

LA MARIOLOGIA ESSENZIALE DI DUNS SCOTO

Premessa

Parlare della Madonna è la cosa più bella e più cara per un cristiano e in particolar per un francescano. Al semplice nominarla il cuore si apre alla gioia e alla speranza, alla vita e alla beatitudine. Sentimenti che si accrescono a dismisura quando al nome della Madonna si accoppia quello di Duns Scoto, vero cavaliere e cantore della Vergine Maria.

Al momento della gioia spirituale, però, non è disgiunto il momento della difficoltà e complessità, quando si scende nell'analisi dell'argomento. Sentimento che si può comprendere con l'affermazione di Isaia «se non crederete, non comprenderete»¹, e con l'osservazione di Agostino: «prima di credere, ero in grado di parlare di Dio, ora che credo, ho perduto tale possibilità».

Che vuol significare tutto questo? Quale la natura della difficoltà?

Il discorso intorno alla Madonna non può essere un discorso autonomo. Deve passare attraverso il discorso di Cristo. Ciò comporta che nei destinatari del messaggio mariano si esige una fede autentica e matura in Cristo Gesù. Solo Cristo rivela il mistero di Dio: egli è l'immagine autentica del Dio invisibile. E solo Cristo svela l'arcano segreto della Madre-Vergine.

La fede in Cristo apre la via al discorso sulla Madonna, la cui maternità verginale è presentata come segno della divinità del Figlio. Il Figlio della Madre-Vergine è veramente Figlio di Dio. Lo stretto legame di Madre-Figlio li rende uniti inseparabilmente sia nella storia che nella preistoria. L'unione non distrugge, però, la differenza sostanziale: Cristo è Dio e Maria una creatura. Maria rimanda sempre a Cristo, mentre Cristo solo a Dio.

¹ Isaia 7, 9.

Se a queste semplici indicazioni di carattere generale, si accompagnano le intuizioni e le riflessioni di Duns Scoto, il discorso sulla Madonna si riveste di scientificità e di sistematicità, di originalità e di attualità, ed entra a pieno titolo in teologia e, precisamente in cristologia. Difatti, in Duns Scoto il “principio mariologico fondamentale” è dato dalla vicinanza o relazione a Cristo, con tutte le conseguenze ecclesiali possibili, dal momento che la Chiesa viene da lui concepita e interpretata come *continuatio Christi* nella storia.

E come il suo pensiero teologico è dominato dalla viva preoccupazione di tradurre in comportamenti di vita pratica le verità rivelate, così dalla corretta conoscenza del mistero della Madonna, così individua due importanti veicoli di vissuto esistenziale: un cammino di fede più maturo verso il Cristo e un cammino di carità più autentico verso gli uomini. E spiritualmente su questo binario “cristico” intende viaggiare la presente relazione sul pensiero mariano essenziale di Duns Scoto.

Ammessa la sua “via per conoscere Maria”², nella mariologia scotiana si distinguono per comodità delle tesi comuni e delle tesi originali. L’originalità, però, non riguarda la sostanza del contenuto, che appartiene sempre alla Rivelazione esplicita o implicita, ma la formulazione delle argomentazioni teologiche con cui vengono proposte e giustificate, cioè la così detta *via veritatis*. Tra le tesi originali si ricordano quelle della *Predestinazione*, della *Maternità* e dell’*Immacolata Concezione*; mentre tutte le altre tesi mariane come quelle in ordine alla sua *mediazione* della grazia, alla sua *verginità perpetua*, al suo *culto*, ecc... appartengono alla dottrina comune, anche se viste nella luce cristocentrica acquistano una particolare fisionomia, specie quella dell’*Assunzione*.

Pertanto, il discorso mariologico essenziale di Duns Scoto, pur non essendo un mondo autonomo, in quanto è sempre in riferimento a quello di Cristo³ come documenta il principio cristocentrico fondamentale “nell’esaltare Cristo preferisco cadere per eccesso nella lode a lui dovuta anziché in difetto, se per ignoranza non è possibile evitarli”⁴, ha sempre una sua esposizione logica interna ispirata alla sua norma ermeneutica mariana “se non contraddice all’autorità della Chiesa e all’autorità della

² Cf nello stesso volume la relazione “La via di Duns Scoto per conoscere Maria”.

