

Giovanni Lauriola ofm

Premessa

Nella storia della teologia, i termini “Cristocentrismo” e “Giovanni Duns Scoto” sono talmente correlativi e complementari che l’uno non può stare senza l’altro, e l’uno richiama l’altro. L’interdipendenza culturale è tale che o stanno tutti e due in piedi o crollano insieme. Questo paradosso vuole esprimere semplicemente che Duns Scoto si presenta come il “cantore”, il “poeta” per eccellenza del Cristocentrismo.

Storicamente la teoria del *Cristocentrismo* rappresenta l’aspetto più caratteristico e originale del cristianesimo, in quanto designa quella particolare centralità che Cristo ha nel piano divino della salvezza e della creazione dell’uomo e del mondo. Duns Scoto, invece, è il rappresentante più qualificato della Scuola francescana e l’Aquila dei teologi, che ha saputo leggere primo nella storia della teologia questo piano divino del primato assoluto di Cristo.

1- Significato di cristocentrismo

A una lettura veloce della storia recente della Chiesa si può notare una preoccupazione costante e uno sforzo diuturno di mettere sempre più in evidenza la centralità di Cristo nella sua vita come nella storia degli uomini e nella stessa esistenza del cosmo. Tale processo è evidente principalmente *nel* e *dopo* il concilio Vaticano II che ha messo in evidenza a tutto tondo la centralità di Cristo come centro e fondamento del discorso su Dio, sull’uomo e sul mondo.

Questo rapporto Cristo-uomo-mondo non è una esigenza di momento o di moda, ma è essenziale al Cristianesimo, che si presenta storicamente come religione dell’incarnazione, il cui posto centrale è occupato da Cristo come causa efficiente formale e finale dell’intera creazione. Primato che comporta molti elementi esclusivi e caratteristici:

1) Cristo non solo è fondatore e predicatore di un messaggio di salvezza, ma si identifica anche con il contenuto di tale messaggio;

2) Cristo si trova al centro della storia della salvezza, nel senso che la storia precedente l'ha atteso e preparato; mentre la storia che segue, ne sperimenta la presenza e ne prepara il ritorno come coronamento della stessa storia;

3) Cristo continua la sua opera nella Chiesa con cui s'identifica;

4) Il ritorno di Cristo deve essere preparato con la lenta costruzione del suo Corpo mistico, dal momento che il Cristo totale abbraccia l'unione in lui dell'umanità redenta: *totus Christus, caput et membra*.

5) La legge suprema della morale cristiana si riassume nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo, attuata non solo come un comando di Cristo, ma realizzata in Cristo; e trova la sua massima espressione nella comunione con Dio e con il genere umano in Cristo, con Cristo e per Cristo.

Questi brevissimi tratti dottrinali sono più che sufficienti per affermare che il problema della centralità di Cristo non può essere più presentato come una questione marginale della teologia, legata alla polemica sul "motivo dell'Incarnazione"; ma occorre farne il centro della stessa teologia, ripensando la dottrina rivelata e la speculazione teologica alla luce delle nuove indicazioni fornite dall'esegesi e delle nuove concezioni dell'uomo e del cosmo.

2- Chi è Giovanni Duns Scoto?

Nella storia della Scolastica, il francescano Giovanni Duns Scoto emerge teologicamente come il fondatore e l'assertore del Primato dell'Incarnazione, il difensore e dell'Immacolata Concezione della Vergine Maria e della suprema autorità del Romano Pontefice. La novità di Duns Scoto balza evidente dallo schema del procedimento delle due principali concezioni che spiegano la storia della salvezza, quella teocentrica e quella cristocentrica.

Quale la differenza di fondo tra le due interpretazioni?

Penso poterla indicare nel modo diverso di leggere il concetto di "Dio", così come si è rivelato nella Scrittura. La teoria del teocentrismo considera "Dio" principalmente nell'attributo dell'Intelletto, della Sapienza e dell'Essere. La teoria cristocentrica, invece, in quello della Volontà, della Libertà e della Carità.

Lo sviluppo della teoria "teologico-antropologica" segue lo schema: Dio Uno e Trino - Creazione del mondo e dell'uomo - Peccato originale - Incarnazione del Verbo - Redenzione - Chiesa e Sacramenti - Escatologia.

Lo sviluppo di quella "teologico-cristocentrica" invece: Dio Uno e Trino - *Incarnazione del Verbo* (che abbraccia la Predestinazione assoluta di Cristo e di Maria, il Primato universale di Cristo, Cristo come unico Mediatore) - Creazione

Lo schema “antropocentrico” procede con lettura *letterale* del testo sacro e subordina l'Incarnazione alla Redenzione; lo schema “cristocentrico”, invece, segue con lettura *riflessa* del testo rivelato e afferma il primato assoluto dell'Incarnazione sganciata dalla Redenzione. La lettura cristocentrica si presenta come una vera e propria “rivoluzione copernicana” in teologia. Onde, per analogia si può anche ritenere che il primo schema è come se seguisse il sistema tolemaico, mentre il secondo il sistema copernicano.

Duns Scoto nasce a Duns (Scozia) verso la fine del 1265, da una famiglia molto vicina ai figli di Francesco d'Assisi, che si erano stabiliti in quella regione. Nel 1280 entra nell'Ordine dei Frati Minori. Il 17 marzo 1291 è ordinato presbitero. Per approfondire gli studi, viene mandato a Parigi. Nel 1303, rifiuta di sottoscrivere il documento antipapale di Filippo il Bello, e per questo viene mandato in esilio. Il 26 marzo 1305 riceve l'ambito titolo di *Magister regens*. Oltre che a Parigi, ha insegnato in diverse occasioni a Cambridge e a Oxford, e finalmente anche a Colonia, dove l'8 novembre 1308 muore, all'età di 43 anni.

Riporto qualche recentissima testimonianza autorevole sulla sua personalità, per sviare qualsiasi dubbio circa la sua ortodossia.

Papa Paolo VI (Lettera Apostolica *Alma parens*, 14 luglio 1966):

«Giovanni Duns Scoto elevò al cielo su ferme basi e con arditi pinnacoli l'ardente speculazione... divenendo della Scuola francescana il rappresentante più qualificato.

Lo spirito e l'ideale di San Francesco d'Assisi si celano e fervono nell'opera di Giovanni Duns Scoto, dove fa alitare lo spirito serafico del Patriarca Assisiato, subordinando al *sapere* il *ben vivere*: asserendo egli l'eccellenza della carità sopra ogni scienza, l'universale primato di Cristo, capolavoro di Dio, glorificatore della Santissima Trinità e Redentore del genere umano, Re e nell'ordine naturale e soprannaturale, al cui lato splende di originale bellezza la Vergine Immacolata, Regina dell'universo, fa svettare le idee sovrane della Rivelazione evangelica, particolarmente ciò che San Giovanni Evangelista e San Paolo Apostolo videro nel piano divino della salvezza sovrastare in grado eminente».

Papa Giovanni Paolo II, (*Omelia* della Conferma del Culto, 20 marzo 1993):

«Il Beato Giovanni Duns Scoto si presenta non solo per l'acutezza del suo ingegno e la straordinaria capacità di penetrazione del mistero di Dio, ma anche con la forza persuasiva della sua santità di vita che lo rende, per la Chiesa e per l'intera umanità, Maestro di pensiero e di vita.

La sua dottrina edifica vigorosamente la Chiesa, sostenendola nella sua urgente missione di nuova evangelizzazione dei popoli della terra. In particolare, per i Teologi, i Sacerdoti, i Pastori d'anime, i Religiosi, e in modo speciale per i Francescani, il Beato Giovanni Duns Scoto costituisce un esempio di fedeltà alla verità rivelata, di feconda azione sacerdotale, di serio dialogo nella ricerca dell'unità».

A queste testimonianze aggiungo due considerazioni personali, una di carattere *storico-spirituale*, e l'altra di carattere *pratico*. Come si sa, la spiritualità francescana prende nome da Francesco d'Assisi, la cui esperienza, proprio perché esperienza, è singolare e irripetibile, cioè non comunicabile né insegnabile. E' un patrimonio proprio di Francesco. L'esperienza, come l'amore, non è insegnabile.

E' certo che a fondamento dell'esperienza di Francesco, più che visione teologico-filosofica del mondo, dell'uomo e di Dio, ci sono semplicemente delle profonde intuizioni su Cristo, sul Vangelo, sulla Chiesa, sulla Vergine Maria, sui Sacerdoti, sull'Eucaristia... secondo la dottrina e la spiritualità della Chiesa dell'epoca...

Applicando la sua chiave ermeneutica del Cristocentrismo a queste intuizioni, Duns Scoto consegna alla storia la lettura scientifica più matura dell'ideale di Francesco d'Assisi, che gli permette di tradurlo in dottrina sistematica e, quindi, renderlo comunicabile e insegnabile agli altri. E questo è un grandissimo merito storico, che ha consentito all'ideale francescano di presentarsi anche come teologia, spiritualità, mistica, filosofia, etica, politica, visione del mondo... Per questa operazione non ho timore di definire Duns Scoto come *confondatore* dell'Ordine.

La seconda considerazione riguarda il *carattere pratico della teologia*. Nel corso della storia Duns Scoto è stato considerato più comunemente nella dimensione speculativa che in quella spirituale, con grande detrimento della stessa comprensione della sua personalità. Pur sotto la veste teoretica delle delicate e "sottili" trattazioni scolastiche, Duns Scoto rivela segni di una essenziale ricchezza spiritual-mistica, ruotanti intorno all'identificazione del concetto di Dio come Essere=Amore, e al concetto di Cristo Gesù, *Summum Opus Dei*, il Capolavoro di Dio.

La sua dottrina è talmente pratica, che paradossalmente afferma: se una concezione teologica non produce frutti maturi di vita spirituale *ad luxuriam reducitur*. Interpretazione che trova conferma nel rapporto che egli stabilisce tra pietà e scienza: la pietà è migliore della scienza e può stare anche senza della scienza, ma la scienza non può stare senza della pietà. Principio che io completo

così: “*scientia sine pietate inflat*”: la scienza senza pietà gonfia; “*pietas sine scientia aberrat*”: la pietà senza scienza conduce all’errore; e “*scientia cum pietate aedificat*”: la scienza insieme alla pietà edifica.

In sintesi si potrebbe dire: il cuore del pensiero di Duns Scoto è il “Cristocentrismo” in teologia, e l’“essere univoco” in filosofia. Intuizione che si può essere precisata dottrinalmente così: la “persona” in Antropologia; la “volontà” in Etica; l’“amore-carità” nella Spiritualità; la “redenzione preventiva” in Mariologia; la “democrazia” in Politica; la “legge naturale non rigorosa” nella Dottrina Sociale. In Ecclesiologia sono da segnalare, invece, i seguenti concetti chiave: “giurisdizione universale” del Papa; “infallibilità” del Pontefice in materia di fede e di costumi; “sacerdozio comune” dei fedeli; l’Eucaristia come “centro e fondamento” della Chiesa; la Chiesa come “norma di verità”.

Divido la relazione in quattro parti: la prima sul primato di Cristo e costituisce l’ossatura portante del cristocentrismo scotiano, abbracciante sia il disegno di Dio che la predestinazione di Cristo; dalla seconda alla quarta parte si snodano come corollari le tesi di Cristo unico Mediatore, Cristo unico Redentore e Cristo unico Glorificatore.

A - IL PRIMATO UNIVERSALE DI CRISTO

Lo sviluppo delle analisi di Duns Scoto sul mistero di Cristo avviene all’insegna della massima concretezza, caratteristica propria della speculazione francescana. Il punto di partenza d’ogni analisi cristologica secondo la chiave ermeneutica scotiana è sempre il Cristo nella sua complessa realtà e identità di come si è manifestato nei testi sacri, specialmente nella “pienezza del tempo” (Gal 4, 4). L’analisi di Duns Scoto si sviluppa secondo un concetto di sistematica meno formale che intrinseco, e con passaggi logici più indiretti che diretti, perché la preoccupazione del medievale è ben diversa da quella nostra. Diverso è il metodo.

I - LA CENTRALITÀ DI CRISTO NEL DISEGNO DIVINO

Non c’è dubbio che il Primato universale di Cristo rappresenta l’aspetto caratteristico più originale di tutto il sistema teologico-speculativo di Duns Scoto, e il contributo più efficace dato alla teologia cristiana. Il primato universale di Cristo gravita intorno al concetto biblico di Dio sia nelle relazioni *ad intra* sia

nelle relazioni *ad extra*, che poggia essenzialmente su due dati rivelati: *Ego sum qui sum*¹ e *Deus charitas est*². Identificando Essere e Carità, Duns Scoto pone a fondamento della sua speculazione e della sua spiritualità proprio il concetto di Dio come Essere-Carità. L'Essere infinito, in quanto *verum infinitum* e *bonum infinitum*³, è l'Amore per essenza: «*dilectio per essentiam, formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective*»⁴.

Presupponendo l'accento alla dimensione *ad intra* dell'attività dell'amore divino nelle così dette "processioni", qui si accenna soltanto alla caratteristica peculiare dell'Essere infinito nella sua attività *ad extra* che è un agire *liberalissime* e *ex maxima caritate*, cioè Dio opera fuori della sfera trinitaria in modo assolutamente libero e per infinita carità.

Benché Dio comprenda e voglia tutte le cose *ad extra* nell'unico atto semplicissimo di amore del suo perenne presente, tuttavia, nota Duns Scoto, in esso si possono logicamente distinguere istanti o momenti, secondo il grado di partecipazione dell'essere. E applicando il principio di derivazione agostiniano-anselmiano *credo ut intelligam*, tradotto da me con *credo ut condiligam*, egli dichiara di volersi istruire su Dio attraverso la mediazione del suo unico Maestro, Cristo, e del suo unico filosofo, Paolo. Ha inizio, così, l'avventura divina nella

¹ Es 3, 14.

² 1Gv, 4, 16.

³ Ord III, 28, un., 9: «patet qualiter habitus charitatis sit unus, quia non respicit primo plura obiecta, sed solum Deum respicit pro primo obiecto, ut in se bonum primum, et secundario velle cum diligi, et per dilectionem haberi a quocumque, quantum est in se, quia in hoc est perfecta et ordinata dilectio eius; et hoc volendo diligo me, et proximum ex charitate volendo mihi, et sibi velle, et per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiae, ita quod primum obiectum est solus Deus in se, omnia autem alia sunt quaedam obiecta media, quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus; idem autem est habitus actus recti et reflexi»; Ord III, 26, un., 51: «sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus et remissus et medius. De remisso patet, quia possum remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summe diligit se Deus, et summe Beatus est, et tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec oportet potentiam libere agentem necessario agere quantum potest. Probantur etiam haec membra omnia per hoc, quod non est necesse voluntatem habere duos actus in se; sed actus amandi Deum in se, et desiderandi cum amanti sunt; duo igitur unus potest esse sine alio»; Lect I,17,1,un.13: «ostenso obiecto supernaturali ipsi voluntati constitutae in puris naturalibus, sine fide et spe, voluntas potest habere actum diligendi illud sine habitu medio, quia Deus ibi ostenditur ut infinitum bonum»; Lect I,8,1,3,106: «quidquid est in divinis, vel est formaliter infinitum vel non determinatur ad esse finitum; igitur nihil formaliter dictum de Deo est per se in genere. Sapientia igitur et bonitas et cetera huiusmodi, quae dicuntur formaliter de Deo, non sunt in genere»; QQ 1,56: «Deus comprehendit essentiam suam ut infinitam, sub ratione qua est comprehensivum, est infinitum, quia infinitum obiectum ut infinitum comprehendi non potest aliquo actu nisi infinito ut infinito; ergo, cum infinitum simpliciter in perfectione non includat per se aliquid cui intrinsece repugnat infinitas, sequitur quod infinitum simpliciter non est ens rationis nec includit per se primo ens rationis».

⁴ Ord I, 17, 1, 2, 171: «omnis autem diligens dilectionem suam formaliter, diligit Spiritum Sanctum qui est dilectio per essentiam; ergo omnis diligens fratrem suum, diligit Spiritum Sanctum qui est dilectio per essentiam»; Ord I, 17, 1, 2, 171': «omnis ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliquid magis bonum, praecipue quando in minore bono non est ratio diligibilitatis nisi a maiore bono; dilectio autem mea formaliter est minus bonum quam dilectio illa per essentiam quae est Spiritus Sanctus, et praecipue ab illa dilectione habet rationem diligibilitatis»; Ord I, 17, 1, 2, 173: «Deus sit formaliter caritas et dilectio, non tantum creative, sicut est effective 'spes' vel 'patientia mea', quia efficit patientiam tamquam non perfectionem simpliciter, et ideo non convenientem sibi formaliter; sed caritatem efficit in anima - et dilectionem - tamquam perfectionem simpliciter, et ideo convenientem sibi formaliter»; RP III, 19, un., 39: «quia Deus retribuit secundum iustitiam distributivam, considerando conditiones non tantum formales ex

storia con l'esperienza dell'amore donativo in Cristo Gesù, che scientificamente ho chiamato il *big-bang* divino.

Dalla convinzione che Dio può essere amato adeguatamente solo da un altro Dio, secondo la testimonianza di Platone nel mito della creazione⁵, Duns Scoto afferma categoricamente: «Solo Dio ama Dio. Dio vuole essere amato da altri condiligenti, vuole cioè che altri abbiano in sé il suo amore; e per questo eternamente predestina chi lo deve amare adeguatamente e infinitamente di un amore estrinseco»⁶.

E con perfetta e stringata logica continua: «Chi vuole ragionevolmente, vuole in primo luogo il fine; in secondo luogo, i mezzi che permettono di raggiungere immediatamente tale fine; in terzo luogo, tutto ciò che consente di raggiungerlo remotamente. Ora, anche Dio, vuole in modo ordinatissimo, e, quindi, vuole dapprima il fine, benché non con diversi atti ma con un'unico atto, in quanto il suo atto tende in diverso modo e ordinatamente verso gli oggetti. In secondo luogo, Dio vuole ciò che è ordinato immediatamente a tal fine, predestinando gli eletti alla gloria... In terzo luogo, Dio vuole ciò che è necessario per raggiungere questo fine, cioè i beni di grazia. In quarto luogo, Dio vuole per questi condiligenti tutto ciò che è più lontano dal fine, ad es. il mondo sensibile che deve a loro servire»⁷.

Dal contesto, emerge chiaramente la presenza di una gerarchia nell'ordine degli esseri voluti e amati da Dio da sempre e con il medesimo e unico atto infinito d'amore, secondo il principio biblico «Dio compie tutto per la sua gloria»⁸. Dalla gerarchia degli esseri, Duns Scoto ricava a tutto tondo che la serie dei *condiligentes* è fatta da Cristo e a Cristo finalizzata. Cristo costituisce realmente il concetto di “mediazione universale” sia nel campo della grazia che in quello dell'essere. Ecco l'ordine dell'essere: Cristo-Maria angelo uomo materia. E' la scala dell'essere che Duns Scoto, sull'insegnamento di Paolo⁹, vede presente nella mente di Dio da sempre.

Lo svolgimento del pensiero del Dottor Sottile, per volute armoniche e armoniose, evidenzia sempre meglio la centralità di Cristo nel mistero rivelato da

parte actus merendi, sed ex parte agentis, ideo potuit acceptari passio, quae erat actus meritorius finitus ad praemium infinitum propter infinitam dilectionem et acceptationem personae merentis».

⁵ *Timeo*, 41, a3-42 e 8.

⁶ Ord, III, d. 32, q. un., n. 6: «Primo Deus diligit se. Secundo Deus vult alios habere condiligentes, et haec est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter, praedestinat qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci».

⁷ *Ibidem*.

⁸ Prov 16, 4.

⁹ Ef 1, 3-14.

Dio nella gerarchia degli esseri. E in un *raptus* d'amore esclama:
 8 «Nell'interpretare Cristo, io preferisco più eccedere nella lode che essere difettoso»¹⁰. Il calore del suo cocente amore, illuminato e inquadrato dall'acume speculativo, si galvanizza sul mistero di Cristo, chiedendosi il motivo della sua esistenza.

