi Medievali*, 45, pp. 651-697.
- Mainoldi, E. S. 2016. "A margine della vicenda di Godescalco d'Orbais. Tendenze e aspetti conflittuali nell'interpretazione del monachesimo carolingio tra corte, chiostro e scuola", in *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, a cura di I. Pagani e F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 297-306.
- Mainoldi, E. S. 2018. "La collezione d'autore come autoritratto: il ms. Bern 584 di Godescalco", in *Collezioni d'autore nel Medioevo. Problematiche intellettuali, letterarie ed ecdotiche*, a cura di P. Stoppacci, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 27-40.
- Mainoldi, E. S. 2020. "Eriugena's Intervention in the Debate on Predestination", in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed. by A. Guiu and S. Lahey, Leiden, Brill, pp. 241-266.
- Mansi 1770a. *Concilium Valentinum III*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, XV, ed. G. D. Mansi, Zatta, coll. 116.
- Mansi 1770b. *Decreta seu canones Synodi lingonensis*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, XV, ed. G. D. Mansi, Zatta, coll. 537B-542D.
- Marenbon, J. 2000. *John Scottus and Carolingian Theology: from the De Praedestinatione, its Background and its Critics, to the Periphyseon, in Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, ed. by J. Marenbon, Aldershot, Ashgate Publishing, pp. 303-325.
- Marenbon, J. 2016. "Eriugena on Damnation in *De praedestinatione*", in *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, éd. par I. Moulin, Paris, Vrin, pp. 161-177.
- Matz, B. 2014. "Augustine, the Carolingians, and Double Predestination", in *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. by A. Y. Hwang, B. J. Matz and A. Casiday, Washington, Catholic University of America Press, pp. 235-270.
- O'Meara, J. J. 1988. *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press.
- Pezé, W. 2017. *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination : essai d'histoire sociale* ("Collection Haut Moyen Âge" 26), Turnhout, Brepols.
- Potestà, G. L. 1989. "Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione", in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, a cura di C. Leonardi e E. Menestò, Spoleto, CISAM, pp. 383-411.
- Prudentius Trecensis 1881a. *Epistola ad Hincmarum et Pardulum*, in *PL* 115, coll. 971C-1010B.
- Prudentius Trecensis 1881b. *De praedestinatione aduersus Iohannem Scotum cognomento Erigenam*, in *PL* 115, coll. 1009B-1366A.
- Ps.-Augustinus 1845. *Hypomnesticon*, in *PL* 45, coll. 1611-1664.
- Ratramnus Corbeiensis 1852. *De praedestinatione Dei*, in *PL* 121, col. 1380.
- Ratramnus Corbeiensis 1925. *Karolo Francorum regi alterum de praedestinatione Dei librum offert*, in *MGH, Epistolae VI. Epistolae Karolini Aevi IV*, Berlin, Weidmann.
- Rees, B. R. 1988. *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, The Boydell Press.
- Rist, J. 1969. "Augustine on Free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies*, 22, pp. 420-447.
- Servatus Lupus Ferrariensis 1852a. *Epistola ad Carolum*, in *PL* 119, coll. 601-605.

-
- Servatus Lupus Ferrariensis 1852b. *Liber de tribus Quaestionibus*, in *PL* 119, coll. 621D-648B.
Servatus Lupus Ferrariensis 1852c. *Collectaneum de tribus quaestionibus*, in *PL* 119, coll. 647-666.
Valsecchi A., 2019. “Hereticus sive philosophus’ : les insultes contre Jean Scot Érigène dans la controverse carolingienne sur la prédestination”, *Questes*, 41,
<http://journals.openedition.org/questes/5600> (u.a. 4 febbraio 2025).
-

**The Carolingian Debate on Predestination.
An Excavation of Paradigms and Genealogical Threads**

Ernesto Sergio Mainoldi

Istituto Teologico Ortodosso Santa Eufemia di Calcedonia (Venezia)

emainoldi@tiscali.it

ORCID: 0000-0001-7347-0642