³ *Dalle cristologia al cristocentrismo*, (a cura di G. Lauriola), ed. AGA - Alberobello 2004.

⁴ Ord III, 13, 4, 50: «In commendando enim Christum malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere».

Scrittura, è bene attribuire a Maria tutto ciò che è più eccelso”⁵. Nell’analisi, vengono esposte prima le tesi originali e poi le tesi comuni.

I - TESI ORIGINALI

Il termine “originalità”, applicato alle tesi di Duns Scoto, non comporta minimamente il “contenuto” delle verità, che, come si sa, dipende esplicitamente o implicitamente sempre dalla Scrittura e dalla Chiesa, ma le argomentazioni con cui vengono giustificate teologicamente. Difatti, Duns Scoto, con il suo principio mariologico fondamentale, insieme alla sua forte carica speculativa, fa la differenza nel leggere il disegno di Dio la personalità e la funzione della Vergine Madre.

Prima di procedere nell’analisi, una domanda di curiosità serpeggia nella mente del lettore: poiché il nome di Duns Scoto è stato tramandato, anche se a torto, come un autore speculativo per eccellenza, come ha vissuto la devozione alla Madonna?

Penso di poter rispondere semplicemente così. Come orientamento generale bisogna dire: primo, il non ritrovamento ancora dei suoi scritti liturgici e scritturistici, cioè le lezioni del suo tirocinio universitario, non permette di conoscere con sicurezza e direttamente le linee della dimensione esistenziale della sua spiritualità e devozione in genere, e in particolare verso la Madonna; secondo, un principio di ermeneutica medievale, fortemente presente negli scritti di Duns Scoto, vuole che il “testo sacro” sia non solo oggetto di “studio” ma anche oggetto “pregato”; terzo, si comprende bene allora come in lui spiritualità e devozione convolano a unità, come emerge dal suo trattato *De primo principio*, in cui la dimostrazione procede secondo il “pregare pensando” e il “pensare pregando”, da me tradotto nel motto “Ora et Cogita, Cogita et Ora”. Ecco qualche esempio:

«O Signore,
Creatore del mondo!
Concedimi
di credere

⁵ Ord III, 3, 1, 32: «Si auctoritati Ecclesiae, vel auctoritati Scripturae non repugnat, videtur probabile quod excellentius est, attribuire Mariae».

comprendere
e glorificare
la tua maestà,
ed eleva
il mio spirito
alla contemplazione di te.

O Signore, Dio mio,
quando il tuo servo Mosè
ti chiese il nome
da proporre ai figli d'Israele
-sapendo quello che di te
la mente umana può conoscere-
rispondesti
rivelando il tuo santo nome
Io sono colui che sono.

Tu, o Signore, sei l'Essere vero!
Tu, o Signore, sei l'Essere totale!
Questo credo fermamente.
Questo, se possibile,
desidero conoscere.

O Signore,
aiutami a scoprire
il vero Essere
che sei tu.
O Signore,
aiutami
a comprendere

ciò che credo...»⁶.

I pensieri d'amore divino infuocati di Duns Scoto si traducono, nell'ultimo capitolo del trattato in invocazioni di profonda e sublima preghiera contemplativa, una specie di *Te Deum*. Eccone qualche invocazione:

«Tu sei il Dio vivente della più nobile vita, perché sei intelligente e perché vuoi.

Tu sei felice essenzialmente.

Tu sei tutta la beatitudine perché possiedi la comprensione di te stesso.

Tu solo, o Signore, sei incomprendibile e infinito.

Tu solo, o Signore, sei perfettamente semplice: l'angelo non è perfetto e i corpi lo sono meno.

E' davvero perfetto solo colui che di nulla è manchevole e bisognoso, e che può esistere in tutti gli esseri possibili.

Tu sei buono senza misura e con liberalità comunichi il tuo amore.