E dalle sue profonde e silenziose meditazioni sul dato rivelato, lo scopre nel rendere la somma gloria a Dio, che tutto vuole per se stesso e per la sua gloria. E così Duns Scoto getta le basi per il *primato* e la *centralità* di Cristo. Elabora la sua dottrina intorno al mistero dell'Incarnazione, partendo direttamente da Dio e non dall'uomo, e trasforma con abilità di consumata perfezione speculativa lo pseudo-problema ipotetico "Se Adamo non avesse peccato...", nella concreta e reale domanda: "Perché c'è Cristo? Perché è stato predestinato...?"; "Qual è il primo amore di Dio?"; "Qual è il posto di Cristo nel disegno concreto di Dio?"...

La praticità della speculazione di Duns Scoto emerge con evidenza proprio nell'evitare l'aspetto ipotetico della questione "se Adamo non avesse peccato...", e nel prendere in seria considerazione il fatto inconfutabile della presenza reale e storica di Cristo. E anticipando l'intuizione vichiana del *verum et factum convertuntur* pone le domande "perché c'è il Cristo?", "qual è la ragione della sua esistenza?" e risale dal *factum* al *verum*, sviluppando tutta la sua indagine in stretta armonia con il concetto di predestinazione, vera novità dell'analisi scotiana, una tesi non può reggersi senza dell'altra.

II- LA PREDESTINAZIONE DI CRISTO

1- Definizione di predestinazione

Duns Scoto utilizza per definire la posizione di Cristo nel piano divino diverse definizioni, per es., una recita: «l'ordine di elezione attraverso la volontà divina di una creatura intellettuale o razionale alla grazia e alla gloria»¹¹; e un'altra: «il libero ed eterno decreto di Dio che preordina qualcuno alla gloria, e a tutto il resto

¹⁰Ord III, d. 13, q. 4, n. 9.

¹¹Ord I, d. 40, q. un., n. 4: «Praedestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratia et gloriam». In senso più largo entra nel concetto di predestinazione anche l'intelletto divino, che accompagna l'elezione. Per questo cf *Lectura*, I, d. 40, q. un., nn. 21-27.

solo come mezzo che conduce alla gloria»¹²; e ancora «l'atto della volontà divina che elegge una creatura intellettuale alla grazia e alla gloria»¹³.

La predestinazione riguarda, pertanto, tutti gli esseri *ad extra* di Dio, cioè Cristo, Maria, angeli, uomo, cose; e si realizza massimamente in Cristo, voluto per rendere la massima gloria estrinseca a Dio. E nell'euforia della sua intuizione, arriva a dire, per assurdo, che «se non fosse caduto né l'angelo e né l'uomo, Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente anche se nessuno altro essere fosse da creare»¹⁴.

Si può parlare di predestinazione di Cristo?

Alcuni autori, poggiandosi su Tommaso, rispondono di no. Altri, poggiandosi su Duns Scoto, rispondono di sì. Duns Scoto¹⁵ poggia la sua posizione sull'analisi del testo ai *Romani*: «[Cristo] è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne ed è stato predestinato Figlio di Dio in potenza» (1, 3-4). Comunque si vogliano intendere le diverse interpretazioni esegetiche, resta definitivamente accertato che si tratta sempre della predestinazione di Cristo da parte di Dio. Questo testo, insieme ai testi paralleli di *Efesini* (1, 3-14), *Collossesi* (1, 15-20) e *Atti* (10, 42; 17, 29-32) costituiscono le basi scritturistiche, su cui Duns Scoto costruisce il suo cristocentrismo, trovando avvallo unisono nella Tradizione Patristica e nel Magistero del concilio Vaticano II. Se a questi testi del NT, si dovessero aggiungere i testi sapienziali del VT (*Sapienza* 7, 22-27; 8, 8; 9, 1-4. 11; *Siracide* 24, 1-15; *Proverbi* 8, 22-35), la base biblica della predestinazione assoluta di Cristo raggiunge la sua massima completezza

2- Oggetto della predestinazione

Due ipotesi. Quella tomista afferma che la predestinazione riguarda solo la “persona” e non la natura; e poiché in Cristo non si può predicare il concetto di persona strettamente antropocentrico, qual è quello definito da Boezio¹⁶, Cristo

¹²Ord III, d. 7, q. 3, n. 2: «Praedestinatio est praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam». Vedi anche *Reportata parisiensis*, III, d; 40, q. 4, n. 2. Per una trattazione specifica cf W. Pannenberg, *La dottrina della predestinazione di Duns scoto*, ed. Biblioteca Francescana, Milano 1994.

¹³Ord I, d. 40, q. unica, n. 4: «Praedestinatio proprie dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratia et gloriam».

¹⁴R P III, d. 7, q. 4, n. 4

¹⁵Ord III, 7, 3, 53: «[Christus] Factus est ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est esse Filius Dei in virtute»; RP III, 7, 4, 57: «Qui praedestinatus est esse filius Dei [scil. Christus] in virtute»; RP III, 19, un., 21: «anima Christi praedestinata fuit ab aeterno ad maximam gloriam, non quia alii casuri erant, sed ut frueretur Deo, imo prius erat Christus secundum modum intelligendi nostrum, praedestinatus ad gloriam, quam fuit praevisus a Deo casus, et lapsus humani generis, quia omnes praedestinati prius sunt praedestinati, quam praevisum sit eis aliquid, quod est ad finem, quia primo volitum volitione ordinata est finis; et ideo passio Christi, quae est ad finem ordinata, ut ad salutem animarum, posterius ordinabatur quam praedestinatio animarum, et ideo Christus non fuit praedestinatus propter casum aliorum».

¹⁶*De duabus naturis et una persona Christi*, cap 3: «Rationalis naturae individua substantia», cioè la

non può essere oggetto di predestinazione, perché la Persona di Cristo coincide¹⁰ con quella del Verbo, che, in quanto Dio, non può essere in nessun modo predestinato¹⁷.

L'ipotesi scotista, invece, basandosi su un concetto di persona più universale, qual è quello di Riccardo di S. Vittore¹⁸, afferma che soltanto la predestinazione di Cristo riguarda la "natura"; e di conseguenza Cristo può essere oggetto di predestinazione, perché la natura umana di Cristo può essere oggetto di predestinazione divina¹⁹, mentre per l'uomo riguarda solo la persona.

Nell'ipotesi scotista trova giustificazione la distinzione tra "predestinazione dell'uomo" e "predestinazione di Cristo". Esse si trovano su due piani qualitativamente diversi: la predestinazione dell'uomo si realizza nella persona, quella del Cristo nella natura, per salvaguardare il mistero dell'Incarnazione. Benché l'uomo e Cristo siano stati predestinati *ante fabricam mundi*, tuttavia la loro predestinazione è diversa, perché nell'uomo la natura sussiste nella propria persona, mentre in Cristo la natura umana viene predestinata alla gloria non come in sé sussistente, ma come sussistente nella persona del Verbo²⁰.

3 - Cristo nel piano ontologico di Dio

Comunemente si ritiene che la ragione dell'esistenza delle cose sia Dio stesso, secondo il principio *bonum est diffusivum sui*. Secondo Duns Scoto, invece, tale principio neoplatonico nasconde una profonda e grave difficoltà speculativa: il rischio del necessitarismo greco, nel senso che il bene tenderebbe necessariamente alla sua diffusione. Interpreta perciò l'attività dell'amore divino *ad extra* come un agire *liberalissime* e *ex maxima caritate*, ne coglie anche il passaggio logico-ontologico²¹, e con arditezza speculativa e con ardore di mistico punta mente e cuore totalmente sull'Essere-Carità di Dio e vi intuisce:

«In primo luogo, Dio ama se stesso.

persona è "la sostanza individua di una natura razionale".

¹⁷Cf *Summa theologica*, III, q. 24, a. 1.

¹⁸*De Trinitate*, IV, 21: «Intellectualis naturae incommunicabilis existentia», cioè la persona è "l'esistenza incommunicabile di una natura intellettuale".

¹⁹Cf Ord III, d. 7, q. 3.

²⁰Cf specialmente *Reportata parisiensis*, III, d. 7, q. 4, n. 62: «Dices, oportet quod praedestinatio prius respicit personam quam naturam; non enim potest primo respicere naturam. Dico quod quamquam in aliis praedestinatio respicit praecise personam primo, non tamen est necesse quod semper respiciat praecise personam. Potest enim Deus acceptare bonum naturae, ut natura, priusquam personae, ut persona. Ratio autem quare in aliis praedestinationibus primo respicit personam est quia illi naturae subsistenti in Verbo convenit primo est praedestinatio, et non personae, ideo ista praedestinatio est naturae, ut natura, in primo instanti naturae; in secundo instanti naturae est praedestinatio ad unionem, vel ad alia sequentia»; e l'intera questione 3 della 7 distinzione del III libro dell'*Ordinatio*.

²¹ Ord II, 1, 2, 9: «Voluntas Dei qua vult hoc et producit pro nunc est immediata et prima causa, cuius non est alia causa quaerenda [...] ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoca esse».

In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri *condiligentes*.

¹¹ In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in grado sommo -e parlo di un amore estrinseco.

In quarto luogo, Dio prevede l'unione [ipostatica] di questa natura [umana] che deve amarlo sommamente»²².

Non ammettendo nella predestinazione divina la distinzione tra “creature” e “Cristo”, Duns Scoto considera tutti gli esseri nell'unico medesimo atto semplice *ante fabricam mundi*, e per la gloria di Dio. E nell'universalità delle cose create, afferma che Cristo non solo è previsto con tutti gli eletti prima della creazione del mondo, ma è *voluto* e *amato* per primo, anzi in vista di lui sono volute e amate tutte le altre creature. Con fermezza ed energia scrive: «non è possibile che un tanto bene, il sommo fra gli enti, sia stato *occasionato* per un bene minore»²³. Nello stesso brano afferma che è assurdo pensare: «prima sia stato previsto il peccato di Adamo e poi sia stato predestinato Cristo alla gloria»²⁴.

4- Cristo è il primo degli esseri

In relazione al piano generale di Dio, Cristo viene presentato da Duns Scoto come il *Summum Opus Dei* - tradotto dal nostro Scaramuzzi con il classico “Capolavoro di Dio” - e come il «primo voluto», mentre in relazione agli altri esseri è considerato come il «primo». E lo fa tenendo presente il pensiero di Paolo, specialmente ai *Colossesi*.

In che rapporto si colloca Cristo con tutte le altre creature, sia quelle visibili che quelle invisibili, sia quelle celesti sia quelle terrestri, sia quelle materiali sia quelle spirituali? Qual è il fondamento su cui poggia la coesione e l'armonia del mondo universo?

Tenendo presente un principio caro a Cirillo d'Alessandria, che vuole l'identità di natura tra il fondamento e la sua sovrastruttura, tra il principio di una cosa e la sua serie, il Dottor Sottile trova il fondamento di tutte le cose nella natura umana di Cristo, quando scrive: «l'uguaglianza si fonda sopra l'unità di natura, non di persona»²⁵.

Forte di questa convinzione e sorretto da una potente forza speculativa, procede nella sua serrata dimostrazione, trovando anche lo spazio per una battuta ironica, anche se ben controllata, come al solito: “Se la caduta dell'uomo fosse

²²RP III, 7, 4, 3-4.

²³Ord III, d. 7, q. 3.

²⁴*Ibidem*.

²⁵Ord III, d. 8, q. unica: «unitas fundans aequalitatem non est unitas personae sed naturae».

stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che l'opera più grande di Dio -il *Summum Opus Dei*: sarebbe stato soltanto *occasionale*... E ciò è irrazionale e assurdo". Di fronte al Capolavoro divino, quindi, non c'è occasione che possa condizionare la volontà di Dio, né metafisicamente Dio può volere fuori di sé qualcosa che sia diverso da Dio stesso, come tutta la sublime speculazione filosofica dimostra nella storia del pensiero, da Platone ad Agostino, ad Anselmo...

Sia per ragione rivelata, sia per ragione umana, la perfezione infinita di Dio è tale da non poter entrare in nessun modo in rapporto con ciò che Dio non è. La stessa "creazione" è rivisitata da Duns Scoto alla luce di Cristo: unico ed effettivo termine dell'azione di Dio *ad extra* e, quindi, unica possibilità per spiegare la presenza della materia, del mondo e dell'uomo al di fuori di Dio. Tale sembra il pensiero anche di Paolo quando scrive: «Cristo è immagine del Dio invisibile, generato prima d'ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui»²⁶.

Questa visione paolina, corredata da altri passi²⁷, soggiace alle meravigliose meditazioni di Duns Scoto, da cui fa uscire le affermazioni più sublimi in onore di Cristo: *Summum Opus Dei*, *Summum Bonum gratiae*, *Summum Bonum in entibus*..., mettendo in atto il suo metodo di ricerca: *credo ut condiligam*.

Dall'insieme della ricerca, si evince che Duns Scoto, seguendo Aristotele²⁸, distingue con acume speculativo un "ordine ontologico" o delle idee e un "ordine storico" o dell'esecuzione nel piano divino. Nell'ordine ontologico o delle intenzioni, Cristo occupa il primo posto nella gerarchia degli esseri, ordinati in base alla loro importanza ricevuta da Dio e non già secondo il posto che occupano nella successione storica. Come a dire: nell'ordine ontologico è primo non chi appare "prima", ma chi viene "dopo". Ad es: il vegetale rispetto al mondo inorganico, l'animale rispetto al regno vegetale, l'uomo rispetto al regno animale, Cristo rispetto al mondo umano. E questo perché è per l'uomo che Dio ha creato il mondo, ed è in vista di Cristo che l'uomo è stato scelto, e, infine, Cristo è stato voluto da Dio e per Dio²⁹.

Se dal punto di vista storico o della successione temporale, Cristo si è formato un corpo a "immagine dell'uomo", è altrettanto vero che nell'ordine ontologico

²⁶Col 1, 15-17.

²⁷Cf Ef 1, 3-14; Fil 2, 6-11; Rm 8, 29.

²⁸ *Metafisica*, VI, 7, 1032b 1517; Bonnefoy G., *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition*, Roma 1959, 11s.

l'uomo è stato creato a "immagine di Cristo venturo". La lettura della gerarchia dell'essere è fatta da Duns Scoto in chiave ontologica: Dio manifesta al di fuori di sé la pienezza della vita e dell'amore, così da perpetuare quello stesso amore che scaturisce perpetuamente tra i Tre che sono Uno.

In questo meraviglioso disegno d'amore, Duns Scoto intuisce con l'aiuto della fede la presenza di Cristo sia come cuore di Dio che come mistero da conoscere. Nella gerarchia dell'essere, perciò, Cristo occupa il primo posto perché tutto è stato creato *da* lui e *per* lui, e tutto dipende *da* lui, e Cristo non dipende da nessuno. Questo significa che Dio per primo ama Cristo e in lui tutto ciò che viene dopo di lui. E' in forza del primato ontologico di Cristo che Duns Scoto non può accettare in nessun modo la sua *occasionalità*, anzi afferma l'assoluta gratuità della predestinazione di Cristo, che, pertanto, corona tutto l'ordine creato ed è indipendente da tutto e tutto dipende da lui come causa finale efficiente ed esemplare.

Pur affermando il primato dell'Incarnazione sulla Redenzione, Duns Scoto ha un grandissimo concetto della Redenzione. Difatti, la redenzione, più che un'azione dovuta dall'uomo, è l'azione più grande e più libera dell'amore misericordioso di Cristo, che per questo merita il massimo riconoscimento e ringraziamento da parte dell'uomo. Per quanto riguarda il termine "misericordia"²⁹, Duns Scoto dice che esso è più in relazione al *dono* che al *perdono* , per cui la grandezza della misericordia di Cristo si misura dalla gratuità del dono, dato due volte: scelto e redento, perché non c'era nessuna necessità a redimere il genere umano³¹.

B - CRISTO MEDIATORE

Dopo aver accennato alla complessa problematica della "predestinazione" di Cristo, attraverso cui si è sollevato un lembo del mistero dell'agire di Dio *ad extra*, ora vediamone alcune delle conseguenze principali: Cristo diviene di diritto l'"unico Mediatore" tra Dio e le creature, l'unica "Immagine visibile" di

²⁹Cf 1 Cor 3, 2.

³⁰Ord IV 46, 2, 50: «misericordia inclinatur ad passionem illam, non est in Deo; et ab illo videtur imponi principaliter nomen misericordiae, exponendo misericordiae etymologice, id est, miserum cor habens, quia compatiens miseriae alienae in hoc habet cor miserum, hoc est communicans in miseria».

³¹Ord III, 20, un., 25: «nulla est necessitas generis humani reparari; igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines praedestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem; sed modo ita est, quod praedestinatio hominis contingens est et non necessaria; sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et non necessario, quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse; nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi presupposita praedestinatione hominis, igitur nulla fuit absolute redemptionis eius necessitas, sicut nec praedestinationis eius».

Dio invisibile in quanto è in relazione perfetta con Dio, e il “Primogenito di tutte le creature”¹⁴ in quanto è in relazione di causa con tutte le creature.

I- CRISTO UNICO MEDIATORE

Il termine “mediatore” può avere un duplice senso: generico o giuridico, e specifico o teologico. In senso specifico o teologico il termine “mediatore” vive soltanto nel NT e viene riferito specificatamente a Cristo, che è vero Dio e vero Uomo, e come tale può e collega i due estremi dell’esistenza, quella infinita e quella finita. La funzione di mediatore è svolta da Cristo proprio in quanto Cristo, cioè Dio e Uomo. Benché conosciuta da tutti, la mediazione di Cristo non viene spiegata in modo univoco, cioè se in senso relativo o in senso assoluto. La risposta dipende, come è ovvio, dal modo come viene intesa la stessa predestinazione di Cristo.

Si chiede: la necessità della mediazione di Cristo nasce con la stessa esistenza delle creature oppure è susseguente alla loro esistenza? La necessità della mediazione in altri termini è connaturale con le creature oppure è posteriore, per porre rimedio a un disordine morale?

Le risposte sono due. L’ipotesi tomista, non ammettendo la predestinazione di Cristo, risponde che l’esistenza di Cristo dipende dal peccato di Adamo, e, di conseguenza, sostiene una necessità della mediazione di Cristo soltanto relativa. La risposta scotista, invece, che ammette la predestinazione assoluta di Cristo, perché fondata sulla natura, afferma una necessità assoluta della mediazione di Cristo, riconoscendo a Cristo la stessa potenza creatrice.

1. Cristo unico Mediatore nel Nuovo Testamento

Osservazione generale. L’uso del termine “mediatore” nel NT non è molto frequente, viene usato nella forma sostantivale 6 volte, mentre il suo contenuto è molto più comune e familiare. Il concetto di Mediatore -dal greco *mesítes*- si riferisce a Cristo quando viene determinato dal genitivo “di un’alleanza”, “di un’alleanza migliore”³²; “di una nuova alleanza”³³; o “tra Dio e gli uomini”³⁴; indica invece un altro personaggio che in passato ha mediato la legge³⁵. Solo in *Ebrei* 6, 17 viene usato nella forma verbale e ha come soggetto Dio.

³²Eb 8, 6.

³³Eb 9, 15; 12, 24.

³⁴1Tm 2, 5.

³⁵Gal 3, 19-20.

Nel testo ai *Galati* ³⁶, Paolo vuol dire che il tempo del mediatore Mosè è passato ed è cominciato quello del Figlio di Dio Incarnato, cioè di Cristo³⁷.

Di tutt'altro significato è il termine “mediatore” nelle lettera agli *Ebrei*, che ha come tema centrale la “garanzia per il raggiungimento della patria celeste”. Oltre al significato di “garante”³⁸, il termine “mediatore” assume anche quello di colui che “assicura la salvezza”³⁹.

Soltanto nel passo della prima lettera a *Timoteo*, Cristo viene espressamente definito unico mediatore tra Dio e gli uomini: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù»⁴⁰. Questo testo sembra faccia da cerniera tra *Romani* 3, 30 e *Efesini* 4, 6, che fondano l'universalità della salvezza nell'unità di Dio, e tra *Galati* 3, 12-19 e *2Corinzi* 5, 14, che la fondano invece nell'unico uomo Cristo Gesù.