Tutti gli esseri anelano verso di Te, che sei l'Essere sommamente amabile, come il loro ultimo fine...

Ciò che ho detto [e pregato] di Te, o Signore, anche i Filosofi lo sanno spiegare; ma meglio i cattolici Ti proclamano con maggior precisione, quale onnipotente, immenso, giusto, misericordioso, benefico verso tutte le creature, provvidenziale soprattutto verso gli esseri pensanti»⁷.

Queste e simili invocazioni d'amore infuocate costituiscono il fondamento e l'apice non solo della spiritualità ma anche del misticismo genuino di Duns Scoto, che ama sovente inabissarsi nel "pelago" immenso del divino Amore, in cui trova appagamento e riposo il suo spirito sitibondo di amore e di sapere. Il suo cuore infiammato d'amore e immerso nell'Amore infinito prende il posto della pienezza e del rigoglio dei pensieri e si rasserena unicamente in Dio, suo centro e fine, contemplandolo con dolcezza e tenerezza estatica, come «il citarrista perfetto -per usare un suo esempio- che non riflette più né pensa nel pizzicare soavemente le corde»⁸.

⁶ De PP I, 1-3.

⁷ De PP IV, 135-139.

⁸ *Ordinatio*, III, d. 18, q. un., n. 11: «Perfectus in cognoscendo non discurrit nec sylogizat, sicut artifex in citharizando perfectus non discurrit in percutiendo chordas».

In questa visione contemplativa di Dio prende corpo il mistero dell'Incarnazione del Verbo, che concretizza e attualizza l'estrinsecazione della Volontà dell'Essere-Amore, assicurando così la condizione ontologica della stessa creazione, e “inventando” nello stesso tempo le condizioni indispensabili e necessarie all'uomo per entrare in comunione-unione con Dio e contemplare la sua Bellezza e Deità. Cristo è veramente il Mediatore tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e Dio. Senza di Cristo, ontologicamente parlando, non si può entrare in comunione con Dio. Cristo è il Rivelatore di Dio e il mezzo di comunione con Dio. Cristo è l'unico “ponte” tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio attraverso l'unico linguaggio della preghiera⁹.

1. Prima tesi: la predestinazione di Maria

Per quanto riguarda la prima tesi, quella sulla *predestinazione* di Maria, sono da notare due cose: prima di tutto, Duns Scoto, nel precisare il posto di Cristo nei decreti divini, non menziona mai esplicitamente la collocazione di Maria, ma sono stati i suoi diretti discepoli e i primi commentatori ad applicare per estensione anche a Maria i principi, che il Maestro aveva precisato per la predestinazione di Cristo, e così assegnarle lo stesso “posto” accanto al Figlio; secondo, come la predestinazione di Cristo e di tutti i beati, così anche quella di Maria, appartiene a quell'unica predestinazione *assoluta e simultanea* che formalmente è un atto della divina volontà.

Il contenuto di questa tesi, come corollario della predestinazione di Cristo, vero capolavoro teologico, costituisce fundamentalmente la novità dottrinale assoluta nella mariologia di Duns Scoto, che è entrato anche nella formula dell'*Ineffabilis Deus* “uno eodemque decreto”, ossia nell'unico e medesimo decreto di predestinazione Dio prevede e vuole Cristo e Maria, prima della creazione del mondo, cioè indipendentemente da qualsiasi merito o demerito. In altre parole, Duns Scoto vuol dire che né Cristo è stato previsto dopo il peccato, e né Maria è stata prevista prima del peccato, ma sia Cristo che Maria sono stati previsti con un unico e medesimo decreto prima della creazione e, quindi, indipendentemente dal peccato¹⁰.

⁹Cf *Ordinatio*, I, d. 22, q. 2, n. 7.

¹⁰ Per quanto riguarda la dimostrazione della predestinazione di Cristo, cui è legata strettissimamente quella di Maria, cf *Dalle cristologie al cristocentrismo*, cit.