Il motivo per cui Cristo Gesù viene designato una sola volta come unico Mediatore poggia certamente sul fatto che solo lui conosce il Padre, per cui vengono esclusi tutte le altre forme di mediazioni. E tutte le volte che vengono utilizzati altri titoli analoghi, come sacerdote profeta re..., Gesù viene direttamente identificato con i relativi titoli. In altre parole, Gesù Cristo viene presentato come unico Mediatore, nel senso che toglie a ogni altra possibile mediazione il valore salvifico, perché solo lui è il Salvatore.

Certamente, l'unicità dell'azione salvifica di Cristo dimostra anche la liberalità con cui Cristo ha voluto sacrificarsi per l'uomo, facendogli il dono più grande che si possa immaginare. Discutendo, infatti, la tesi di Anselmo circa tale mistero redentivo⁴¹, Duns Scoto prima esclude la necessità da parte dell'uomo di dover essere redento⁴², e poi ne afferma la gratuità del dono da parte del Cristo stesso⁴³,

³⁶3, 19, 20.

³⁷Cf Gal 4, 4; Gv 1, 17.

³⁸Cf Eb 7, 20ss; 8, 6; 9, 15.

³⁹Cf Eb 12, 24.

⁴⁰1Tim 2, 5.

⁴¹ Cf per es. **Ord III, 20, un., 12**: «Ecce vides quomodo rationabilis necessitas exigit ex hominibus perficiendum esse civitatem supernam, nec hoc fieri posse, nisi per remissionem peccatorum, quam nullus homo habere potest nisi per hominem, qui idem ipse homo sit et Deus, atque morte sua Deo homines peccatores reconciliet»; expresse cum videtur dicere, quod necesse erat hominem redimi per mortem Christi»; **Ord III, 20, un., 13**: «Ad istam quaestionem, quae est mere Theologica, propter quam solum videtur Anselmus fecisse totum librum *Cur Deus homo*, et ibi videtur eam solvisse, primo videndum est secundum Anselmum, quod necessarium fuit hominem redimi; secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione; tertio, quod facienda erat satisfactio a Deo homine; quarto, quod convenientior modus fuit hic, scilicet per passionem Christi»; **Ord III, 20, un., 21**: «oportuit Christum satisfacere per mortem, licet non esset debitor mortis, probat 2 capitulo secundi libri [*Cur Deus homo*], sic: ratio docuit, sicut patet in tertio articulo, quod oportebat illum, qui satisfacere debebat pro homine, habere aliquid maius omni eo quod est sub Deo, quod sponte et non ex debito deberet homo, ut sicut sponte homo peccaverat per suavitatem se subiiciendo diabolo, ita vincat per asperitatem ipsum diabolum; nihil autem asperius aut difficilius aut maius sub Deo potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem; igitur Christus homo, qui maior erat omnibus sub Deo, per mortem, quam non debuit pati, satisfacere debuit».

⁴²**Ord III, 20, un., 24**: «non est aliqua necessitas, quod Christus homo redimat hominem per mortem, nisi necessitas consequentiae, scilicet posito quod ordinaverit sic illum redimere; sicut si curro, moveor, haec est

che, attraverso la sua umanità, ha voluto soffrire e redimere l'uomo, aprendogli la ¹⁶porta del cielo⁴⁴. E continuando afferma anche che tutte le autorità in contrario, si possono spiegare dicendo che non avrebbe preso l'aspetto di "servo"⁴⁵, e che l'azione di Cristo è un gesto di squisita carità⁴⁶.

2. "Cristo immagine di Dio invisibile"

L'espressione "Cristo immagine di Dio invisibile" appartiene al patrimonio esplicito della Rivelazione. Paolo ai *Colossesi* dichiara apertamente: «Egli [Cristo] è l'immagine dell'invisibile Dio»⁴⁷. Cristo, perciò, rivela visibilmente il mistero di Dio nella storia. Per comprendere meglio l'espressione paolina, è bene tener presente il duplice ordine di titoli che Paolo riserva a Cristo, unico soggetto in due nature. Titoli che riguardano direttamente la natura umana di Cristo: Primogenito, Principio, Capo ecc.; e titoli che riguardano direttamente la natura

necessitas consequentiae, sed antecedens est simpliciter contingens, et similiter consequens, scilicet me currere et me moveri. Similiter Christum pati mortem, fuit contingens, sicut contingens fuit ipsum praevideri passurum; nulla, est ergo necessitas nisi consequentiae, scilicet si praevisus fuit pati, patietur, sed tam antecedens quam consequens fuit contingens».

⁴³Cf per es. **Ord III, 20, un., 31**: «dico quod omnia huiusmodi, quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri, et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati, sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens. Unde credendum est, quod ille homo passus est propter iustitiam; vidit enim mala Iudaeorum, quae fecerant, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in Sabbato, et tamen extrahiebant ovem vel bovem de puteo in Sabbato, et multa alia»; **Ord III, 9, un., 22**: «tunc argumentum applicatum ad Christum, ut redemptorem, non concludit, quia illa natura in qua exercuit opera redemptionis, non habet istam bonitatem infinitam intrinsecam, qualitercumque ipsa esset ratio vel principium conferendi nobis maximum bonum»; **Ord IV 15, 1, 18**: «Fuit quidem ei [scil. Christi] alius modus nostrae redemptionis possibilis, scilicet quam per incarnationem ei passionem; sed nullus nostrae miseriae sanandae convenientior»; ergo lapsus videtur posse sanari alia via, quam per incarnationem et passionem Christi».

⁴⁴**Ord III, 9, un., 19**: «cum Christus fuerit redemptor secundum naturam humanam, quod secundum illam ut secundum rationem adorandi, non absolute, sed ut ipsa fuit ratio redimendi, debetur Christo adoratio, quae et creatori»; **RP IV, 2, 1, 36**: «de Christo offerente suo Patri, a quo in summo diligit, se ipsum in mortem ad offensam nostram redimendam»; **RP IV, 48, 1, 13**: «dicitur quod Christus iudicabit in forma servi, sive hominis; secundo dicunt quod Christus in illa forma omnibus apparebit; tertio quod non apparebit omnibus secundum formam deitatis, quia non nisi Beatis. De primo assignatur duplex ratio, prima est, quia secundum formam hominis Christus est Dominus omnium, et Redemptor omnium. Si igitur Christus ut homo, est Dominus et Redemptor, ei competit iudicare secundum quod homo, et ideo Apostolus dicit, Romanis 14, quod «Christus resurrexit, ut dominetur vivorum et mortuorum»; Domino autem, ut dictum est, congruit iudicare»; **RP IV, 48, 1, 14**: «iudicium est secundum illam formam, sive per illud per quod aperitur regnum caelorum vel clauditur; sed per Christum, ut Redemptor est. Ianua est nobis aperta, scilicet per Passionem, et hoc est secundum formam hominis»; **RP IV, 48, 2, 30**: «quando dicitur quod Christus secundum formam humanitatis est Dominus omnium et redemptor, et introductor ad regnum, dicendum quod Dominus et principalis Dominus est in illa persona, sed non est principalis Dominus secundum naturam humanam, nec Dominus. Illa tamen natura humana est ratio et principium cuiusdam dominii, scilicet principium reparationis nostrae redemptionis in ratione causae meritorie, non in ratione causae effectivae, ut dictum est; meritum enim erat animae Christi, non Verbi, nisi concomitanter. Unde illi naturae humanae in Christo obligamur sicut dominae, naturae tamen sub domino, quia adhuc est sub supremo domino, in quantum Deus est Dominus omnium».

⁴⁵**Ord III, 7, 3, 58**: «Ergo a primo prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum. Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, neque forte, ut passibilis, quia non fuit aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coevam illi anima, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemptio fuisset facienda».

⁴⁶**RP III, 20, un., 38**: «Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum»; **Ord III, 20, un., 35**: «Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum».

⁴⁷Col 1, 15.

divina di Cristo: Unigenito, Verbo, Immagine di Dio ecc. I titoli del primo gruppo fanno di Cristo il “primo” del genere umano; i secondi, invece, innalzano Cristo al di sopra di tutte le cose e quindi come “unigenito”.

La comprensione dei titoli sopra indicati emerge meglio se si tien presente ciò che Duns Scoto dice intorno ai termini di *imago* e di *similitudo*. In un testo delle *Collationes*⁴⁸ dopo aver detto che c’è differenza tra “immagine ombra vestigio e similitudo”, perché dicono relazione a qualcosa di diverso, sembra utilizzare come sinonimi i due termini *imago* e *similitudo*, secondo la tradizione, a cominciare da Cirillo⁴⁹. Secondo il Dottor Sottile «la similitudine appartiene alla realtà che appare»⁵⁰, mentre applicata quelle divine «esprime sempre una relazione reale»⁵¹. E il motivo è dato dal fatto che la similitudine non esprime rapporto causale come invece esprime il vestigio⁵².

L’immagine può essere di due tipi: di “derivazione” dalla stessa natura, e di “riproduzione” della stessa natura. L’immagine di derivazione o di generazione si ha quando colui che è immagine esprime la stessa natura di colui di cui è immagine, in questo modo l’immagine s’identifica con la copia di cui è immagine, e si chiama anche perfetta o diretta, come nel caso del Verbo che, sussistente nella natura umana di Cristo, è della stessa natura del Padre. Così, per es., il testo paolino, «Cristo è l’immagine di Dio invisibile», si riferisce proprio a questo senso perfetto dell’immagine che riproduce l’originale, cioè esprime l’identità di natura.

L’immagine di riproduzione, invece, si ha quando colui che è immagine riproduce qualcosa dell’originale semplicemente per partecipazione e non naturalmente, come per es., tra il progetto e la sua realizzazione, nel senso che l’immagine partecipa della natura di colui di cui è immagine, come quando si afferma che l’uomo è immagine di Cristo.

Il significato dell’“immagine” in Cristo si realizza nella “natura” e non nella “persona”. Il perché è ovvio. Il concetto di immagine richiama più ciò che unisce che ciò che divide. Difatti, può essere più o meno perfetta rispetto all’originale. Ora, per fede, si ammettono in Cristo due nature, quella divina e quella umana, e una sola persona, quella del Verbo. In forza delle tre divine persone, si afferma che nel mistero di Dio ci sono delle differenze, nel senso che il Padre non è il

⁴⁸Col 35,2,10: «est differentia inter imaginem, umbram, vestigium et similitudinem. Ad cuius intellectum sciendum est, quod omnia ista importat relationem et respectum».

⁴⁹ Cf *Adversus Anthropomorphitas*, cap. 5.

⁵⁰ELENCHI 24, 15: «omne quod apparet, habet aliquam similitudinem illius quod apparet».

⁵¹Lect I, 31, un., 19: «dico quod similitudo est relatio realis in Deo».

⁵²Col 35, 2, 11: «‘Similitudo’ non importat causalitatem, sed vestigium importat causalitatem».

Figlio e il Figlio non è il Padre, così dello Spirito Santo. Mentre ciò che unisce le ¹⁸tre persone divine è l'identica e comune "natura". E' il concetto di natura allora che può comunicarsi o per generazione o per riproduzione, e non il concetto di persona che invece caratterizza e singolarizza una natura.

Altra caratteristica dell'immagine, nel testo paolino, è che essa rende "visibile" una realtà che per sua natura è invisibile, Dio. Il soggetto dell'immagine non può essere il Verbo perché, in quanto seconda persona della Trinità, è "invisibile" anche lui. Bisogna intendere allora il Verbo "incarnato", che, unito ipostaticamente alla "visibile" natura umana, rende visibile ciò che è invisibile. In questo modo, l'Invisibile diventa visibile non in sé e per sé, ma unicamente nell'Uomo-Cristo, ossia nel Verbo "incarnato". E' chiaro, quindi, che Dio «invisibile» si manifesta e parla all'uomo per mezzo della sua «Immagine» visibile, cioè del Verbo incarnato.

Dall'immagine perfetta di Dio, Cristo, derivano tutte le altre immagini imperfette sia negli esseri razionali sia negli esseri irrazionali, a seconda del grado di vicinanza che hanno a Cristo stesso. Si ha così la scala discendente dell'essere: Dio Cristo-Maria Angelo Uomo e Mondo. Negli esseri razionali si realizza il concetto dell'immagine imperfetta di Cristo; negli esseri irrazionali, il concetto di "vestigio" di Cristo. Così in tutta la creazione è assicurata la presenza di Cristo, sia come vestigio sia come immagine, che viene a costituire la scala per risalire a Dio stesso. Cristo, in quanto immagine perfetta diviene anche il prototipo non solo della creazione, ma anche fulcro della risalita all'originale, Dio. In questa salita, per *visibilia* s'intende Cristo e non le cose create! E' in Cristo e per Cristo che si sale a Dio: la via dell'immagine di Cristo è più sicura del vestigio di Cristo, come nel testo ai *Romani* 1, 1-23.

Su questa scia ermeneutica scotiana si trova anche il concilio Vaticano II, che in più documenti attesta l'attribuzione del titolo paolino dell'«Immagine» a Cristo, Verbo incarnato.

3. Cristo "Primogenito di ogni creatura"

Tra i titoli che riguardano l'umanità di Cristo quello di *primogenito* è certamente il più importante e anche il più discusso tra gli esegeti. Senza neppure sfiorare le lunghe, laboriose e, a volte, forzate, interpretazioni, qui si afferma l'antiteticità e la distinzione dei due titoli Primogenito e Unigenito sia poggiando su testi scritturistici che su quelli della tradizione.

La distinzione dei due titoli emerge dalla stessa loro etimologia. Entrambi sono composti da due elementi: "primogenito", da "primo" e "genito", nato prima;

“unigenito”, da “uno” e “genito”, indica l’unicità della persona senza nessuna
19
successione.

Applicando tale terminologia a Cristo si può dire che il termine “primo” riguarda l’umanità di Cristo, mentre il termine “uno” la divinità di Cristo; il termine “genito”, comune ai due titoli, indica la derivazione e la comune origine, cioè alla generazione del Figlio di Dio. Cristo, quindi, è “unigenito” nei confronti di Dio, e “primogenito” nei confronti della Chiesa

4. Tutto è stato creato per mezzo di Cristo

Nel disegno di Dio, tracciato da Paolo nella lettera agli *Efesini*, Cristo viene presentato come il primo voluto e amato da Dio. E nella lettera ai *Colossesi*, si dichiara apertamente che Cristo, in quanto “primogenito” della creazione, è causa efficiente, causa esemplare e causa finale della stessa creazione. La presente analisi segue più la via della ricostruzione indiretta che quella diretta, perché di questi termini Duns Scoto non ne discute, perché egli accetta normalmente il testo biblico senza addurre ulteriori spiegazioni, in quanto li ritiene chiari per se stessi e li prega come tali.

Il primo testo in cui si ritrova la dottrina della creazione di Cristo è quello ai *Colossesi*:

«Egli [Cristo] è immagine del Dio Invisibile,
generato prima di ogni creatura;
poiché per mezzo di lui [Cristo]
sono state create tutte le cose,
quelle nei cieli e quelle sulla terra,
quelle visibili e quelle invisibili...
Tutte le cose sono state create
per mezzo di lui e in vista di lui.
Egli è prima di tutte le cose
e tutte sussistono in lui...»⁵³.

Le espressioni che interessano più da vicino sono due: “per mezzo di Cristo sono state create tutte le cose”, e “Cristo è il principio [di tutte le cose]”. Per comprendere il valore di queste affermazioni bisogna tener presente il principio aristotelico, secondo cui ciò che è primo nell’ordine ontologico, è ultimo nell’ordine storico della successione. Applicato a Cristo significa: nell’ordine ontologico, Cristo occupa il “primo” posto nella scala gerarchica degli esseri, e

⁵³Col 1, 15-18.

viene storicamente per ultimo quando tutto è pronto per accoglierlo, cioè nella
 20
 pienezza del tempo; e un principio speculativo di Duns Scoto, che afferma: tutto
 il mondo fisico è stato creato in funzione dell'uomo, il quale ne costituisce anche
 il fine, perché Dio vuole l'ordine del mondo finalizzato a Cristo l'uomo
 predestinato, il vero uomo, il nuovo uomo.

Dal contesto delle sue ardite meditazioni, si deve concludere che questo tipo di
 “uomo” è soltanto Cristo. Difatti, presupponendo la predestinazione di Cristo,
 Paolo proclama: «tutto è dell'uomo, l'uomo è di Cristo e Cristo è di Dio»⁵⁴,
 quindi, secondo Duns Scoto, Cristo è l'uomo primo predestinato e anche l'uomo
 creato a immagine di Dio, il vero autentico e prototipo dell'uomo umano. Queste
 affermazioni scotiane sono in perfetta sintonia con la Scrittura e con la
 Tradizione.

Applicazione. Per es., le prime parole del testo sacro suonano: «In principio
 Dio creò il cielo e la terra»⁵⁵. Come intendere l'espressione “in principio”? Non
 può essere intesa in senso temporale come “di un principio nel tempo o del
 tempo”, perché il tempo non ancora esisteva, anzi il tempo nasce proprio con la
 stessa creazione. Si tratta invece di un inizio assoluto che non sopporta alcuna
 connotazione temporale. E' proprio l'agire di Dio.

Tenendo presente i testi paolini sopra citati, si può tentare una lettura
 cristologica dell'espressione “in principio”. Paolo ha più volte affermato che tutta
 la creazione è stata fatta “per mezzo di Cristo”, cioè da Cristo, che viene definito
 anche come il “Principio di tutte le cose”. Importante è la precisazione fatta da
 Duns Scoto circa il valore della preposizione “per”, se usata con verbi transitivi o
 intransitivi. Nel primo caso viene espressa una certa subordinazione al soggetto
 principale, nel secondo caso con il verbo alla forma intransitiva invece esprime la
causalità efficiente principale della proposizione⁵⁶. Cristo è presentato da Paolo
 come la causa efficiente della creazione. Se è così, l'interpretare “in principio”
 con “in Cristo” non dovrebbe meravigliare più di tanto. Il primo versetto biblico,
 quindi, suonerebbe: «In Cristo Dio creò». E' una interpretazione che non contrasta
 con nessun testo sacro, anzi trova conforto proprio dall'insieme della Rivelazione
 e anche dalla Tradizione.

- Per i testi della Scrittura è sufficiente citarne alcuni tra i più comuni:

⁵⁴1Cor, 3, 22-23.

⁵⁵Gen 1, 1.

⁵⁶Ord I, 12, 2, 66: «ad Hilarium, quando dicit quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium. Distinguitur tamen quod aliquid determinatum per hanc praepositionem ‘per’, cum suo casuali, comparatur ad verbum transitivum, vel intransitivum: si ad transitivum, tunc notatur in casuali huius praepositionis subauctoritas, ut ‘Pater creat per Filium’; si ad absolutum vel intransitivum, tunc notatur in casuali huius praepositionis

«In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli
 21 era presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato
 fatto di tutto ciò che esiste»⁵⁷; «Ciò che era fin da principio... noi lo annunziamo
 anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è
 col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo»; «Avete conosciuto colui che è fin da
 principio»⁵⁸; «Cristo è il Principio, il Primogenito di coloro che risuscitano dai
 morti»⁵⁹; «Io sono l'Alfa e l'Omega»; «Io sono il Primo e l'Ultimo»; «Così parla
 il Primo e l'Ultimo»; «Così parla il Principio della creazione di Dio»; «Io sono
 l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine»; «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e
 l'Ultimo, il Principio e la Fine»⁶⁰.

Per quanto riguarda la Tradizione, che interpreta l'espressione "in principio"
 come sinonimo di "in Cristo", è sufficiente citare qualche testimonianza più
 significativa:

Zeno afferma: «Indubbiamente per "Principio" s'intende Cristo»⁶¹; Agostino
 scrive: «"Principio" nel quale Dio ha fatto cielo e terra, indubbiamente si riferisce
 allo stesso Figlio [incarnato]»; e in polemica con i Manichei afferma alquanto
 seccato: «In principio Dio ha creato cielo e terra, non in principio del tempo, ma
 in Cristo»⁶²; Cirillo Alessandrino: commentando il testo di *Giovanni* (8, 25),
 afferma la divinità di Cristo con il verbo "sono", e continua facendo parlare lo
 stesso Gesù dicendo: «Sono Principio di tutte le cose, dal quale esse riceverono
 l'inizio e per il quale tutte furono create; Principio, per mezzo del quale, tutto fu
 fatto; per mezzo del quale Dio creò i secoli; nel quale creò il cielo e la terra»⁶³; e
 commentando anche il testo dei *Proverbi*, 8, 22, scrive: «La Sapienza ossia il
 Figlio di Dio, incarnandosi, non cominciò a esistere, né Egli fu posto a
 fondamento delle cose come Verbo in sé, ma come Verbo incarnato»; e ancora
 dichiara che Cristo è «Principio e Fondamento dell'esistenza», perché in quanto
 vero Uomo è identico alla natura umana⁶⁴; Girolamo in più parti afferma: «In
 Principio significa in Cristo Signore»⁶⁵; Origene: commentando il primo versetto
 del *Genesi* scrive: «Che cosa significa il principio di tutte le cose, se non il

auctoritas, et hoc vel efficientiae, sicut 'homo vivit per Deum', vel causae formalis, ut 'homo sapit per sapientiam'».