In base al principio scotista che Dio vuole in modo “più ragionevole possibile”, ne segue che vuole anche per primo ciò che è più vicino al fine¹¹. Il concetto di “mezzo”, che permette di raggiungere il fine, può essere considerato sotto due aspetti diversi: nei beati è costituito dalla grazia proveniente dai meriti estrinseci di Cristo; e in Cristo, dall’unione ipostatica, che, in quanto principio del merito, non può dipendere da nessuno. Nell’ordine della predestinazione, perciò, Duns Scoto distingue una varietà di gradi: dal massimo al minimo. Il primo posto in modo assoluto è certamente quello di Cristo e di Maria: Cristo riceve tutto dall’Amore del Padre, Maria riceve tutto dall’Amore di Cristo. Perciò, nella lettura del piano di Dio, secondo l’ermeneutica di Duns Scoto, si può ugualmente affermare con le sue stesse parole: Cristo è il “Sommo Bene di Dio”¹² e Maria è il “Sommo Bene di Cristo”¹³.

2. Seconda tesi: la maternità di Maria

Il primo frutto della doppia predestinazione alla gloria di Cristo e di Maria, nell’unico e medesimo decreto divino, è certamente uno scambio reciproco d’amore: Cristo *dona* a Maria la Grazia della *maternità*, rendendola “piena di grazia”; e Maria *dona* a Cristo la “natura umana”, per la quale diviene “vero Uomo”. In questo gioco d’amore, le azioni di Cristo e di Maria sono contemporaneamente attive e passive insieme: Cristo è attivo in quanto dona la “grazia” ed è passivo in quanto riceve la “natura umana”; Maria ugualmente è attiva in quanto dona la “natura umana” ed è passiva in quanto riceve la “grazia”.

Nasce così tra Cristo e Maria un duplice vincolo: *naturale* l’uno, per l’unione ipostatica, cui prende parte attiva anche Maria; *morale* l’altro, per la trasfusione della grazia dal Figlio alla Madre. La precedenza tra i due vincoli spetta sicuramente a quello “naturale”. Alla stessa maniera che in Cristo, l’unione ipostatica è una esigenza alla grazia e alla gloria, così in Maria la Maternità esige la grazia. Il vincolo naturale tra Cristo e Maria, ossia la Maternità di Maria, costituisce il fondamento di tutti i privilegi

¹¹ *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 3.

¹² Ord III, 7, 3, 65: «... nec est verisimile tam *summum bonum* in entibus, esse tantum occasionatum...».

¹³ Ord III, 3, 1, 41: «Maria maxime indiguisset Christo, ut redemptore...».

mariani e di tutta la mariologia, come vuole il principio mariologico fondamentale di Duns Scoto.

La tesi della “fecondità naturale” di Maria, insieme a quella dell’Immacolata Concezione e della sua Predestinazione, costituisce una delle più suggestive e specifiche caratteristiche mariane del pensiero Duns Scoto, che supera l’usura del tempo. Difatti, i Teologi¹⁴ medievali, rifacendosi all’autorità di Aristotele¹⁵, sostenevano che nella procreazione della prole, solo il padre (o maschio) è principio attivo; mentre la madre (o femmina) è semplice passività, avente il compito di far sviluppare in sé il seme vitale dell’uomo (o maschio). Principio che esteso anche alla Madonna comporta la conseguenza che Maria non ha operato nulla di attivo nella concezione e nello sviluppo embrionale del Figlio Gesù, ritenuto totalmente opera dello Spirito Santo.

Duns Scoto, invece, rifacendosi alla sua teoria della concausalità dei principi nel processo conoscitivo e alla teoria sessuologica del medico Galeno¹⁶, ripreso da Avicenna¹⁷, insegna categoricamente che sia il padre che la madre sono entrambi principi attivi nella procreazione della prole¹⁸. E con squisita sensibilità aggiunge che, in argomenti di tale delicatezza, è meglio affidarsi a un medico che a un filosofo. E applicando tale principio anche alla Madonna si pone contro la comune opinione dell’epoca: «Io dico che la beata Vergine Maria ebbe una vera funzione di principio attivo nella formazione del corpo di Cristo»¹⁹.

Affermato il principio generale dell’attività della donna nel processo della maternità, Duns Scoto fa la dovuta applicazione alla Madonna. Mentre per la donna il principio attivo è dato dall’uomo, per Maria invece dallo Spirito Santo. Precisare il tipo specifico di collaborazione tra Maria e Spirito Santo è così difficile e arduo, da entrare nel mistero della fede. Tuttavia si tenterà di precisare ciò che è precisabile, senza alcuna velleità di risolvere il problema, che sostanzialmente appartiene all’ambito della fede.

¹⁴Tommaso, *Summa theologiae*, III, q. 31, a. 3, in corpore; q. 32, a. 4, in corpore; Bonaventura, *In Sententiarum*, III, d. 4, a. 3, q. 1, Respondeo.

¹⁵*De animalium generatione*, I, c. 21; *Metafisica*, V, c. 15, 1020b 29-31.

¹⁶*De usu partium corporis humani. De semine mulieris*, l. 1, ed Venetiis, 1586, II, 331.

¹⁷*De animalibus*, IX, c. 2, ed. Venetiis, 1508, 41.

¹⁸*Ordinatio*, III, d. 4, q. un., n. 5.

¹⁹*Reportata parisiensia*, III, d. 4, q. 2, n. 10.

a) *Maria è concausa con lo Spirito Santo*

Al tempo di Duns Scoto, la concausalità di Maria era comunemente negata, in quanto si attribuiva la sua maternità all'opera unica ed esclusiva dello Spirito Santo o della SS. Trinità. Duns Scoto discute la questione in ordine al mistero dell'Incarnazione, che, come si sa, da lui viene spiegata in chiave di predestinazione assoluta con tutte le conseguenze già note.

L'unione ipostatica, secondo Duns Scoto, può considerarsi sotto un duplice aspetto: *in facto*, in ordine all'effetto; oppure *in fieri*, in ordine alla causa. Certamente, Maria non può essere concausa nel primo significato, in quanto l'unione ipostatica si realizza nel suo "termine", cioè nella persona del Verbo, essendo lui solo il sussistente della natura umana. Allora la concausalità di Maria si realizza nel secondo significato, quello della causa efficiente dell'unione ipostatica. La causalità di Maria non deve essere intesa in senso morale come concorso volontario all'accettazione dell'Incarnazione e neppure come condiscendenza a fornire la materia (o carne) alla formazione del corpo di Cristo, ma in senso naturale reale e fisico di causa efficiente della stessa unione ipostatica, anche se secondaria e strumentale alla causa principale dell'azione dello Spirito Santo o della SS. Trinità, perché il termine "Spirito Santo" nell'Annunciazione intende tutta la SS. Trinità.

Sempre secondo Duns Scoto, perciò, Maria è realmente e fisicamente collaboratrice della SS. Trinità, come causa essenziale secondaria in ordine alla realizzazione dell'unione ipostatica. Nella teoria scotiana delle cause ordinate essenzialmente, la secondaria agisce sempre in subordinazione e in dipendenza della causa principale. Di conseguenza, alla formazione del 'corpo' di Cristo concorrono due cause essenziali, Dio come causa principale e Maria come causa secondaria. Il risultato Cristo: vero Dio e vero Uomo. Da questa singolare e ardita concezione, scaturiscono almeno due importantissime conseguenze, che gettano nuova luce su due verità credute ma non adeguatamente spiegate: Maria è vera Madre di Gesù, e Gesù è vero Figlio di Maria.

Nell'opinione di Duns Scoto che ritiene madre e padre concause attive della procreazione della prole, Maria è vera Madre, perché compie tutto ciò che naturalmente compete alla donna-madre. Nel *modo* come si è realizzata, la maternità di Maria è

insieme soprannaturale e miracolosa, perché si è compiuta per opera dello Spirito Santo, cioè senza padre naturale, e conservando intatta la sua Verginità.

Come sono due le cause dell'unione ipostatica, così due sono pure le generazioni e le filiazioni: eterna l'una, dal Padre; e temporale l'altra, dalla Madre.

Sono entrambe reali?