⁵⁷Gv 1, 1-2.

⁵⁸1Gv 1, 1-3; 2, 13.

⁵⁹Col 1, 18.

⁶⁰Ap 1, 8; 1, 17; 2, 8; 21, 6; 22, 13.

⁶¹Zeno, *Sermones*, 2, tractatus 3.

⁶²Agostino, *Sermo*, I, cap. 5.

⁶³Cirillo d'Alessandria, *In Ioannem Evangelium* V, cap. 24.

⁶⁴Cf Cirillo d'Alessandria, *Tesaurus*, XV, 170.

⁶⁵Girolamo, *Breviarum in Psalmos*, 39.

Signore nostro e Salvatore di tutti Cristo Gesù, Primogenito di ogni creatura?
 Dunque in questo Principio, cioè nel Verbo suo, Dio ha creato cielo e terra, come dice l'Evangelista "In Principio era il Verbo"⁶⁶; Metodio: nel commento alla parabola delle dieci vergini, scrive: «Chi non crede a Cristo, non può comprendere che egli è il Principio e il Fondamento della vita»⁶⁷; Massimo di Torino: in polemica contro i Giudei, scrive: «'In principio Dio creò il cielo e la terra'... Osserva subito questo, perché [Mosè] ha cominciato dal Principio a nominare il Principio, che noi intendiamo Cristo, detto il Principio, in cui Dio ha creato il cielo e la terra...»⁶⁸; Isidoro di Siviglia: nel commento al primo versetto sacro, scrive: «'In principio Dio creò...' il Principio è il Cristo...»⁶⁹.

Tale interpretazione si trova nei documenti del concilio Vaticano II e anche in Paolo VI nel discorso di apertura della seconda sessione del Concilio, quando esclama: «Cristo! Cristo, nostro Principio, Cristo, nostra via e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine... Cristo nostro Fondatore, nostro Capo»⁷⁰. Parole che espongono molto bene la dottrina del "Principio" e del "Fine" di tutte le cose con Cristo "Principio" di tutte le cose.

Interessante è anche il confronto che i Padri stabiliscono tra *Colossesi*: «Tutte le cose sono state create per mezzo di Cristo e in vista di Cristo»⁷¹ e *Giovanni*: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste»⁷², leggendo tutto il "prologo" giovanneo in chiave cristologica. Essi leggono Giovanni con Paolo.

Per esempio, Agostino, dopo aver precisato e distinto che la Scrittura presenta Cristo sia in ordine alla predestinazione (cioè prima dell'assunzione della carne) e sia in ordine storico (cioè con l'assunzione della carne), scrive: «Chi ha detto che "In Principio era il Verbo..." inutilmente predicerebbe la divinità del Verbo, se del Verbo tacesse dell'umanità»⁷³. E lo stesso Cirillo afferma apertamente che l'intento del "prologo" è la dimostrazione della divinità di Cristo, contro qualsiasi errore presente o futuro. E il testo di Giovanni, nota ancora Cirillo, si può usare tranquillamente contro gli Ariani, i quali, per poter negare la divinità di Cristo, erano ricorsi alla distinzione del doppio Figlio: del Figlio di Dio, in senso naturale, e del Figlio adottivo; l'uno eterno il Verbo, e l'altro storico il Verbo

⁶⁶Origene, *In Genesim*, omelia 1, n. 1.

⁶⁷Metodio, *Convivium decem virginum*, oratio IX, cap. 3.

⁶⁸Massimo di Torino, *Tractatus contra Iudaeos*, V, 747.

⁶⁹Isidoro di Siviglia, *Quaestiones in Genesim*, cap. 1.

⁷⁰Allocazione del 29 settembre 1963.

⁷¹Col 1, 16.

⁷²Gv 1, 3.

incarnato. E sempre Cirillo esclama che, proprio per controbattere quasi anticipatamente l'eresia ariana, Giovanni ha «opportunamente aggiunto: “Hoc erat...”, *Questi* era presso Dio. Di questo, proprio di questo si parla in questo libro», cioè di Cristo, Dio e Uomo⁷⁴.

Si potrebbe anche notare che il neutro “hoc” usato da Giovanni al versetto 2 e tradotto ufficialmente con “Egli”, fa perdere il senso non solo grammaticale ma anche teologico del termine: “questo”, “proprio questo”, cioè qualcosa di vicino, di visibile, di concreto, Cristo Gesù, il Verbo incarnato. La traduzione “Egli era presso Dio”, verrebbe a significare “il Verbo in sé era con Dio”, che non ha alcun senso, perché vorrebbe dire “Dio era con Dio”; mentre la traduzione “*Questi* era presso Dio” si riferisce al Verbo incarnato, e il testo acquista tutta la sua importanza e coerenza⁷⁵.

Altra apparente difficoltà risulta dal confronto tra *Genesi* (1, 1) e “prologo” di Giovanni, entrambi affermano che Cristo è il creatore del cielo e della terra. I due testi sono esposti in modo differente: il *Genesi* parla di «”in Principio” [in ipso] Dio creò cielo e terra»; mentre nel “prologo” givanneo: «”per mezzo di lui” [per ipsum] tutto è stato creato...». Agostino dimostra⁷⁶ che le due espressioni sono equivalenti: la frase «in ipso = in Principio» ha lo stesso valore dell'altra «per ipsum». Quindi le due espressioni: “creare tutto in Cristo” e “creare tutto per mezzo di Cristo”, hanno lo stesso significato e lo stesso valore. Cristo, in conclusione, è contemporaneamente causa efficiente, causa esemplare e causa finale di tutte le cose.

5. L'uomo creato a immagine di Cristo

La comprensione dell'espressione scotista, non formale ma dottrinale, “uomo immagine di Cristo”, sottende le due le forme dell'immagine, quella perfetta di Cristo⁷⁷ e quella imperfetta dell'uomo⁷⁸. In Cristo non sussiste alcuna differenza tra l'immagine visibile e l'essenza del Dio invisibile: in Cristo si vede lo stesso Dio⁷⁹. Nell'uomo, invece, c'è partecipazione con la realtà originaria, anzi soltanto

⁷³Agostino, *Sermo*, 341, cap. 3

⁷⁴Cirilo d'Alessandria, *In Ioannem Evangelium*, I, cap. 4, n. 29.

⁷⁵E' da notare anche che lo stesso “prologo” di Giovanni viene usato da alcuni esegeti moderni per affermare la sola divinità del Verbo, con gravi difficoltà dell'unità del testo, e dagli Ariani per negarla e affermarne solo l'umanità!

⁷⁶Agostino, *Sermo* I, cap. 3.

⁷⁷2Cor 4, 4; Col 1, 15.

⁷⁸Gen 1, 26; 5, 1; 9, 6; Sap 2, 23.

⁷⁹Gv 14, 9.

nella comunione con Cristo l'uomo diventa immagine di Dio⁸⁰. Questo evento ²⁴trasformante dalla comunione con Cristo a immagine con Dio viene presentato sia come evento presente⁸¹ e, nello stesso tempo, come evento futuro-escatologico⁸². L'immagine dell'uomo con Dio si realizza perciò nell'immagine-comunione con Cristo. Si potrebbe anche dire con un gioco di parole: l'uomo è l'immagine dell'immagine di Dio, perché Cristo è la vera e unica immagine di Dio.

Certamente l'interpretazione del passo del *Genesi*: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»⁸³, si presta a diverse letture. Quella cristologica sembra la più adeguata e coerente con tutta la Rivelazione nel suo complesso. Il plurale “facciamo” indica che il soggetto operante, il Verbo, esprime la Santissima Trinità, per il concetto della così detta *circumsessio*, cioè dove sta una Persona divina ci sono anche le altre due Persone divine, e per il fatto che ogni opera *ad extra* è opera della stessa Trinità.

Che cosa intendere con il termine “uomo”? L'uomo antropologico o l'uomo cristologico?

Nella lettura letterale o comune, che intende semplicemente l'uomo, resta profonda la difficoltà di interpretare la relazione che si instaura tra l'esemplare, che è il Creatore, e l'esemplato che è la creatura. L'immagine-somiglianza tanto più perfetta diventa, quanto più intima è la relazione tra i due estremi, cioè tra Dio e la creatura. E poiché, è stato già dimostrato che, al di fuori dell'unione ipostatica, nessuna unione accidentale è possibile tra Dio e la creatura, si deve convenire che il termine “uomo” si riferisce all'uomo “perfetto”, “predestinato”, “cristologico”, che viene assunto dal Verbo nel mistero dell'Incarnazione. Questo vuol dire che, l'espressione “immagine-somiglianza” del passo del *Genesi*, si riferisce direttamente a Cristo e solo indirettamente all'uomo, perché solo in Cristo si realizza l'unione tra creatura e Creatore, in modo sostanziale e perfetto. La traduzione potrebbe essere “Facciamo l'uomo-Cristo a nostra immagine e somiglianza”, cioè l'oggetto dell'amore Trinitario è principalmente Cristo e in Lui, secondariamente, l'uomo umano o antropologico.

L'interpretazione cristologica del passo viene messa in risalto anche dal fatto che il testo dice «facciamo “l'uomo”...», cioè parla dell'uomo in genere, come sinonimo di “natura umana”, che è unica e sarà assunta dal Verbo. Come uno è Dio, così una è l'immagine di Dio, e come da uno solo dipendono tutte le cose,

⁸⁰Rm 8, 29.

⁸¹2Cor 3, 18; Col 3, 10.

⁸²1Cor 15, 49; Fil 3, 21.

⁸³Gen 1, 26.

così da uno solo dipendono tutti gli uomini. Tutta la Tradizione patristica utilizza²⁵ la chiave di lettura cristologica nell'interpretazione del testo della creazione dell'uomo. Interpretazione che è in perfetta sintonia con quanto afferma Paolo: «Quelli che ha egli [Dio] da sempre ha conosciuto li ha predestinati ad essere conformi all'*immagine* del Figlio suo...»⁸⁴. Non dice: “conforme al Figlio suo”; ma: “all'*immagine* del Figlio suo”. Come a dire che altra cosa è la realtà del Figlio e altra cosa è la realtà dell'*immagine* del Figlio. Dal complesso del testo biblico (Gen, 1, 26) si ricavano elementi dottrinali molto importanti, messi in luce dai Padri. Si afferma principalmente: la Trinità di Dio, l'Unità di Dio e la divinità di Cristo.

Nella lettura cristologica del testo biblico (Gen, 1, 26), Adamo viene a essere creato a immagine di Cristo venturo, come afferma Paolo ai *Romani*: «Adamo è figura di colui che doveva venire»⁸⁵. Dal testo paolino, si ricava che il “Figurato” (colui che deve venire) preesiste al “figurante” (Adamo), e influisce nell'atto della sua creazione. L'*immagine* di Adamo, perciò, altro non è che una semplice immagine dell'*immagine* di Cristo, cioè una copia dell'*immagine*.

La dottrina dell'*immagine* di Cristo, così come viene prospettata da Duns Scoto, oltre che fonte di ulteriori altri misteri, quali il “sacerdozio”, l’“immortalità” e la “gloria”, è la più sicura garanzia di autenticità della dignità dell'uomo. La vera grandezza dell'uomo riposa sull'*immagine* di Cristo che orienta verso l'eternità e verso la gloria, il vero fine della sua esistenza. E' da notare, tuttavia, che esplicitamente tale dottrina non si trova nel Maestro francescano, ma è un logico sviluppo e una normale applicazione della sua dottrina intorno al Cristocentrismo. E questo a causa della diversa concezione metodologica esistente tra il moderno e il medievale⁸⁶.

C - CRISTO UNICO REDENTORE

I- SIGNIFICATO DEI TERMINI “SALVATORE” E “REDENTORE”

I termini “Salvatore” e “Redentore” derivano da *soter*, che dà l'idea di colui che salva, che libera, che redime, ed esprimono l'attività svolta da Cristo a vantaggio dell'uomo e dell'intera creazione. Benché i due termini vengano usati

⁸⁴Rm 8, 29.

⁸⁵Rm 5, 14.

⁸⁶ Per ulteriori chiarimenti si rimanda al paragrafo specifico dell'Introduzione.

come sinonimi, è bene ricordare che il termine “Salvatore” viene inteso sempre in senso stretto, cioè come colui che salva l’uomo dal peccato e dalla morte; mentre il termine “Redentore”, che si riferisce all’applicazione dei meriti di Cristo all’angelo, all’uomo e al creato, ha un senso più esteso o meno esteso a seconda del modo come viene applicato.

Dall’applicazione dei meriti di Cristo, il concetto di “redenzione” si può chiamare “positiva” o “assoluta” se i meriti vengono applicati indipendentemente dai meriti o demeriti delle creature; oppure “negativa” o “relativa” se i meriti di Cristo vengono applicati dipendentemente dai meriti o demeriti della creatura. Nel primo caso, l’azione di Cristo si estende non solo all’ordine morale della creatura, donandole il dono della “beatitudine”, ma anche all’ordine metafisico della creatura, donandole il dono dell’immortalità; nel secondo caso, l’azione di Cristo può essere di “preservazione” se conserva alcuni (Maria e Angeli buoni) nello stato di grazia originale, e di “riparazione” se ristabilisce nello stato originale di grazia chi l’ha perduto con il peccato; e abbandona gli esseri che hanno rifiutato il perdono alla loro sorte di Angeli cattivi e di dannati.

Nel VT il concetto di “redenzione” viene espresso in modo perfetto dall’esperienza religiosa che Israele fece nell’essere liberato dalla schiavitù egiziana per costituire l’alleanza, cioè Dio strappa il suo popolo alla schiavitù per legarlo a sé. Difatti, nell’*Esodo* è scritto: «Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai gravami degli egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi. Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio»⁸⁷. In virtù dell’Alleanza, Israele diventa un popolo “santo”, “consacrato a Dio” e il popolo particolare di Dio⁸⁸. Tra i Profeti merita una particolare menzione Ezechiele che sottolinea l’assoluta gratuità della “redenzione” accordata ai peccatori: «stabilirò una alleanza eterna»⁸⁹; e precisa la natura della “nuova alleanza” non più dono della legge, ma la comunicazione dello spirito di Dio: «vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne»⁹⁰.

Nel NT il riferimento a questo contesto messianico è molto esplicito, specialmente nell’episodio di Zaccaria, il quale celebra il Dio che «ha redento il

⁸⁷Es 6, 6-7.

⁸⁸Es 16, 5ss.

⁸⁹Ez 16, 60.

⁹⁰Ez 36, 25-26.

suo popolo»⁹¹ ; e nella profetessa Anna che «parlava del bambino a quanti
 27
 aspettavano la redenzione di Gerusalemme»⁹². La “novità” della nuova alleanza
 viene puntualizzata nella *morte volontaria di Cristo*. Difatti, Gesù «non è venuto
 per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita in riscatto per molti»⁹³. Il
 sacrificio cruento di Gesù è lo strumento della nostra liberazione. Tutto il
 racconto giovanneo della passione vuol mettere in rilievo questo carattere
 volontario della morte di Cristo⁹⁴.

Nel piano divino - secondo Paolo ai Galati 4, 4 - tutti gli uomini dovevano
 diventare figli di Dio. Storicamente, però, l'uomo è “sotto la legge”, cioè nella
 condizione che da solo non può uscirne. Se Dio pertanto aveva in mente di
 elevarlo alla condizione di figlio, doveva Egli stesso diventare un Uomo, e così
 da farlo uscire da “sotto la legge” e collocarlo al di “sopra della legge”. Da questo
 schema divino emerge la necessità unica dell'azione mediatrice di Cristo, che per
 questo nasce “dalla donna”, “per riscattarlo”, cioè “redimerlo” (*ut redimeret*). Il
 passaggio di condizione costituisce la vera natura della redenzione, che abbraccia
 sempre due elementi: sottrarre l'uomo dalla condizione inferiore, ed elevarlo alla
 condizione superiore. In Paolo, perciò, è presente il pensiero: Dio, che è “sopra la
 legge”, nasce “sotto la legge”; affinché l'uomo, che è “sotto la legge”, possa
 elevarsi al di “sopra della legge”.

Anche in altri luoghi⁹⁵, Paolo presenta il mistero della redenzione sempre
 prospettando il piano divino, al cui centro c'è unicamente Cristo: da Cristo e per
 mezzo di Cristo derivano tutti i benefici divini, da quelli della creazione ed
 elevazione di tutti gli esseri razionali (compreso gli angeli), a quello della
 redenzione, ossia alla remissione dei peccati e riguarda solo l'uomo. Il mistero
 della redenzione, perciò, è a vantaggio unicamente degli uomini, e in essi della
 creazione in genere, dal momento che vengono esclusi gli Angeli, come si legge
 nella seconda lettera di Pietro: «Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato,
 ma li precipitò negli abissi tenebrosi dell'inferno, serbandoli per il giudizio»⁹⁶ , a
 cui fa seguito la lettera di Giuda: «gli angeli che non conservarono la loro dignità
 ma lasciarono la propria dimora, egli [il Signore] li tiene in catene eterne, nelle
 tenebre, per il giudizio del gran giorno»⁹⁷.

⁹¹Lc 1, 68.

⁹²Lc 2, 38.

⁹³Mt 20, 28; Mr 10, 45.

⁹⁴Cf per es., Gv 18, 4-8.

⁹⁵Col 1, 16-17; Ef 1, 4-6.

⁹⁶2Pt 2, 4.

⁹⁷Gd 6.

La dottrina cristiana della redenzione si distingue da tutte le altre forme extra-bibliche di redenzione per il fatto che essa proviene dall'esterno, cioè come intervento divino, dal di fuori per la salvezza di tutti gli uomini e di tutto il creato. Varie sono state le teorie escogitate per spiegare tale mistero. Ogni epoca ha avuto la sua teoria, fino a quella moderna che ripropone nella sostanza la sintesi operata da Duns Scoto.

Come prima teoria si può presentare la redenzione come *ricapitolazione*, dovuta principalmente a Ireneo, che si era rifatto all'idea paolina di Cristo, novello Adamo, e della ricapitolazione in Cristo, come capo, dell'intera creazione. Secondo quest'ipotesi, la redenzione di Cristo non consiste tanto nell'opera di Cristo -vita e morte-, quanto nella sua Incarnazione. In questo modo, la redenzione era già oggettivamente compiuta nell'Incarnazione, in quanto Cristo aveva colmato l'abisso tra Creatore e creatura, ristabilendo l'originaria unità tra Dio e uomo. Oltre a Ireneo, seguirono questa teoria anche Atanasio e Gregorio di Nissa.

Rifacendosi alla dottrina paolina che l'uomo caduto si trova sotto il dominio di Satana, e anche alle parole del Signore: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in *riscatto* per molti»⁹⁸, Origene sviluppa la teoria della redenzione come *riscatto*. Questa teoria considera l'uomo decaduto come proprietà formale del diavolo e la redenzione quasi una transazione commerciale tra Cristo e il diavolo, cioè Cristo paga con la sua vita il prezzo del riscatto al diavolo. Pur presentando delle profonde ambiguità, la teoria trovò molti seguaci, come per esempio: Basilio, Gregorio di Nissa, Ambrogio, Agostino, Fulgenzio, Alcuino, Rabano Mauro; sono contrari invece: Gregorio Nazianzeno, Anselmo, Abelardo.