La risposta dipende sempre dal diverso concetto che si ha della predestinazione e, quindi, della "filiazione": chi la fa consistere nella "persona", e chi nella "natura". Per gli uni, la risposta non può che essere negativa, perché in Cristo c'è una sola Persona; per gli altri, invece, la risposta è positiva, perché in Cristo ci sono due Nature. Duns Scoto appartiene a questa seconda ipotesi che ammette due filiazioni reali in Cristo, quella dal Padre e quella dalla Madre.

b) *Maria piena di grazia*

Nella trattazione sulla predestinazione, Duns Scoto a volte la considera in ordine alla grazia e alla gloria insieme e altre volte solo in ordine alla gloria. Nel primo caso, la predestinazione si dice completa, perché abbraccia sia il mezzo che il fine; nel secondo caso, incompleta, perché riguarda principalmente il fine. Dall'insieme si evince che grazia e gloria sono così intimamente connesse, che una completa l'altra: la gloria non si può conseguire senza la grazia, e la grazia esige la gloria. Nell'ordine ontologico o delle intenzioni, la gloria precede sempre la grazia; nell'ordine storico o dell'esecuzione, la grazia precede sempre la gloria.

La grazia, in quanto mezzo immediato per raggiungere il fine della gloria, è necessaria a tutti i beati o eletti, ed è qualitativamente identica per tutti. La diversità di gradi nella grazia proviene dall'applicazione dei meriti dell'unione ipostatica, cioè dalla più o meno vicinanza a Cristo. Solo la gloria di Cristo è indipendente da qualsiasi merito sia proprio che altrui, mentre tutti gli altri eletti, Maria compresa, dipendono dai meriti di Cristo. Come a dire: nessuno entra nella gloria senza la grazia ricevuta da Cristo. E il massimo merito di Cristo è quello di conferire la sua grazia senza aspettare le disposizioni di chi la riceve.

Allorquando si parla della grazia di Maria -o di qualsiasi altro eletto- non si intende parlare né dell'origine né della natura né del fine, ma unicamente della sua "quantità",

ossia del grado di grazia che può ricevere o sopportare. E poiché l'unica opera *ad extra* di Dio, l'Incarnazione del Verbo, è del tutto gratuita, si deduce che da essa dipendono tutti i vari gradi di grazia, secondo il principio della vicinanza o lontananza da Cristo. Ora, Maria, in virtù della sua Maternità, è più vicino a Cristo di chiunque altro beato; pertanto dopo il grado sommo di grazia di Cristo, viene subito e immediatamente il sommo grado di grazia di Maria. Ogni grazia deriva a Maria dalla sua Maternità divina, perché la rende intimamente unita a Cristo, fonte della grazia.

Duns Scoto contempla il privilegio della pienezza di grazia in Maria non a sé stante, che non avrebbe senso, ma come scaturente dalla Maternità divina. Perché Madre, Maria dev'essere piena di grazia: maternità e pienezza di grazia sono due titoli-doni che vanno considerati sempre insieme e in rapporto a Cristo.

E' da notare che la dottrina di Duns Scoto in ordine alla grazia di Maria si sviluppa in rapporto alla sua Maternità, mentre quella dei Padri segue la via del saluto dell'angelo, ugualmente presupposta dal Dottor Sottile. Per il Maestro francescano, il privilegio della pienezza di grazia in Maria deriva da Cristo Salvatore.

3. Terza tesi: l'Immacolata Concezione

Il secolare e lento processo - più di 12 secoli - che ha condotto alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione bisogna situarlo nel contesto storico-devozionale e di fede in cui si è sviluppato. In questo processo storico-teologico un posto di eccezionale importanza spetta a Duns Scoto che ha letto per la prima volta il privilegio mariano in chiave cristocentrica, legandolo indissolubilmente al primato di Cristo. La novità della lettura mariana insieme alla profondità forza speculativa, che sono sempre accompagnate da una carità diafana e da un'espressione originale, consiste nell'aver esteso la potenza della redenzione di Cristo anche nella forma *intensiva*, oltre a quella *estensiva*.