La terza teoria è quasi simile alla precedente e si chiama redenzione come *soddisfazione*. Secondo Tertulliano, mentalità giuridica, la morte di Cristo era la soddisfazione per il peccato dell'umanità di fronte alla giustizia divina. Sviluppata da Cipriano, la teoria viene accettata anche da: Ambrogio, Agostino, Girolamo, Leone I, Fulgenzio e Gregorio Magno. Poiché i peccati dell'uomo sono la colpa e la gravità della colpa dipende da chi si offende, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio e altri sostengono che, essendo

⁹⁸Mr 10, 45.

infinita la colpa, l'espiazione richiedesse proprio la morte del Figlio di Dio
29
Incarnato.

Di fronte a quest'ultima teoria prende posizione Giovanni Duns Scoto. Egli fa osservare giustamente che non si può in nessun modo vedere nel peccato un'offesa *assolutamente* infinita di Dio, per cui richiedere una espiazione infinita. Benché l'opera redentrice di Cristo sia meritoria per tutta l'umanità e per tutto il creato, essa non dipende dalla sua "infinità", che avrebbe in un certo senso costretto Dio, ma dall'accettazione dell'opera redentrice da parte della volontà divina. Duns Scoto in pratica dimostra che la dottrina dell'assoluta necessità della morte espiatoria di Cristo è insostenibile.

Difatti, in una sintesi di ricostruzione sistematica si esprime il nucleo della posizione del Principe dei Teologi in questo modo:

«Si dice che la caduta dell'uomo sia stata la causa necessaria della predestinazione di Cristo. Di conseguenza: Dio prevede che Adamo sarebbe caduto, prevede ancora che Cristo sarebbe venuto come redentore, e infine prevede che la natura umana sarebbe assunta [nella persona del Verbo], assunzione che avrebbe tanto glorificato [l'uomo].

Io invece dico: la caduta [di Adamo] non fu la causa della predestinazione di Cristo; neppure se non fossero caduti né l'Angelo e né l'uomo, Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente, anzi [per assurdo] persino se non ci fossero stati altri esseri da creare se non solo Cristo.

E lo provo.

a) Chi vuole ordinatamente, vuole prima il fine e poi le cose più vicine al fine. Ma Dio vuole con sommo ordine. Dunque [bisogna dire che] Dio vuole così, [cioè con sommo ordine]. Dio perciò vuole primariamente se stesso e tutto ciò che gli è intrinseco; secondariamente vuole quello che gli è immediatamente estrinseco, cioè l'anima di Cristo. Pertanto, prima di ogni merito o demerito [di altri], Dio prevede che Cristo si sarebbe unito a lui nell'unità della persona.

b) Ancora: l'ordinazione e la predestinazione completa degli eletti [alla grazia e alla gloria] è anteriore alla predestinazione dei cattivi, affinché nessuno goda della perdizione dell'altro, come se sia un guadagno per lui. Prima della previsione della caduta, perciò, e prima di qualsiasi demerito, tutta l'avventura di Cristo fu prevista.

c) Infine: se la caduta fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che il Capolavoro di Dio -*summum opus Dei*- sarebbe [semplicemente] occasionale: non c'è tanta gloria intensiva negli altri quanta è la

gloria di Cristo; e intanto Dio avrebbe ommesso un'opera così grande per una buona azione di Adamo, se non avesse peccato. Ciò sembra molto irrazionale!

Perciò io dico così:

In primo luogo, Dio ama se stesso.

In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri, e questo è amore puro.

In terzo luogo, Dio vuole essere amato da un altro che lo possa amare sommamente, e parlo di un amore a lui estrinseco.

In quarto luogo, Dio prevede l'unione [ipostatica] della natura umana, destinata ad amarlo sommamente, anche se nessuno avesse dovuto peccare»⁹⁹.

«Questo, l'ordine della previsione divina.

Primo, Dio intuisce se stesso come sommo bene.

Secondo, Dio conosce tutte le creature [possibili].

Terzo, Dio predestina [alcuni] alla grazia e alla gloria, e non predestinando altri.

Quarto, Dio prevede che tutti [gli uomini] sarebbero caduti [nel peccato] di Adamo.

Quinto, Dio prevede e stabilisce il rimedio, cioè il modo come gli uomini sarebbero stati redenti per mezzo della passione del suo Figlio.

Così che Cristo, come tutti gli altri eletti, è stato prima previsto e predestinato alla gloria e alla grazia, e poi è stata prevista la sua passione e morte, come medicina per la caduta. Il medico, infatti, vuole la salute dell'uomo [malato] prima di ordinare la medicina per curarlo e salvarlo»¹⁰⁰.

«Tutte le testimonianze [della Scrittura e dei Padri che sembrano affermare il contrario, cioè che Cristo non si sarebbe mai incarnato se Adamo non avesse

⁹⁹ RP III, 7, 4, 65-66: «Dicitur quod lapsus hominis est ratio necessaria huius praedestinationis (scilicet Christi). Ex hoc quod Deus vidit Adam casurum, vidit Christum per hanc viam redempturum, et ideo praevideit naturam humanam assumendam, et tanta gloria glorificandam. Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, etsi non fuisset creandi alii quam solus Christus. Illud probo, a) quia omnis ordinate volens, primo vult finem, deinde immediatus illa quae sunt fini immediatioria; sed Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult; igitur primo vult se et omnia intrinseca sibi; immediatius quantum ad extrinseca est anima Christi; igitur ante quodcumque meritum, et ante quodcumque demeritum, praevideit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositi. b) Item [...]. Primo est ordinatio et praedestinatio completa circa electos, quam aliquid fiat circa reprobos in actu secundo, nec aliquis gudeat ex perditione alterius, quasi sibi sit lucrum; igitur ante lapsum praevisionem, et ante omne demeritum, fuit totus processus praevisionis de Christo. c) Item, si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod *summum opus Dei* esset occasionatum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta, si non peccasset; videtur valde irrationabile. Dico igitur sic: primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevideit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset».

¹⁰⁰ Ord III, 19, 1, 19: «Iste fuit ordo in praevisione divina: primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni; in secundo signo intellexit omnes alias creaturas; in tertio praedestinavit ad gloriam et gratiam, et circa alios habuit actum negativum, non praedestinando; in quarto praevideit illos casuros in Adam; in quinto praedestinavit sive praevideit de remedio quo modo redimerentur per passionem Filii, ita quod Christus in carne, sicut et omnes electi, prius praevidebatur et praedestinabatur ad gratiam et gloriam, quam

peccato] possono essere intese nel senso che Cristo non sarebbe venuto come redentore, se l'uomo non fosse caduto; né forse [sarebbe venuto nella carne] passibile, perché non c'è necessità alcuna che l'anima gloriosa [di Cristo], gloriosa e preordinata da Dio da sempre non soltanto alla somma gloria, ma anche all'unione con il corpo passibile, se non ci fosse stato bisogno della redenzione»¹⁰¹.

«Inoltre, non c'è nessuna necessità di redimere il genere umano, e che, quindi, Cristo patisse. La conseguenza è chiara per se stessa. Si prova l'antecedente così: la redenzione sarebbe stata necessaria, se l'uomo fosse stato predestinato [necessariamente] alla gloria, e questa, data la caduta, non si potesse conseguire che per mezzo della soddisfazione [di Cristo]. Ora la predestinazione dell'uomo [alla gloria] è contingente e non necessaria. Dio, infatti, ha predestinato l'uomo contingentemente e non necessariamente, perché niente opera Dio fuori di sé necessariamente [ma sempre contingentemente, ossia liberamente]. [Quindi, come Dio] ha ordinato l'uomo alla gloria [contingentemente], così poteva anche non predestinarlo. Né sarebbe inconveniente che l'uomo fosse deluso di tale beatitudine, a meno che non fosse [necessariamente] predestinato. Perciò, come non vi fu assoluta necessità di predestinare l'uomo [alla gloria], così non era assolutamente necessaria la sua redenzione»¹⁰².

«Lo provo principalmente dal fatto che l'uomo poteva essere redento diversamente che per mezzo della morte di Cristo. Agostino, nel XIII libro della *Trinità*, capitolo 10, scrive: «A Dio non mancava davvero un altro modo di redimere l'uomo, poiché tutto è sottomesso al suo potere». Dunque, non c'è alcuna necessità nella conclusione.

D'altra parte, non c'è alcuna necessità che Cristo redima l'uomo per mezzo della sua morte, se non per la necessità di conseguenza, cioè posto che [Dio] abbia ordinato che così egli lo redimesse. La necessità di conseguenza è questa: se corro, mi muovo. Il muovermi è una conseguenza del mio correre; ma il correre è,

praevideretur passio Christi, ut medicina contra lapsum, sicut medicus prius vult sanitatem hominis, quam ordinet de medicina ad sanandum».

¹⁰¹ Ord III, 7, 3, 64: «Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, neque forte ut passibilis, quia non fuit aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coevam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemptio fuisset facienda

¹⁰² Ord III, 20, q. un., 27: «Praeterea, nulla est necessitas genus humanum reparari, igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines praedestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem; sed modo ita est, quod praedestinatio hominis contingens est et non necessaria; sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et non necessario; quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse; nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestinatione hominis; igitur nulla fuit absolute redemptionis eius necessitas, sicut nec praedestinationis eius».

senza dubbio, contingente, ossia sia il mio correre che il mio muovermi [sono contingenti].

Uguualmente, la morte di Cristo fu un atto contingente, come contingente fu la previsione della sua passione. Niente dunque è necessario se non di una necessità di conseguenza; se fu previsto che [Cristo] doveva patire, [di fatto] ha patito, ma sia la previsione che l'esecuzione sono contingenti»¹⁰³.

«Si dice: Non si soddisfa a Dio, se non si offre a Dio qualcosa che formalmente [essenzialmente] sia più grande [dell'offesa fatta a Dio]; l'offerente, quindi, dev'essere più grande di ogni creatura [nella dignità e nella perfezione].

Con tutto il rispetto a chi lo dice, io credo ciò non sia vero!

Per soddisfare il peccato del primo uomo non è necessario che la creatura sia totalmente e formalmente più grande in dignità e in perfezione, perché sarebbe stato sufficiente offrire a Dio un bene maggiore del male commesso dal primo uomo.

Pertanto, se Adamo, per grazia e carità di Dio, avesse fatto uno o più atti di amore di Dio per se stesso, con uno sforzo di volontà superiore a quello fatto nel compiere il peccato, [certamente] tale dilezione sarebbe stata sufficiente alla remissione del suo peccato, e avrebbe così soddisfatto [...].

Come per l'amore della creatura, oggetto amabile, [l'uomo] non avrebbe dovuto peccare, così nel soddisfare [il suo peccato] avrebbe dovuto offrire a Dio qualcosa di più grande da attingere per mezzo di un atto [d'amore] oggettivo, per quanto [possibile] a creatura, cioè un atto di amore rivolto a Dio stesso e per se stesso, e quest'amore oggettivo in quanto termina in Dio, supera l'amore della creatura, come Dio supera la creatura.

E come [l'uomo] peccò infinitamente amando l'oggetto più ignobile, così doveva soddisfare infinitamente amando l'oggetto più nobile [cioè Dio]. E ciò sarebbe bastato [alla soddisfazione] almeno in linea di possibilità.

Inoltre, un semplice uomo avrebbe potuto soddisfare per tutti, se fosse stato concepito senza peccato. Possibilità possibile a verificarsi per opera dello Spirito

¹⁰³Ord III, 20, q. un., 25-26: «Primo probò quod aliter potuit homo redimi, quam per mortem Christi. Augustinus *De Trinitate*, capitolo 10: «Alius modus redemendi hominem Deo non defuit, eius enim potestati cuncta subiacent». Non ergo fuit necessitas in conclusione. Praeterea, non est aliqua necessitas quod Christus-homo redimat hominem per mortem, nisi necessitas consequentiae, scilicet posito quod ordinaverit sic illum redimere; sicut si curro, moveor, haec necessitas est necessitas consequentiae, sed antecedens est simpliciter contingens, scilicet me currere et me moveri. Similiter Christum pati mortem fuit contingens, sicut contingens fuit illum praevideri passurum; nulla ergo est necessitas nisi consequentiae, scilicet si praevisus fuit pati, patientur, sed tam antecedens quam consequens fuit contingens». Nel IV libro dell'*Ordinatio* (trattato sulla Penitenza) si discute se l'uomo possa riconciliarsi con Dio senza dare [nessuna] soddisfazione. Ammesso che la soddisfazione fosse richiesta [per la redenzione del genere umano], tuttavia essa non richiedeva necessariamente che il soddisfattore fosse Dio stesso. Né questo si può provare. Ord III, 20, q. un., 28: «an homo possit reconciliari sine satisfactione, tangetur in quarto [cf *Ordinatio*, IV d. 15, q. 1],

Santo e della madre, come fu Cristo, e Dio gli avesse donato la grazia più grande ³³ che potesse ricevere, come la diede a Cristo, senza meriti precedenti e per sua [pura] liberalità. Un tale uomo, infatti, avrebbe potuto meritare la distruzione del peccato e anche la felicità eterna.

E se dici che per questo saremmo obbligati a quest'uomo, quanto [siamo] obbligati ti a Dio, è falso. Al contrario [saremmo obbligati] semplicemente a Dio [e non all'uomo], perché tutto ciò che egli avrebbe, sarebbe [dono] di Dio. Tuttavia saremmo obbligati a quest'uomo, come siamo obbligati alla Vergine Beata e ai Santi, che meritarono per noi, [riferendo] però sempre costantemente e sommamente [tutto] a Dio, come a colui dal quale procedono i beni degli altri.

Ancora, (parlo sempre di possibilità). Sembra che ciascuno possa soddisfare per se stesso. Se a qualcuno fosse [possibile] dare la prima grazia senza meriti, allo stesso modo, benché qualcuno fosse figlio dell'ira, a lui tuttavia sarebbe data la prima grazia senza meriti propri, [cioè gratuitamente], e così potrebbe meritare la beatitudine. Dunque, potrebbe meritare anche la distruzione della [sua] colpa.

Non sembra, poi, assolutamente necessario che soltanto l'uomo potesse offrire soddisfazione. Chi non è debitore, infatti, può soddisfare per un altro, come può pregare per un altro.

Perciò Cristo che non era debitore poté, come uomo senza colpa, soddisfare [per gli altri]. Se fosse piaciuto a Dio, anche un Angelo buono avrebbe potuto soddisfare, offrendo per noi a Dio qualcosa che Dio avrebbe accettato per tutti i peccati, poiché una cosa creata offerta a Dio tanto vale, quanto Dio l'accetta e non più»¹⁰⁴.

tractatu "de poenitentia"; sed dato quod satisfactio requiratur, non tamen requiritur necessario, quod salisfaciens sit Deus, nec hoc probatur.»

¹⁰⁴Ord III, 20, q. un., 28-32: «Dicitur, quod non satisfacit quis Deo, nisi offerat Deo aliquid maius formaliter, quam pro quo peccare non debuit, quod est maius tota creatura. Credo, salva reverentia sua, quod hoc non est verum. Non enim oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam formaliter in magnitudine et perfectione; sufficisset enim obtulisse Deo maius bonum, quam fuerit malum illius hominis peccantis. Unde si Adam, per gratiam datam et charitatem, habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se, ex maiori conatu liberi arbitrii, quam fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo remittendo, et fuisset satisfactum [...]. Sicut pro amore creaturae, ut obiecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid maius attingendo per actus obiective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se, et ille amor obiective, ut terminatur in Deum, excedit amorem creaturae, sicut Deus creaturam.

Unde sicut peccavit per amorem ignobilioris obiecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, et hoc suffecisset saltem de possibili. Praeterea, unus purus homo potuisset satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili operatione Spiritus Sancti et matris, sicut fuit Christus, et Deus dedisset sibi summam gratiam quam potuisset recipere, sicut dedit Christo sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua; talis enim potuisset mereri deletionem peccati, sicut et beatitudinem. Et cum dicit, quod tunc obligemur ei tantum quantum Deo, falsum est, imo simpliciter Deo, quia totum quod ille haberet esset a Deo; obligemur tamen multum sibi, sicut obligamur Beatae Virginis et aliis Sanctis, qui meruerunt pro nobis, semper tamen finaliter et summe Deo tamquam ei a quo aliorum bona procedunt.

Praeterea, videtur, (de possibili dico) quod quilibet potest satisfacere pro se, quia si data fuisset cuilibet prima gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit filius irae, cuilibet tamen dat primam gratiam sine meritis propriis, et tunc meretur beatitudinem; igitur potuit etiam meruisse deletionem culpae. Quod nullus nisi homo debuit satisfacere, hoc non videtur absolute necessarium, quia unus qui non est debitor, potest

«Tutto ciò che è stato fatto da Cristo per la nostra redenzione, non fu di
 34 necessità se non in quanto conseguente a deliberazione divina, che così dispose;
 perciò solo in quest'ordine di necessità conseguente, Cristo patì. Tutto fu
 essenzialmente contingente: l'antecedente [cioè la preordinazione] e il
 conseguente [cioè il fatto]»¹⁰⁵.

«Questo è il motivo per cui noi siamo ancor più obbligati a Cristo. L'uomo,
 infatti, poteva essere redento diversamente, e invece [Cristo] per sua libera
 volontà ha voluto redimerlo così. Gli siamo obbligati ancor più che se fosse stato
 necessario redimerci così, e non altrimenti. Io credo che volle redimerci così
 principalmente per avvicerci al suo amore, e perché l'uomo si sentisse
 maggiormente obbligato verso Dio»¹⁰⁶.

Secondo Duns Scoto, quindi, Dio non aveva bisogno di nessuna
 “soddisfazione”, né tanto meno di una soddisfazione “di sangue”. Difatti, senza
 offendere la giustizia divina, la redenzione avrebbe potuto farsi in qualsiasi altro
 modo, dice Duns Scoto. Pur rendendo in questo modo indipendente l'Incarnazione
 dalla Redenzione, Duns Scoto ha un grandissimo concetto della stessa
 Redenzione.

Da questo pensiero di Duns Scoto si possono ricavare alcune costanti che sono
 state fatte proprie dalla teologia moderna: a) la redenzione come libera azione di
 Dio; b) la funzione redentrice di Cristo.

Dalla dottrina biblica emerge l'*assoluta libertà* di Dio nell'offrire all'uomo
 l'iniziativa del suo amore misericordioso e redentivo. Benché dal punto di vista
 umano, la redenzione fosse necessaria onde poter ristabilire il giusto rapporto con
 Dio, Dio non era affatto obbligato a redimere gli uomini. La necessità dell'uomo a
 essere redento si trova di fronte all'assoluta libertà di Dio. In altre parole,
 supposta la divina deliberazione a redimere l'uomo, l'Incarnazione del Figlio di
 Dio non era assolutamente necessaria a tal fine.

Per quanto riguarda la *funzione redentrice* di Cristo la teologia oggi ritiene a
 buon diritto la dottrina dell'Incarnazione del Figlio di Dio come indipendente dal
 peccato di Adamo, secondo la teoria del cristocentrismo. Immagine di Dio e

satisfacere pro alio, sicut pro alio orare. Unde sicut Christus Homo innocens, non debitor, satisfacit, sic si
 placuisset Deo, potuit unus bonus Angelus satisfacisse, offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quod ipse
 acceptasset pro omnibus peccatis, quia tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud,
 et non plus».

¹⁰⁵Ord III, 20, q. un., 35: «Tunc [...] dico, quod omnia huiusmodi, quae facta sunt a Christo circa
 redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri,
 et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati, sed tamen totum fuit contingens
 simpliciter et antecedens et consequens [...]».

¹⁰⁶ Ord III, 20, q. un., 36: «Et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi, et
 tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario et non aliter

prototipo della creazione, e in particolare dell'uomo creato a sua immagine, Cristo³⁵ è apparso nella carne dell'uomo, assumendo cioè la natura umana nell'unità con il Logos divino. In questo modo, Cristo ha dato inizio al movimento di ritorno dell'intera creazione, e dell'uomo in particolare, a Dio, realizzando cioè la cosiddetta "ricapitolazione" di tutto e di tutti a Dio. Dal Cristo immagine di Dio e vero Uomo deriva l'uomo creato da Cristo a sua immagine: l'uomo pertanto si può considerare immagine dell'immagine.