Il paragrafo viene articolato in tre momenti: influsso della fede popolare; influsso della liturgia e della teologia; e posizione di Duns Scoto. Il dopo Duns Scoto appartiene al patrimonio culturale comune della storia del dogma e, per questo, non viene toccato dal mio riferimento.

1. *Influsso della fede popolare*

Dalle origini della storia del dogma dell'Immacolata Concezione si evince a tutto tondo che il senso cristiano della fede è stato compatto e determinante nel proclamare la santità originaria di Maria Vergine, a differenza della riflessione teologica che si è manifestata a lungo ondeggiante. La prima testimonianza storica si trova nel Protovangelo di Giacomo, un apocrifo del II secolo, che ha molto influito nella liturgia, dando origine a tre feste mariane: la "Concezione" (l'8 dicembre), la "Natività" (l'8 settembre) e la "Presentazione di Maria al tempio" (il 21 novembre).

Al di là di ogni considerazione tecnica, il racconto - pur nella sua veste popolare - contiene certamente delle istanze teologiche in ordine alla santità di Maria Vergine, e rappresenta in modo intuitivo e mitico anche la sua stessa concezione verginale. La diffusione della letteratura apocrifa si fa sentire principalmente nel culto orientale, dove - già nel VII secolo - si celebra liturgicamente la festa della "Concezione di Maria".

Per quanto riguarda l'influsso del Protovangelo di Giacomo è da notare che, già nel IV secolo, Epifanio respinge la credenza della concezione verginale da parte di Anna. E fino al concilio di Efeso (431), non si registrano particolari affermazioni dei Padri circa l'assenza di peccato *ab initio* in Maria, ma abbondano elogi e titoli che esaltano la sua santità. Benché il concilio riguardasse il problema cristologico delle due nature - la divina e l'umana, perfette e diverse - tuttavia presenta la Vergine Maria come Theotòkos, ossia Genitrice di Dio.

Nella polemica pelagiana - V secolo - la perfezione negativa di Maria costituisce il presupposto su cui Pelagio e il suo discepolo, Giuliano di Eclano, puntano le loro posizioni. Anche Agostino afferma l'assenza di peccati personali in Maria. Questa perfezione negativa è dovuta a un puro dono della grazia, a un privilegio eccezionale che le è stato conferito in considerazione della sua maternità divina.

Una delle conseguenze della polemica è stata quella di aver sganciata l'idea dell'immacolata concezione da ogni contesto di "privilegio" e da ogni "dipendenza" da Cristo, presentandola come unico frutto delle personali forze di Maria. Questo spostamento è dovuto al diverso modo di concepire il peccato originale, i cui effetti si faranno sentire fino al concilio di Trento, che ne ristabilirà l'esatta natura nella classica

distinzione: colpa, reato e macchia. Il privilegio mariano riguarda, com'è ovvio, solo la *macchia* del peccato originale.

Se a questa situazione di spostamento di interesse, si aggiunge la cattiva fama che godevano in Occidente gli scritti apocrifi, si comprende meglio il deciso rallentamento dello sviluppo della dottrina circa la Concezione Immacolata di Maria. L'introduzione della festa liturgica in Occidente - XI secolo - contribuirà a bilanciare la situazione.

2. Influsso della liturgia e della teologia

a) *Influsso storico-liturgico*

Verso la fine del VII secolo o agli inizi dell'VIII secolo cominciò a venir celebrata, in Oriente, la festa della Concezione di Maria, come risulta da Andrea di Creta. La prima omelia che si conosca sulla Concezione è quella di Giovanni d'Eubea, contemporaneo del Damasceno. All'oggetto primitivo della festa, che era l'annuncio della miracolosa Concezione di Maria fatta dall'angelo ai genitori (idea che risale al Protovangelo di Giacomo), non aveva tardato ad aggiungersi quello odierno, ossia quello della Concezione passiva della Madre di Dio, dichiarata, non di rado, santa e immacolata. Così Giovanni d'Eubea asserisce un intervento della Santissima Trinità nella formazione di Maria tale da crearla nello stato di giustizia originale. Nel IX secolo la festa diviene universale nella Chiesa greca.