Sul rapporto Redenzione ed Incarnazione le opinioni dei teologi moderni non sono concordi: alcuni sostengono la teoria "amartiocentrica" (= peccato al centro del disegno di Dio), altri la teoria "cristocentrica" (= Cristo al centro del disegno di Dio). Quest'ultima teoria si appoggia soprattutto a Duns Scoto e sembra prevalere nell'opinione dei teologi.

D - CRISTO GLORIFICATORE

Dopo aver descritto il pensiero di Duns Scoto intorno alla mediazione universale dell'essere e dell'uomo in particolare, ora bisogna accennare alla conclusione finale di questa mediazione protesa verso la beatitudine eterna. Per il Dottor Sottile, già si sa, il fine ultimo dell'uomo appartiene più all'ordine della fede e che a quello della ragione; tuttavia nelle sue analisi, si preoccupa di trovare anche la possibilità filosofica di tale elevazione alla grazia, dono libero ed esclusivo di Dio in Cristo, discutendo il concetto di "desiderio naturale".

I- DESIDERIO NATURALE DI DIO

Prima di analizzare il pensiero di Duns Scoto intorno al desiderio naturale, è bene tener presente la premessa generale del rapporto con la dottrina dello Stagirita, dal momento che lo segue punto punto sia nel commento alla *Metafisica* che nelle altre opere. L'idea principale della premessa è questa: la differenza qualitativa tra pensiero aristotelico e pensiero cristiano, che il Filosofo francescano sottende apertamente, avendo avuto tante occasioni per documentarlo nelle sue analisi, specialmente in rapporto al concetto della creazione *ex nichilo* e del fine ultimo dell'uomo. Verità non raggiunte da Aristotele né le poteva

potuissemus fuisse redempti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo».

raggiungere, e che fanno sentire il loro influsso anche sul concetto del desiderio naturale.

Tenendo presente un principio classico della filosofia che «ogni ente che agisce, agisce per un fine»¹⁰⁷, Duns Scoto prima definisce il desiderio come «l'atto emesso dalla volontà e che, forse, non rimane con l'oggetto desiderato»¹⁰⁸; e tale desiderio verte più verso le sostanze materiali che verso quelle spirituali¹⁰⁹; passa poi a descriverlo come un atto possibile e aperto a ogni conoscibile con la precisa inclinazione a conoscere la causa delle cose e lo stesso Dio¹¹⁰.

Come un atto si dice “virtuoso” se segue l’inclinazione della virtù, così si chiama “naturale” un atto emesso dalla volontà, se segue l’inclinazione della natura¹¹¹. E l’inclinazione naturale dell’uomo è quella di conoscere¹¹². Descrive la caratteristica fondamentale del desiderio naturale «nella conoscenza dell’oggetto beatifico, come una presenza di una visione chiara e distinta; e poiché il desiderio naturale non può essere vano, l’uomo è capace di questa beatitudine...»¹¹³. Identifica poi tale oggetto con l’Essere primo o con il concetto di Dio, che attira come amore¹¹⁴ o come fine¹¹⁵ l’uomo, al quale è aperta la via della conoscenza di Dio proprio attraverso il desiderio naturale¹¹⁶. Certo, si tratta di una conoscenza indistinta o generica, ma sempre di Dio¹¹⁷, che cresce e aumenta attraverso

¹⁰⁷ Ord I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 61: «Omne per se agens agit propter finem».

¹⁰⁸ MET I, 2, 33: «loquitur de desiderio quod est actus elicitus a voluntate, et illud forte non manet cum desiderato».

¹⁰⁹ DE ANIMA 16, 23: «magis desideramus scire modicum de substantiis separatis, quam de inferioribus».

¹¹⁰ DE ANIMA 19, 15: «sed naturale desiderium non est ad impossibile; igitur Deus etiam naturaliter, aliquo modo potest a nobis cognosci»; DE ANIMA 19, 15: «anima naturaliter desiderat, cognito effectu, cognoscere causam»; DE ANIMA 15, 25: «desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda, et ad beatitudinem consequendam».

¹¹¹ MET I, 2, 30: «aliquid velle elicited a voluntate, praesupposita cognitione, potest dici naturale, quia est secundum inclinationem naturae; sicut velle dicitur virtuosum, quia est secundum inclinationem virtutis. Sed iste non est propriissimus modus desiderii naturalis voluntatis ».

¹¹² MET I, 2, 13: «naturaliter desideramus scire».

¹¹³ RP IV, 49, 7, 240: «desiderium naturale est ad cognoscendum illud obiectum beatificum, ut praesens clara et nuda visione; cum igitur desiderium naturale non sit frustra, tunc natura humana videtur esse capax beatitudinis secundum propriam eius rationem, sicut nos ponimus, et quod hoc est probabile per rationem naturalem, quia ad hoc est desiderium naturale».

¹¹⁴ DE ANIMA 17, 63: «de primo movente, quod movet ut amatum et desideratum per modum finis allicientis appetitum, propter eius bonitatem; nihil tamen appetitui imprimendo».

¹¹⁵ MET V, 1, 32: «finis autem efficientis in quantum desiderabile»; MET V, 1, 20: «finis secundum quod futurus non movet agentem, quia idem argumentum potest fieri de futuro et de fine secundum quod est potentia, nec aliis modis. Sed finis, secundum quod est in intentione agentis, movet agens ut desiderabile et bonum, quia si sit nude apprehensum et non movet affectum, non habet rationem finis et causae».

¹¹⁶ DE ANIMA 19, 15: «desiderium ad ipsum Deum cognoscendum habet naturale desiderium: sed naturale desiderium non est ad impossibile; igitur Deus etiam naturaliter, aliquo modo potest a nobis cognosci»; DE ANIMA 19, 15: «sed naturale desiderium non est ad impossibile; igitur Deus etiam naturaliter, aliquo modo potest a nobis cognosci».

¹¹⁷ RP IV, 49, 7, 242: «contra, appetis et scis Deum, et tamen non habes, nisi notitiam confusam et obscuram de Deo; eodem modo potest esse desiderium naturale beatitudinis secundum rationem propriam eius»; RP prol 3, 220: «naturale desiderium inest nobis ex effectu cognoscere causam primam; sed desiderium naturale non quiescit, si Deus non cognoscitur per effectum, sicut quilibet experitur in seipso; cum igitur desiderium naturale non sit, frustra sequitur quod possumus cognoscere Deum in sua actuali existentia»; Ord IV 49, 8, 414: «desiderium naturale hominis est ad cognoscendum illam substantiam in se et

l'esperienza¹¹⁸. Simpativa è anche la scala metodologica che indica nel processo della conoscenza tramite il desiderio naturale, che dall'effetto risale alla causa¹¹⁹, che muove come muove amore¹²⁰.

Da questo concetto generale di “desiderio naturale” come tendenza alla propria perfezione¹²¹, Duns Scoto passa a parlare del desiderio naturale di Dio nell'uomo, concepito agostinianamente come *capax Dei*. Tra i molteplici fini presenti nell'essere umano, il Dottor Sottile distingue i fini che perfezionano la dimensione fisica o corporea dell'uomo, dai fini che lo perfezionano nella sua dimensione spirituale, cioè, nell'intelletto e nella volontà, che tendono all'infinito, perché solo l'Infinito acquieta il loro intrinseco desiderio. Difatti, scrive: «Nell'intelletto che conosce un effetto, c'è il desiderio [naturale] di conoscere la causa; e nell'intelletto che conosce la causa nella sua universalità astratta, c'è il desiderio naturale di conoscere tale causa nella sua realtà concreta e distinta»¹²². Per l'intelletto, la causa ultima in astratto è l'essere in quanto essere, in concreto invece è lo stesso Essere Infinito, nel quale conosce tutto il resto dell'essere: «L'intelletto non si acquieta (non si riposa o non si appaga) conoscendo la stessa essenza divina, se non la conosce nella sua infinità»¹²³. Lo stesso modo di argomentare Duns Scoto lo applica anche alla volontà: «la volontà creata è così fatta naturalmente che non può essere acquietata (saziata o appagata)

clare; ergo quandoque videbitur in se, alias esset ille appetitus in natura frustra; non valet, quia loquendo de desiderio mere naturali, debet pro quod tale insit homini; si autem accipias desiderium naturale, pro actu elicito secundum rectam rationem, hoc non vidit ipse, nec potuit videre alium statum secundum rationem naturalem, in quo videret clarius; nec ultra appetiit, nec scivit quod secundum rectam rationem, est plus desiderandum quam hic cognoscitur».

¹¹⁸Ord I, 3, 1, 3, 116: «desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam, et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte; desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis, quia tunc esset frustra; ergo non est impossibile intellectum, ex parte intellectus, cognoscere substantiam immaterialem in particulari ex quo cognoscit materiale, quod est effectus eius, et ita primum obiectum intellectus non excedit illud immateriale».

¹¹⁹Ord I, 3, 1, 3, 116: «desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam, et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte; desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis, quia tunc esset frustra; ergo non est impossibile intellectum, ex parte intellectus, cognoscere substantiam immaterialem in particulari ex quo cognoscit materiale, quod est effectus eius, et ita primum obiectum intellectus non excedit illud immateriale»; RP IV, 49, 7, 242: «contra, appetis et scis Deum, et tamen non habes, nisi notitiam confusam et obscuram de Deo; eodem modo potest esse desiderium naturale beatitudinis secundum rationem propriam eius»; RP prol 3, 220: «naturale desiderium inest nobis ex effectu cognoscere causam primam; sed desiderium naturale non quiescit, si Deus non cognoscitur per effectum, sicut quilibet experitur in seipso; cum igitur desiderium naturale non sit, frustra sequitur quod possumus cognoscere Deum in sua actuali existentia».

¹²⁰DE ANIMA 17, 63: «de primo movente, quod movet ut amatum et desideratum per modum finis allicientis appetitum, propter eius bonitatem; nihil tamen appetitui imprimendo».

¹²¹Ord IV, d. 49, q. 10, n. 2: «Quid ergo [est appetitus naturalis]? Dico quod est inclinatio ad propria perfectionem suam, scilicet voluntatis, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum; et de illo appetitu loquitur Philosophus I *Physicorum*, quod materia appetit formam et, universaliter, imperfectum suam perfectionem».

¹²²Ord I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 116: «Desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendam causam; et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendam illam in particulari et distincta».

dagli esseri naturali, perché non può essere appagata se non dal Bene Infinito»¹²⁴.
 Solo in Dio, perciò, trovano appagamento adeguato l'intelletto e la volontà dell'uomo.

Il desiderio naturale della beatitudine non risolve completamente tutti i problemi inerenti allo stesso concetto di beatitudine, dal momento che, per Duns Scoto, il fine ultimo dell'uomo non appartiene all'ordine della ragione, bensì a quello della fede.

Qual è, allora, la natura di questa beatitudine, naturale o soprannaturale, filosofica o teologica? Quella che l'uomo naturalmente raggiunge con le proprie forze razionali, oppure quella che Dio stesso partecipa e completa la prima? In che modo, l'uomo può desiderare naturalmente ciò che supera tutte le sue forze naturali?

In altre parole, Duns Scoto da un lato afferma che «la natura ha dato all'uomo dei mezzi per raggiungere la beatitudine, come le potenze passive e attive»¹²⁵, che sono intelletto e volontà: si dicono “passive”, perché da sé non sono in grado di conoscere e amare Dio come Dio; invece, “attive”, perché, mediante la loro azione, collaborano con Dio alla conoscenza e all'amore di Dio stesso; dall'altro lato, nelle *Collationes* afferma invece che «l'uomo non ha in sé il principio attivo sufficiente per raggiungere la beatitudine»¹²⁶. Due affermazioni che sembrano contraddire il pensiero del Filosofo scozzese.

La contraddizione è solo apparente. La soluzione di Duns Scoto è una soluzione di qualità: passa dal piano filosofico a quello teologico, o meglio alla sua possibilità: ciò che non può essere raggiunto dalla natura in senso stretto, può essere raggiunto in modo soprannaturale, ammettendo la possibilità di un Essere che completa perfezionando l'azione naturale della natura. Scrive: «Ammetto che Dio sia il fine naturale [del desiderio] dell'uomo; tuttavia tale fine non può essere raggiunto naturalmente, ma solo in modo soprannaturale»¹²⁷.

La risposta di Duns Scoto è corretta filosoficamente? A primo acchito sembra di no, se lui stesso scrive che «a ogni potenza passiva corrisponde un principio attivo naturale; altrimenti sembra che codesta potenza passiva sia vana nella

¹²³ Col 20, n. 2: «Intellectus non quietatur videndo essentiam divinam nisi videat eam sub ratione infiniti».

¹²⁴ R P II, d. 23, q. un., n. 6: «Omnis voluntas creata est talis naturale quod non potest ex naturalibus esse satiata, quia non potest quietari nisi in bono infinito».

¹²⁵ R P IV, d. 49, q. 10, n. 10: «Dicendum quod natura dedit homini organa ad consequendam beatitudinem, ut potentias receptivas et activas...».

¹²⁶ Col IV, n. 12: «Homo non habet ex se sufficiens principium activum ad attingendum beatitudinem».

¹²⁷ Ord Prol., pars 1, q. un., n. 32: «Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter».

natura, se nulla nella natura può realizzarla»¹²⁸. Se, invece, nell'ordine generale dell'essere c'è la possibilità di poterla realizzare, o come potenza obbedienziale o come agente superiore, allora la risposta è ineccepibile filosoficamente. In questo modo, Duns Scoto ammette la possibilità che la natura naturale dell'uomo possa aprirsi sull'orizzonte del soprannaturale o verso l'Essere Infinito concreto e distinto, con cui entra in collaborazione. Scrive: «Dico che la potenza non è vana nella natura, anche se non può essere realizzata principalmente da un agente naturale, purché da questo agente possa essere realizzata una disposizione all'atto e da un altro agente in natura -cioè nel coordinamento dell'essere o degli enti- per esempio dalla causa prima o soprannaturale si possa condurre perfettamente all'atto [la potenza]»¹²⁹.

Anche all'obiezione dei filosofi che un simile ragionamento possa costituire uno svilimento per la natura, che si vede completata da una forza soprannaturale, Duns Scoto pensa che più che svilimento si debba parlare di nobilitazione della natura, perché così porta a termine il suo intrinseco desiderio, che, come si vedrà, è soprannaturale. La preoccupazione del Dottor Sottile è sì dettata da una visione teologica dell'essere della natura, ma senza alcuna forzatura, perché tale possibilità è già insita nel concetto dell'essere in quanto essere, oggetto proprio dell'intelletto, in cui essere finito ed essere infinito sono uniti filosoficamente. Possibilità che viene realizzata con una scelta di qualità in modo concreto dallo stesso Essere Infinito. Così scrive: «Se si obietta che si vilifica la natura ammettendo che questa non possa realizzare la sua perfezione da se stessa, rispondo che, anzi, nobilita la natura il fatto che sia possibile che una natura suprema si ponga naturalmente; né fa meraviglia che la capacità passiva della natura sia maggiormente perfezionata da un'altra natura [superiore] verso cui estende la sua causalità»¹³⁰.

Per meglio comprendere la risposta di Duns Scoto, bisogna accennare anche se velocemente al concetto di "natura". Al suo tempo, per un rispetto eccessivamente acritico verso Aristotele, si concepiva la natura in modo "pura" o astratta. Il Dottor Sottile, insieme alla tradizione francescana, più vicina ad Agostino, la

¹²⁸ Ord Prol., pars 1, q. un., n. 7: «Omni potentiae naturali passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum».

¹²⁹ Ord Prol., pars 1, q. un., n. 75: «Dico quod potentia passiva non est frustra in natura quia etsi per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod agens in natura -id est in tota coordinatione essendi vel entium- puta per agens primum vel supernaturale complete reduci ad actum».

¹³⁰ Ord Prol., pars 1, q. un., n. 75: «Et si obicitur quod istud vilificata naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, respondo quod in hoc magis dignificatur natura quam si suprema sibi possibilis poneretur illa naturalis; nec est mirum quod ad maiorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam eius causalitas se extendat».

concepisce invece come “storica” o “ordinata al soprannaturale”. Questo significa⁴⁰ che la natura per sé - così come la Bibbia insegna - può raggiungere il suo fine, senza cadere in contraddizione, per via soprannaturale, perché il desiderio naturale di Dio non deriva direttamente dalla “natura pura”, bensì dalla “natura storica”. Difatti scrive Duns Scoto: «Di fatto, nessun uomo nasce nello stato di natura pura e Dio condurrà ogni natura ragionevole al suo fine, a meno che essa non ponga volontariamente ostacoli»¹³¹.

Con il concetto della natura “storica”, il desiderio naturale, anche se non viene realizzato alla perfezione in modo naturale, trova la sua realizzazione in modo soprannaturale, senza cadere in contraddizione, perché la stessa natura è ordinata a un fine soprannaturale, e, quindi, necessariamente dotata per raggiungere il suo fine: possiede una *capacitas Dei* o una *potentia obedientialis* in quanto *imago Christi*. Per questo intrinseco motivo Duns Scoto applica il principio delle *Confessiones*: «l'uomo [intelletto] non avrà riposo finché non vedrà l'essenza divina nella sua infinità»¹³².

A questo punto, Duns Scoto si chiede come l'uomo entra in possesso di questa concezione “storica” della natura che comporta con sé anche il modo diverso di interpretare il desiderio naturale dell'uomo ordinato al mondo soprannaturale?

La sua risposta non può non essere che attraverso la Rivelazione e quindi la fede. Difatti, nella questione della prima parte del prologo all'*Ordinatio* scrive: «Con la ragione naturale non si può dimostrare che nell'uomo ci sia qualcosa di soprannaturale, né [che qualcosa di soprannaturale] sia richiesto dalla sua natura; e neppure colui che possiede [qualcosa di soprannaturale] può averne conoscenza»¹³³. Come a dire che il soprannaturale lo si conosce soltanto con mezzi soprannaturali, cioè per mezzo della Rivelazione. E in questo c'è la differenza tra il teologo e il filosofo: il teologo è illuminato dalla Rivelazione, mentre il filosofo solo dalla ragione. Con l'illuminazione della Rivelazione, il teologo può dimostrare anche filosoficamente che l'uomo possiede il desiderio naturale della beatitudine, che trova la sua perfetta realizzazione nella partecipazione alla beatitudine infinita di Dio. Ed è la posizione di Duns Scoto.

Come si realizza il piano di glorificazione di Cristo?

¹³¹ Ord II, d. 33, q. un., n. 5: «Tamen de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus, quia Deus naturam rationalem, quam fecit, semper producit ad finem, si non fuerit ex parte illius impedimentum vel defectus».

¹³² Col 20, n. 2: «Intellectus non quietatur videndo essentiam divinam nisi videat eam esse ratione infiniti».

¹³³ Ord Prol., pars 1, q. un., n. 12: «Nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse».

Mediante due doni, quello dell'*immortalità* e quello della *beatitudine*, che sono essenziali all'uomo per raggiungere il suo fine. E tutti e due provengono dai meriti di Cristo, e, quindi, da lui donati liberamente e gratuitamente, e come tali sono anche soprannaturali. Il dono dell'"immortalità" viene detto tecnicamente *gratis datum*, "dato liberamente", per indicare la sua esclusiva e assoluta donazione di Cristo; il dono della "beatitudine", invece, *gratum faciens*, "che ti fa grato", indica che tale dono ti rende grato e accetto davanti a Dio. Il dono dell'"immortalità" è fondamento e supporto al dono della "beatitudine".

II. DONO DELL'IMMORTALITÀ

Il concetto di immortalità è molto diffuso nelle molteplici dottrine e tradizioni religiose di molti popoli. Comunque bisogna tener presente il principio che l'interpretazione del concetto di immortalità varia a seconda delle dottrine in cui è inserito, e a seconda delle concezioni metafisiche più o meno sviluppate in cui si trova. Nelle dottrine non cristiane il concetto di immortalità dipende dall'affermazione che l'anima è della stessa essenza divina, e come tale è immortale *per natura* o *di natura*; l'anima viene considerata una "scintilla di Dio" o una "particella di Dio". Nella dottrina cristiana, invece, che ammette la creazione, l'immortalità è considerata non un diritto di natura, ma semplicemente un dono.

Inoltre, nell'interpretazione dell'Incarnazione occasionata dal peccato, la questione dell'immortalità dell'anima viene considerata come una verità semplicemente *di ragione*, e come tale è *di natura* che l'anima sia immortale, onde anche la sua dimostrabilità. La dottrina, invece, che considera l'Incarnazione come azione libera e sganciata dal peccato, l'immortalità dell'anima diventa un dono soprannaturale che Cristo fa all'uomo, e, quindi, non dimostrabile razionalmente, ma solo con la fede.

Il cristianesimo pone la questione dell'immortalità in una problematica nuova, perché l'uomo non viene considerato per natura un essere di essenza divina. Egli è creato. La sua esistenza è un dono, come pure un dono è la sua immortalità. L'immortalità ha il suo posto in una prospettiva propriamente *soprannaturale*. Non è grazie alla sua natura che l'anima è immortale, ma è grazie a un dono soprannaturale interamente gratuito che l'uomo è chiamato a partecipare alla vita stessa di Dio. La partecipazione alla vita divina è possibile soltanto attraverso la trasformazione dolorosa, simile alla morte di croce, per cui l'uomo si sveste dell'"uomo vecchio" per rivestirsi della nuova creatura. La nuova creatura deve

sperimentare il passaggio dalla morte alla vita, come il suo modello Cristo, il vero-nuovo uomo e l'Immagine del Padre. In breve, nel cristianesimo l'anima non è *pars divinae substantiae*, perché è *creata*; di conseguenza, l'immortalità e la vita eterna non sono un privilegio della natura, ma un dono della grazia cristica.

Come introduzione alle testimonianze patristiche piace riportare soltanto l'affermazione agostiniana: «Che cosa sia l'anima, non ancora i filosofi trovano accordo, né giammai forse lo troveranno»¹³⁴; «Tre realtà sono ignote e indefinite all'uomo nella sostanza: Dio, angelo e anima, realtà che *solo* Dio conosce nella loro essenza»¹³⁵; «la questione dell'anima è veramente difficile!»¹³⁶.

A queste testimonianze, fa eco la risposta metafisica di Duns Scoto, che anticipa a sua volta quella di Vico: «Se si conosce l'essenza di una realtà, se ne conoscono anche le caratteristiche»¹³⁷, e poiché «dell'uomo non è conoscibile [l'essenza] dell'anima»¹³⁸, quindi, dell'anima non si può conoscere il suo fine né la sua caratteristica dell'immortalità.

Poiché i testi del NT sull'immortalità sono pochissimi, si riportano tutti:

«Ecco vi annunzio un mistero:... è necessario che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità...»¹³⁹; «[Dio è] il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere»¹⁴⁰; «Al Re dei secoli immortale, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli»¹⁴¹.

Oltre che a Dio, ci sono dei testi che attribuiscono l'immortalità e l'incorruttibilità anche all'uomo Cristo. Eccoli:

«La grazia sia con tutti quelli che amano il Signore nostro Gesù Cristo nella [sua] incorruttibilità»¹⁴²; «Dio ci ha salvati e ci ha chiamati con un vocazione santa, non già in base alle nostre opere, ma secondo il suo proposito e la sua grazia; grazia che ci è stata data in Cristo Gesù fin dall'eternità, ma è stata rivelata solo ora con l'apparizione del Salvatore nostro Cristo Gesù, che ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del vangelo»¹⁴³. Anche i credenti sono già in possesso dell'eredità che non si corrompe: «...amatevi gli uni

¹³⁴Lattanzio, *De opificio Dei*, cap. 17: «Quid sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse convenit».

¹³⁵Atanasio (Pseudo), *Liber de definitionibus*, 5: «Tria sunt secundum substantiam hominibus ignota et indefinita: Deus, angelus et anima, quae soli Deo secundum substantiam cognita sunt».

¹³⁶Agostino, *De Genesi ad litteram*, 6, 29: «Quaestio de anima valde difficilis».

¹³⁷Duns Scoto, *Lectura*, I, prologus, n. 16.

¹³⁸Duns Scoto, *Ordinatio*, I, prologus, pars 1, q. unica, n. 28.

¹³⁹Cor 15, 51-53.

¹⁴⁰Tim 6, 16.

¹⁴¹Tim 1, 17.

¹⁴²Ef 6, 24.

¹⁴³Tim 1, 9-10.

gli altri, perché siete stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale,
43
cioè dalla parola di Dio viva ed eterna»¹⁴⁴.

Di tutti questi testi scritturistici, quello che viene preso in considerazione maggiormente dai Padri è certamente il passo della prima lettera a Timoteo di Paolo «[Dio è] il solo che possiede l'immortalità»¹⁴⁵.

Il principio che guida la riflessione patristica e scotiana è questo: per natura solo Dio è semplice e, quindi, immortale; tutto ciò che è fuori di Dio, invece, è composto e, quindi, mortale. L'immortalità per sé appartiene soltanto a Dio, mentre la creatura razionale la riceve solo per grazia di Cristo.

III. L'IMMORTALITÀ DONO DI CRISTO

Se la caratteristica dell'immortalità non appartiene per sé alla natura umana, come è possibile che l'uomo sia immortale? O che è lo stesso, è possibile che l'immortale diventi mortale?

A queste domande Agostino così risponde: la possibilità riposa sul fatto che ci sia un essere che, nello stesso tempo, sia Creatore e creatura, Immortale per sé e mortale per accidens, cioè che abbia in sé le proprietà specifiche dei due esseri, quello divino e quello umano¹⁴⁶. Al pensiero che un Dio diventi uomo e un uomo diventi Dio, l'uomo smarrisce il suo orientamento e si affida unicamente alla logica del mistero.

Di fronte a questo quesito, i Padri sono dell'avviso che il mistero per realizzarsi deve seguire la logica di Dio, e cioè che Dio diventi prima uomo, e poi l'uomo può diventare Dio, perché non è possibile che l'uomo, per sé è mortale, diventi da solo Dio. E' necessario prima che Dio, per sé immortale, diventi uomo, così che l'uomo possa essere elevato alla dignità divina e quindi anche alla caratteristica dell'immortalità.

Così infatti scrive Ireneo: «Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto uomo, egli è contemporaneamente Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, unito al Verbo di Dio e ricevendo l'adozione, diventi Figlio di Dio»¹⁴⁷. Anche Giovanni Crisostomo afferma lo stesso concetto: «E' estremamente difficile per l'intelletto umano comprendere che Dio diventi uomo, come l'uomo diventi figlio di Dio.

¹⁴⁴1Pt 1, 22-23.

¹⁴⁵1Tim 6, 16.

¹⁴⁶Agostino, *De civitate Dei*, IX, cap. 15, n. 2.

¹⁴⁷Ireneo, *Adversus haereses*, III, cap. 19, n. 1: «Propter hoc Verbum Dei homo et qui Filius Dei est Filius hominis, factus est, ut homo, commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei».

Quando ascolti [nel Vangelo] che il Figlio di Dio sia anche figlio di Davide... puoi dubitare che egli abbandoni te, o figlio di Adamo, per diventare figlio di Dio?»¹⁴⁸.

In altri termini, se Dio ha deciso nella sua liberissima volontà di elevare l'uomo alla gloria e quindi all'immortalità, doveva anche fornire il mezzo adatto per conseguirla, cioè metterlo nelle condizioni oggettive di poter raggiungere con la grazia il suo fine ultimo. Unico mezzo possibile è quello dell'unione ipostatica, per la quale Dio assume l'uomo e l'uomo può diventare Dio nella Persona che lo personalizza. Solo attraverso l'unione ipostatica tra Dio e uomo c'è scambio di caratteristiche essenziali, come quella dell'immortalità. L'immortalità per sé del Verbo viene comunicata anche alla natura umana, personalizzata dalla Persona del Verbo.

Gli effetti dell'unione ipostatica sono da considerarsi sia in ordine all'uomo-Cristo e sia in ordine all'uomo-uomo. L'esigenza all'immortalità compete principalmente all'uomo assunto dal Verbo, perché, in forza dell'unione ipostatica, la natura umana viene personificata dalla Persona del Verbo, che, come tale, le comunica la sua perpetua stabilità. La natura umana di Cristo, perciò, non diviene per sé immortale, ma, conservando la sua mortalità, acquista l'esigenza all'immortalità.

Tale interpretazione poggia sulle testimonianze dei Padri. Così per esempio, Atanasio scrive: «[Il corpo di Cristo] per sua natura non si corrompe di più per l'ingresso del Verbo divino, ma è senza corruzione per l'inabitazione del Verbo di Dio»¹⁴⁹; Cirillo: «Dopo che il Verbo inabitò nella carne [di Cristo], le concesse l'immortalità, non il contrario dal fatto che il Verbo è [immortale] per natura»¹⁵⁰; Ambrogio: «Cristo poté non morire»¹⁵¹.

Dall'insieme delle testimonianze si ricava che Cristo diviene il depositario dell'immortalità ricevuta dal Verbo e anche il primo a riceverla. In quanto depositario, Cristo ha ricevuto il dono dell'immortalità non solo per sé, ma anche per gli altri. In questo senso si realizza la sua unica Mediazione: quanto ha ricevuto lo trasmetterà ai suoi "fratelli". L'immortalità umana, quindi, riposa sull'immortalità di Cristo, che ne è la sorgente e la radice.

¹⁴⁸Crisostomo, *In Mattheo*, homelia 2, n. 2: «Longe difficillius est, quantum ad humanum intellectum pertinet, Deum hominem fieri, quam hominem Dei filium esse. Cum igitur audis Filium Dei, filium esse David... dubitare iam desine, te, filium Adae, filium Dei futurum esse».

¹⁴⁹Atanasio, *Oratio de incarnatione Verbi*, 9.

¹⁵⁰Cirillo, *De recta fide ad Reginas*, 92: «Postquam Verbum in carne [Christi] inhabitavit... vivificam reddidit, non secus ac ipsum [Verbum] est secundum naturam».

¹⁵¹Ambrogio, *De excessu fratris sui Satyri*, II, 46.

Quando e in che modo l'uomo diventa "fratello" [adottivo] di Cristo? O anche:
 45 in che modo si realizza l'unione dell'uomo con Cristo, da cui riceve tutti i doni di natura, anche quello dell'immortalità?

Il dono dell'immortalità proviene come causa e da Dio e da Cristo: Dio lo trasmette all'umanità di Cristo e Cristo all'uomo. La trasmissione esige e presuppone un legame naturale tra chi dona e chi riceve. In Cristo è assicurato dall'unione sostanziale con la Persona del Verbo; nell'uomo, invece, tale legame naturale è assicurato dall'identità di "natura" con Cristo, che così può trasmettere ciò che lui possiede. In questo modo si realizza alla perfezione l'ufficio di "mediazione": tutto proviene all'uomo da Dio tramite Cristo. La grazia, perciò, parte da Dio, passa in Cristo e arriva all'uomo. E come la grazia, così anche gli altri doni passano da Cristo alle creature: uomini e angeli compresi.

Il rapporto Dio-Cristo è segnato dalla libertà e dalla gratuità: tutto ciò che Cristo ha, lo ha ricevuto gratuitamente da Dio liberamente e gratuitamente per mezzo dell'unione ipostatica, cioè senza alcun merito. Allo stesso modo anche il rapporto Cristo-uomini è fondato sulle stesse caratteristiche divine di libertà, di gratuità e di amerito. Il dono dell'immortalità all'uomo è un dono del tutto gratuito fatto da Cristo.

Da questo parallelismo del rapporto, si può anche ricavare l'altro parallelismo dell'"immagine". Cristo riceve la sua immortalità dalla Persona del Verbo, a lui ipostaticamente unito, che lo rende vera e unica immagine di Dio. Nell'uomo avviene un processo simile. Il Verbo, abitando nell'uomo per mezzo di Cristo, lo costituisce immagine di Cristo e lo eleva a immagine dell'immagine di Dio. Sede dell'immortalità, perciò, è il concetto di immagine di Cristo, di cui ogni natura intellettuale è dotata, e che non si perde neppure per colpa del peccato... Anzi, l'immagine di Cristo costituisce per l'uomo e per l'angelo il "germe dell'eternità"¹⁵² e dell'immortalità, e viene interpretato da Atanasio come presenza del Verbo nell'uomo¹⁵³.

L'immagine, essendo un dono *gratis datum*, non è soggetta alla volontà della creatura, cioè né si può guadagnare né si può perdere. Questo è il motivo per cui i Padri insegnano che l'eternità è il fine della creazione¹⁵⁴. E se le creature sono

¹⁵²*Gaudium et spes*, n. 18.

¹⁵³Cf *Epistola ad Epictetum*, n. 9.

¹⁵⁴Per es.: Cirillo, *In Iohanne Evangelii*, IX, 822: «Scopus Creatoris est [ut homo] perpetuo conservaretur»; Atanasio, *Epistola ad Epictetum*, n. 9: «Nam humano corporis, ex Verbi communione et coniunctione, ingens facta est accessio: ex mortali enim factum est immortale, et, cum animale esset, factum est spiritale»; Fulgenzio, *De fide ad Petrum*, cap. 3, n. 30: «Angeli ergo atque homines, pro eo quod rationem facti sunt, aeternitatis ac beatitudinis donum in ipsa naturae spiritualis creatione divinitus acceperunt».

costituite per l'eternità, come si spiega il mistero della morte? Perché le creature⁴⁶ muoiono se sono destinate all'eternità?

Arduo e difficile problema. La chiave di soluzione penso si trovi nella concezione che la "morte" sia una punizione, ossia la trasgressione di una legge. Difatti, nel racconto della creazione dell'uomo: «Il Signore diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"»¹⁵⁵.

La morte produce due effetti principali: uno spirituale, ossia la separazione dell'anima da Dio per disobbedienza; e uno materiale, ossia la separazione del corpo dall'anima e la conseguente corruzione del corpo stesso. Come la morte materiale è conseguente alla morte spirituale, così la resurrezione, che Cristo opererà, riguarderà prima la vita dell'anima e secondariamente la vita del corpo.

Poiché la vita dell'anima comporta la presenza dello spirito che le trasmette la stessa vita di grazia in ordine alla gloria, la resurrezione dell'anima riguarderà soltanto le anime giuste, cioè quelle che decidono di vivere secondo la legge di Cristo. Di conseguenza la prima resurrezione è chiamata "di misericordia" e si attua nella vita presente. La seconda resurrezione, quella finale, si realizzerà alla fine del mondo, quando tutti i corpi, indistintamente, buoni e cattivi, risorgeranno chi alla felicità eterna e chi alla condanna eterna.

Dalla doppia risurrezione nasce un altro problema, e cioè come mai la resurrezione dell'anima non comporta anche quella del corpo? In altre parole: la colpa di Adamo cosa ha privato alla natura umana, perché questa debba morire di necessità?

La risposta dipende dalla questione: lo stato originale di Adamo era mortale o immortale? Ossia: l'uomo è stato creato mortale o immortale?

A questo delicato quesito, i Padri sono unanimi nel ritenere che Adamo, e in lui ogni uomo, non fu creato né mortale né immortale, ma fu creato *indifferente*, cioè nella natura per sé mortale Dio ha posto un seme per sé immortale, e tutto dipendente dalla scelta di Adamo o dell'uomo. Il "seme d'immortalità" è dato dall'"immagine" a Cristo. E poiché non si può ammettere in Dio un prima e poi, se non soltanto a livello logico, si deve concludere dicendo che Adamo si è costituito nella sua realtà ontologica, mortale o immortale, in forza della sua scelta di fede radicale fatta a Cristo.

¹⁵⁵Gen 2, 16-17.

L'istante logico dell'autoposizione, nello stato naturale o in quello immortale,⁴⁷ di Adamo coincide con l'atto della sua creazione, e, per analogia, corrisponde all'istante esistenziale di Cristo, in cui unione ipostatica e istante concezionale coincidono. L'elevazione allo stato di gloria dell'uomo, perciò, è strettamente legato con l'atto della sua creazione e della sua decisione di fede obbedienziale.

In forza di quest'istante logico della creazione-elevazione, si può parlare sia di stato naturale che soprannaturale dell'uomo. Mi spiego. Nell'uomo, l'immagine di Cristo può dirsi "naturale", in quanto è stata inserita *nella* natura e *con* la natura, all'istante della creazione, e non *dalla* natura; e anche "soprannaturale", in quanto insieme all'anima costituisce la stessa naturale natura umana. Ciò significa che la prima grazia santificante non trasformava la natura umana da mortale a immortale, ma le concedeva soltanto la *possibilità* di non morire.

Peccando, Adamo ha perduto questa possibilità e non l'ha potuta trasmettere alla sua discendenza. Anzi, Adamo trasmette un corpo, non soltanto mortale per legge di natura, ma anche "morto" spiritualmente, come dice Paolo¹⁵⁶, cioè l'uomo eredita un corpo già morto. Di conseguenza, la perdita in Adamo della possibilità di morire, si traduce per l'uomo nella necessità di morire. Così come per il peccato di uno solo tutti ricevono la morte, così per la risurrezione di Uno solo tutti riceveranno la vita alla fine dei tempi.

Come si spiega questo misterioso scambio?

Il Verbo, assumendo la natura umana, si è fatto in tutto simile all'uomo eccetto il peccato, cioè ha assunto un corpo "mortale" per legge di natura, ma "immortale" per l'immagine di Cristo. Cristo, pertanto, aveva la *possibilità* di non morire, eppure ha voluto subire l'umiliazione della morte, per sconfiggere la stessa morte con e nella sua morte libera e volontaria. Onde Paolo può scrivere: «La morte è stata ingoiata per la vittoria»¹⁵⁷.

In breve, la realtà dell'immortalità alla luce di Cristo si rivela un vero e proprio mistero. Solo per Cristo le creature partecipano dell'immortalità. E poiché l'immortalità è prerogativa esclusiva della divinità, le creature vi partecipano soltanto in forza dell'unione ipostatica. Cristo partecipa all'uomo l'immagine sua di Dio, da cui scaturisce l'immortalità e la beatitudine. Pur ricevendo l'immortalità, non tutte le creature ricevono la beatitudine finale.

IV - LA BEATITUDINE DONO DI CRISTO

¹⁵⁶Cf Rm 8, 10.
¹⁵⁷1Cor 15, 54.

Insieme all'immortalità, la "beatitudine" costituisce il fine della creazione umana, nel senso che l'uomo è stato creato per partecipare alla gloria di Dio. Tenendo presente che la sede dell'immagine è l'intelletto, e la sede della somiglianza la volontà, ne scaturisce che il dono dell'immagine rimane in sé sostanzialmente inalterato, mentre il dono della somiglianza è in continuo progresso in sintonia con il grado di virtù o di perfezione che l'uomo riesce a raggiungere. Come a dire: l'uomo è ad immagine e progredisce nella somiglianza; oppure: il dono dell'immagine è *gratis datum*, mentre il dono della somiglianza è *gratum faciens*. La vita eterna, perciò, abbraccia il binomio dell'immortalità e della beatitudine.

Prima di esporre il pensiero scotiano circa il concetto e la realtà della beatitudine, sembra utile tener presente anche la spiegazione del termine che ne fa seguendo le indicazioni provenienti sia da Aristotele che da Agostino. «Il termine beatitudine indica un bene sufficiente che esclude ogni indigenza; è un bene perfetto che esclude ogni imperfezione; è un bene ultimo che esclude ogni tendenza verso un altro bene superiore; è un bene completo sia soggettivamente che oggettivamente»¹⁵⁸. Ancora, afferma che «il termine beatitudine è equivoco perché o riguarda la perfezione finale-completa sia in modo estensivo o in modo intensivo...»¹⁵⁹.

Tenendo presente, inoltre, le diverse indicazioni sulla definizione di "beatitudine"¹⁶⁰, Duns Scoto, da parte sua, la definisce semplicemente e

¹⁵⁸Ord IV 49, 2, 92: «de nomine beatitudinis, hoc supponitur notum apud Philosophos, loquentes de ea, quod beatitudo est bonum sufficiens, excludens scilicet defectum vel indigentiam; est bonum perfectum vel completum excludens imperfectionem seu diminutionem; est bonum ultimum excludens tendentiam et ordinabilitatem, ad aliud completius bonum; est bonum, quo habito complete bene est habenti. Hoc modo miseria completa est indigentia firmata, est etiam carentia perfectionis secundae, et in hoc diminutio boni secundi, et etiam exclusio illius, quod propter se amaretur, si haberetur, tandem misero complete male est».

¹⁵⁹Ord IV 49, 2, 103: «oportet exponere: vel quod hoc nomen beatitudo est aequivocum, vel ad perfectionem finalem seu completivam extensive, sive intensive acceptam; et ista est descriptio beatitudinis acceptae secundum totalitatem extensivam. Vel oportet dicere, si accipiatur pro totalitate intensiva, quod est status perfectus aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter et unitive continente, vel si in illo non est aggregatio propter simplicitatem, tunc tertio modo aggregative debet intelligi, tanquam praecedens vel concomitans illum statum perfectum, non autem de eius essentia».

¹⁶⁰RP IV, 21, 1, 13: «beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ubi deest omne malum, et adest omne bonum», secundum Boetium et Augustinum. Sed ille ratione gratiae, quam habuit, est dignus gratia et gloria beatifica, et ratione peccati obligatus ad poenam aeternam; nullus autem pro illo tempore pro quo est debitor poenae aeternae potest habere beatitudinem, nec per se, nec per accidens, et tale debitum ad mortem aeternam est peccatum mortale, et peccatum mortale non potest stare cum beatitudine, nisi mors aeterna stet cum vita aeterna»; RP IV, 49, 1, 27: «Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus», scilicet status, in quo habet in aggregatione omnia sibi convenientia, et quae desiderare potest. Ista autem definitiones datae sunt de beatitudine secundum quid»; RP IV, 49, 1, 26: «Beatus est, qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult»; ibi accipit omnia non distributive pro singulis, sed unitive, et excellentius in illo optimo cui coniungitur, quam in se, et ideo beatus non est simpliciter, qui habet quae vult in vita ista, quia non habet omnia, quae potest velle, et ideo dicitur quae vult, id est, ordinate potest velle; simpliciter enim mali habent quae volunt, sed non aliud, et ideo additur nihil mali vult»; RP IV, 49, 2, 39: «Beatus est, qui habet, quidquid vult, et nihil mali vult». Si enim aliae potentiae animae haberent quidquid competit eis, tamen per hoc voluntas non habet quidquid vult; igitur in actu intellectus non erit ultimata perfectio beatitudinis»; RP IV, 49, 1, 28: «felicitas est operatio optima in vita perfecta». Dicitur autem operatio optima quia coniungens secundum se ultimate perfecte obiecto. De perpetuitate autem non curavit, quia illa non est essentialis operationi et beatitudini secundum eum, ita quod ante operationem non

sinteticamente come «il godimento del sommo Bene, il cui atto risiede nella sola ⁴⁹volontà»¹⁶¹. All'osservazione proveniente dal Vangelo: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio e colui che hai mandato»¹⁶², all'interpretazione del termine “conoscere” in senso strettamente gnoseologico, il Dottor Sottile oppone invece l'interpretazione in senso biblico o plenior, cioè come sinonimo di “amore”; per cui la vita eterna o la beatitudine consiste nell'amare e godere Dio¹⁶³.

Come in tutti i problemi inerenti al mistero della vita, anche in questo della beatitudine, Duns Scoto nei *Theoremata* afferma che «non si dimostrare naturalmente, cioè scientificamente, che l'uomo sia stato ordinato alla beatitudine eterna»¹⁶⁴. E ciò sempre a conferma della sua posizione circa i così detti *preambula fidei* che appartengono alla fede e non alla ragione. E in questo il suo pensiero è fortemente traumatico e novativo.

Circa la natura della beatitudine, Duns Scoto non ha alcuna esitazione a individuarla nella partecipazione alla bontà dell'ultimo e ottimo fine dell'uomo, che è Dio stesso, conosciuto e amato dall'uomo. Molteplici sono i testi che parlano in tal senso, se ne scelgono alcuni come indicazione. Prima di tutto afferma che il vero fine ultimo è anche ottimo¹⁶⁵ e che il bene non in astratto o generale ma concreto e particolare¹⁶⁶, il cui possesso lo distingue in estensivo e in intensivo, a seconda che il possesso della beatitudine sia per sempre o per un istante¹⁶⁷. Esclude che l'atto d'amore verso Dio sia un atto di concupiscenza¹⁶⁸,

est potentia, nisi aliquid in se sed post operationem, potentia est bonum in se, et in alio. Sic igitur patet, quod beatitudo est alicui ultimate bene esse, et non est nisi per operationem, secundum quam liberationem vel descriptionem beatitudinis»; «Sicut principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus»; **RP IV, 49, 8, 268**: «Sed intellectus necessario et summe appetit ultimum finem, quia est beatitudo. Quod appetat summe, ait Philosophus I Ethicorum, cap. 1: «Bene dixerunt antiqui, quod bonum est quod omnia appetunt»; **RP IV, 49, 2, 40**: «Sed sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, ita et maxime ad maxime, igitur maximum bonum, quod est beatitudo, maxime omnes appetunt». «summa merces [scil. beatitudo] est inherere Deo», hoc est fructio per amorem ».

¹⁶¹ **RP IV, 49, 4, 131**: «Beatitudo est frui summo bono»; sed actus fructio est in sola voluntate».

¹⁶² Gv 17, 3.

¹⁶³ **RP IV, 48, 2, 23**: «Et si dicas, 'haec est vita aeterna', hoc est, beatitudo, concedo; sed diligere Deum ita est beatitudo, sicut intelligere vel cognoscere, sive videre, et tunc ratio nihil facit pro eis; igitur sicut tu glossas, videndo te, similiter ita glosso ego: haec est vita aeterna, ut cognoscant te, id est, diligendo te, et ad litteram ita debet exponi Evangelium, nec est ex torta expositio secundum hoc, magis quam secundum illud, quod tu dicis».

¹⁶⁴ **THEO 14, 19**: «Non potest probari [naturaliter] hominem esse ordinatum ad aliquam beatitudinem in hac vita, non attingibilem».

¹⁶⁵ **Lect II, 26, un., 11**: «beatitudo non est antequam attingatur obiectum [ultimum]»; **RP IV, 49, 1, 22**: «beatitudo non est sine coniunctione ultimata ad suum optimum»; **RP IV, 49, 4, 137**: «beatitudo non potest esse in aliquo actu, qui ex sua ratione formali non est optimus, quia actus beatificus, ex hoc quod unit bono et optimo, formaliter est optimus».

¹⁶⁶ **Ord I, 3, 1, 3, 194**: «Beatitudo non est in bono universali sive 'indeterminato privative'»; **Ord IV 43, 2, 131**: «conceditur quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in speciali appeti naturaliter ab homine, sicut inferius patebit distinctione 49. Sed non est notum naturali ratione, quod ipsa in particulari, quae scilicet consistit in illo, quo nos credimus illam consistere, appetitur naturaliter ab homine; oporteret enim esse notum per rationem naturalem, quod ille actus nobis est conveniens tanquam finis».

¹⁶⁷ **RP IV, 49, 5, 180**: «Ad quaestionem igitur istam respondeo, quod beatum esse non est, nisi cum ultimate bene est in coniunctione perfecta ad optimum. Ista autem coniunctio perfecta potest intelligi

ma soltanto un atto d'amore di amicizia¹⁶⁹. E seguendo la teoria dell'amore di Ugo di san Vittore, dichiara che «la beatitudine consiste nel conoscere e nell'amare il bene ottimo sommo e sufficiente»¹⁷⁰. E nel precisare tale natura afferma che «la beatitudine umana è partecipazione formale all'essenza divina»¹⁷¹ o agostinianamente è «il summo guadagno» che s'identifica con Dio e non dipende da alcunché di estrinseco a Dio stesso¹⁷². Tra le caratteristiche della beatitudine, quella dell'eternità o perpetuità è la più suffragata¹⁷³ e anche la

dupliciter, intensive vel estensive. Loquendo de perfectione unionis intensive, sic dico quod potest esse in instanti, vel cum instanti temporis, sive mensuretur aevo, sive non, Deus potest eam tantum conservare pro tunc, et non plus, et sic est ita perfecta beatitudo pro illa hora, sicut si semper duraret, et sic in raptu posset aliquis esse beatus. Accipiendo autem perfectionem beatitudinis extensivam, dum natura manet, et ad quam est inclinatio naturalis potentiae, sic beatitudo est perfecta et perpetua non solum raptim, sed semper»; **Ord IV 49, 6, 350**: «Alio modo potest accipi beatitudo pro aliqua perfectione permanente et intensa, non tamen praecise sistendo in perfectione intensionis, sed includendo etiam perfectionem extensionis; et hoc vel proprie ponendo aevum esse successivum vel eminenter, scilicet negando omnem desitionem, ponendo aevum esse indivisibile. Et illo secundo modo nihil est extensivum perfectum extensive, nisi quod durat, quantum potest durare, sive illa duratio sit extensa realiter vel virtualiter vel imaginabiliter. Beatitudo autem patet quod nata est perpetuo manere; ergo ipsa sic accepta pro perfectione summa intensive et extensive, includit perpetuitatem».

¹⁶⁸ **Ord IV 49, 5, 253**: «non consistit beatitudo in actu concupiscentiae, tum quia licet finis posset esse bonus, si sit debite circumstantionatus, tamen non est bonus ex ratione sui, vel obiecto, etiam Deo, quia potest esse immoderatus».

¹⁶⁹ **RP IV, 49, 4, 138**: «Si autem loquamur de velle amore amicitiae, quo vult sibi bene esse propter bonum voliti, sic dico quod talis actus volendi [scil. beatitudo] est bonus ex se formaliter ex illo solo obiecto quo vult frui, et non potest esse actus malus in volendo illud»; in perfectiori autem affectivae est beatitudo»; **RP IV, 49, 4, 140**: «ista passio, quae est securitas, sive tentio, non sequitur operationem virtutis concupiscibilis, quia amare Deum, in quo consistit beatitudo, non est actus concupiscentiae, sed amicitiae, ut dictum est supra. Sed dico quod ista passio, quae sequitur spem, est in virtute irascibili, sicut spes qui succedit, quae non est de essentia beatitudinis, sed concomitans, vel consequens ad ipsam».

¹⁷⁰ **Ord IV 49, 2, 49**: «perceptio beatitudinis principaliter competit potentiae, videtur concludere oppositum propositi, quia perceptio obiecti beatifici videndo et degustando, non est accidentaliter, vel adveniens beatitudini, sicut dicit Hugo [scil. de Sancto Victore] in auctoritate, quam adducit: «In his, inquit, beatitudo consistit in cognoscere et amare bonum»; **RP IV, 49, 6, 222**: «quando dicitur quod beatitudo essentialiter unit bono ultimo, dicendum quod non omne ultimum est finis, sed optimum, et ideo beatitudo non est de bono ultimo, nisi sit optimum. Ad delectationem autem non ordinatur fruitio, sed delectatio sequitur fruitionem; igitur fruitio magis unit optimo quam delectatio»; **RP IV, 49, 6, 221**: «quando dicitur quod beatitudo est ultimum bonum, et delectatio est istud bonum, dico quod nunquam quietatio in se est per quietationem in alio»; **Ord IV 49, 4, 161**: «I *Ethicorum*: «Beatitudo est bonum sufficiens»; sed huiusmodi est visio secundum illud Philippi *Ioannis* 14 [8] «Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis».

¹⁷¹ **Ord I, 3, 3, 2, 474**: «beatitudo nostra erit formaliter essentia divina»; **Ord III, 2, 1, 40**: «beatitudo est in essentia».

¹⁷² Augustinus I *De doctrina christiana* cap. 6: «Summa merces est ut ipso perfruamur», Deo scilicet; **Ord IV 49, 1, 11**: «summa autem merces est beatitudo secundum ipsum; ipso autem perfrui est operatio»; «Augustinus I *De doctrina christiana* cap. 6: «Summa merces est, ut ipso perfruamur»; **Ord IV 49, 4, 164**: «frui est actus voluntatis, quia est amore inhaerere; summa merces nostra est beatitudo»; **Ord IV 49, 7, 376**: «Augustinus X *de Confessionibus* dicit: «Beatitudo est gaudium de vita beata»; **Ord I, 8, 1, 4, 171**: «beatitudo autem Dei a nullo respectu extra dependet».

¹⁷³ **Ord IV 49, 6, 338**: «beatitudo autem excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus possit attingere; unde propria mensura eius est aeternitas; ideo beatitudo est vita aeterna»; **RP IV, 43, 3, 107**: «de beatitudine sic: non est vera beatitudo, nisi sit sempiterna et perpetua; aut igitur credit, illam beatitudinem esse sempiternam, quae est per talem circulationem, et tunc anima eius falso errore beata erit, quod est impossibile; aut timet quod sit aliquando finitura, sed quomodo tunc est beata cum tali poena et timore, quasi dicat, nullo modo»; **Ord IV 49, 6, 278**: «Hic duo sunt videnda: primo, de perpetuitate beatitudinis; secundo, de securitate beati. De primo patet, quia ita est ex Scriptura *Matthaei* 25 [46]: «Ibunt iusti in vitam aeternam», et 22 [30]: «Erunt sicut angeli Dei»; et in *Psalmo* 89 [2]: «In saecula saeculorum landabunt te», et alibi saepe»; **Ord IV 49, 6, 343**: «Quod additur beatitudo est vita aeterna; aeternum non accipitur ibi stricte, sicut distinguitur contra aeviternum, sed pro aeviterno perpetuo permanente: sic quippe frequenter accipitur aeternum in Scriptura, ut ibidem *Matthaei* 25 [41]: «Ite maledicti in ignem aeternum», et statim post, «ibunt hi in supplicium aeternum», cum tamen non sit aeternum aeternitate distincta ab aevo, vel a tempore perpetuo»; **RP IV, 49, 5, 181**: «Unde igitur haec perpetuitas? Dico quod sola causa est voluntas divina, quae sicut disposuit beatificare hominem, ultima perfectione intensiva, ita et ultima perfectione estensiva; opera enim Dei nesciunt imperfectionem, quia omnia sunt perfecta, et sicut voluntarie Deus disposuit beatificare naturam intellectualem pro instanti, ita et conservat perpetuam pro

massima tranquillità dello spirito¹⁷⁴ e l'impeccabilità¹⁷⁵. Circa la sede della beatitudine, se l'intelletto o la volontà, Duns Scoto è molto esplicito nell'indicare la volontà come sede propria della beatitudine¹⁷⁶

Alla domanda: è possibile disgiungere i due doni, cioè avere l'immortalità senza beatitudine, e la beatitudine senza dell'immortalità?

Il Dottor Sottile distingue la volontà divina dalla volontà umana. In ordine alla volontà divina non è possibile la divisione dei due doni. Lo è invece in ordine alla volontà negativa o incredula dell'uomo. E questo perché Dio, in quanto Bene per essenza, comunica soltanto il bene alle creature. Nella creatura, invece, possono essere separati dalla stessa volontà creata che non accetta la volontà di Dio, e si cade nell'errore e nella condanna. Perciò, le creature ribelli a Dio -angeli e uomini- si privano della somiglianza con Dio, pur conservandone l'immagine.

Nell'ipotesi tomista in cui l'immortalità è naturale, si restringe l'influsso di Cristo sulle creature; nell'ipotesi scotista, invece, si mette più in auge l'azione di mediazione di Cristo, che come dona l'immortalità così dona anche la beatitudine. Tutto è "dono" nella visione Cristocentrica scotiana. Cristo è tutto.

toto aeterno; perficit enim naturam ut est perfectibilis; sed natura humana perfectibilis est utroque modo, scilicet beatitudine intensiva et estensiva»; **RP IV, 49, 5, 184**: «Aliud dubium est, quod si perpetuitas non sit de ratione beatitudinis, igitur in ratione praemiorum non cadit perpetuitas, nisi concomitanter; nec est in ratione meritorum, et tunc non meretur homo praemium aeternum; hoc autem non videtur probabile [dubium]»; **Ord IV 43, 2, 135**: «beatitudinem non posse esse, nisi sempiternam, dabitur illud medium ab illo qui tenet beatitudinem humanam posse haberi in vita ista, quod volens amittit eam, quia debet secundum rectam rationem velle propriam conditionem naturae suae; recta autem ratio ostendit isti non habenti fidem, ut videtur sibi, quod conditio naturae suae est mortalitas, tam animae quam corporis; et ideo debet velle, sicut vitam amittere, ita vitam beatam. Et cum dieis, non est vita beata, quae non erat amata ab habente, vellum est, si non esset amata pro quando est possibilis, et conveniens illi amanti, sed sic esse convenientem pro semper non est notum per rationem naturalem»; **Ord IV 49, 6, 279**: «Beata vita esse non potest, nisi sit immortalis». Quod probat, quia si amitti potest, aut ergo beatus amittit eam nolens, et tunc non est beatus, quia non habet quidquid vult; aut volens; aut neque volens, neque volens. Et ad utrumque illorum duorum membrorum sequitur quod non est beatus, quia non amat beatitudinem; imo si volens amittit, odit eam. Si neuter, non appetit eam; nec ergo est vita beata».

¹⁷⁴**Ord IV 49, 3, 134**: «beatitudo est perfecta quies naturae intellectualis in Deo»; **Ord IV 50, 6, 113**: «beatitudo includit quietationem appetitus naturalis in quolibet beato».

¹⁷⁵**RP IV, 49, 5, 185**: «Respondeo ad primum dubium, et dico quod impeccabile non est aliud, quam non posse peccare. Hoc autem dupliciter potest intelligi; primo, quod possibilitas peccandi intelligatur excludi a causa secunda, propter aliquid intrinsecum, vel propter aliquid extrinsecum, scilicet ex parte causae primae. Si primo modo, sic dico quod quilibet beatus erit impeccabilis natura sua, quia ex sua voluntate habet quod non possit in aliquid oppositum beatitudini; tunc enim non poterit uti voluntate potestate sua ad oppositum, sicut poterat prius in via. Quod autem non possit uti potestate sua ad opposita beatitudinis, hoc propter actionem superioris causae moventis ad oppositum»; **Ord IV 49, 6, 313**: «Respondeo, patet quod beatus est impeccabilis in sensu compositionis, hoc est, non potest simul esse beatus et peccare, sed in sensu divisionis, quod manens beatus non habeat potentiam et possibilitatem ad peccandum, potest intelligi dupliciter; vel per aliquid sibi intrinsecum, quod excludit potentiam talem; vel per causam extrinsecam, quod excludit potentiam propinquam ab illo».

¹⁷⁶**Ord I, 10, un., 7**: «beatitudo autem non est sine voluntate, vel sine actu voluntatis»; **Ord IV 49, 5, 268**: «Beatitudo autem voluntatis non est aliquo actu, nisi supremo quem potest habere circa obiectum taliter sibi praesentatum»; **RP IV, 49, 2, 95**: «beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter, et solum attingitur bonum optimum quo fruatur»; **Lect II, 26, un., 16**: «beatitudo consistat non in actu videndi Deum, sed diligendi simul»; **Ord IV 49, 3, 133**: «beatitudo consistit sicut in actu intellectus et voluntatis. Ratio ad hoc, quia beatitudo consistit in perfecta unione beatificabilis cum Deo; haec autem includit unionem secundum omnem potentiam, secundum quam natura illa est immediate unibilis Deo. Huiusmodi est tam intellectus quam voluntas, quia sicut Deus sub ratione qua summum verum, est immediatum obiectum intellectus, ita sub ratione qua summum bonum, est immediatum obiectum voluntatis [opinio Richardi]».

Questo, in breve, lo schizzo cristologico, elaborato secondo il pensiero di Duns Scoto e confermato dalla Tradizione e dal Magistero. Costituisce il fiore all'occhiello del francescanesimo. L'Ordine, purtroppo, è molto in ritardo in questo campo sia a livello giuridico sia a livello speculativo. O si accetta il Cristocentrismo in toto come *rivoluzione copernicana* in campo teologico, o è meglio ignorarlo e desistere dal gloriarsi inutilmente.

Costituisce una vera miniera ancora del tutto vergine che aspetta d'essere utilizzata. E' la materia prima e anche il segreto della nuova evangelizzazione e della nuova riproposizione del cristianesimo a livello europeo. E' la sfida del nuovo secolo. E' l'arma moderna del francescanesimo per il nuovo secolo: tutto si gioca su Cristo. O con Cristo o contro Cristo.

Duns Scoto è veramente il Dottore del *Christus totus*, del Cristo totale!

A lui la gloria nei secoli. Amen.