La festa della «Concezione», istituita dai Greci, restò per lungo tempo ignorata dai Latini. Importata da qualche monaco, venuto dall'Oriente, essa appare in Inghilterra verso il 1060 circa, ma scompare quasi subito, al tempo della conquista normanna (1066), senza lasciare altre tracce all'infuori di un ricordo, unito però a dei rimpianti. È così che essa può rinascere con slancio, grazie alla devozione popolare, verso il 1127-1128, su basi più solide, e passa in Normandia, poi, di là, in tutta l'Europa, nonostante la decisa opposizione di S. Bernardo. L'oggetto della festa, abbastanza indeterminato all'origine, si precisa a poco a poco, non senza un sofferto travaglio. Infatti molti sostenitori della festa non affermavano in senso stretto l'Immacolata Concezione, ma alcuni celebravano semplicemente le primizie della futura Madre di Dio, altri la sua santificazione nel grembo materno. Altri ancora sostenevano la santità originale di

Maria, ma con significati molto diversi. Alcuni facevano partire la sua santità dal momento della concezione, altri dal momento della concezione spirituale, cioè dall'infusione dell'anima, che segna l'inizio dell'esistenza personale di Maria.

Per quanto riguarda l'occidente, le prime testimonianze intorno alla festa della *Conceptio Mariae* risalgono al XI secolo, e principalmente in Inghilterra con la data all'8 dicembre, prima dell'invasione normanna. Soppressa dai Normanni, la festa viene prontamente ristabilita da Elsin, abate di Ramsay (1080-1087). E nel XII secolo trovò in Anselmo junior (ca 1125), nipote del famoso Anselmo d'Aosta, un grande e zelante propagatore. Nel concilio londinese (1127-29), Gilberto vescovo della città, difende il culto dell'Immacolata Concezione di Maria, contro i vescovi di Salisbury e di S. David. Specialmente Eadmero di Canterbury (1124-1141) prende le difese della nuova festa nel *Tractatus de Conceptione Mariae*, in cui si esalta Maria esente fin dai primi istanti della sua creazione da ogni corruzione di peccato. La sua dimostrazione si basa sulla distinzione tra concezione attiva (nel peccato) e concezione passiva (senza peccato). Porta come esempio il celebre episodio della castagna che esce indenne dall'involucro spinoso: «Non poteva forse Dio conferire a un corpo umano ... di restare libero da ogni puntura di spine, anche se fosse stato concepito in mezzo ai pungiglioni del peccato? E' chiaro che lo poteva e voleva; se lo ha voluto l'ha fatto: ("potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit")».

In una lettera ad Anselmo junior, Osberto di Clara (1120), grande innamorato della Madonna, scrive: «E' da credere che nella stessa concezione ci fosse la medesima santità... Così che crediamo che non fosse impossibile a Dio santificare la beata vergine Maria dalla massa di prevaricazione di Adamo, senza avere alcun contatto di peccato. L'Altissimo, dunque, ha santificato il suo tabernacolo nello stesso inizio della creazione della concezione nell'utero della madre».

Dall'Inghilterra la festa liturgica si estende in tutto il continente, specialmente in Normandia. E l'entusiasmo è tale che gli studenti normanni all'Università di Parigi la scelgono come festa patronale, onde l'appellativo anche di "festa dei normanni".

Anche i canonici della cattedrale di Lione adottarono verso il 1139-40 la nuova festa mariana nella liturgia, suscitando una indignata protesta in Bernardo che nella lettera 174 loro indirizzata così scrive:«... E' principalmente in materia liturgica che non si vide mai la chiesa di Lione cedere all'allettamento della novità e che essa piena di

giudizio non si è mai disonerata con una leggerezza puerile. Così non posso abbastanza meravigliarmi che ai nostri giorni, si siano trovati tra noi dei canonici che vogliono oscurarne lo splendore con l'introduzione di una festa che la Chiesa ignora, che la ragione disapprova, che la tradizione non raccomanda».

La festa liturgica della Concezione di Maria Vergine si diffonde rapidamente oltr'Alpe, e verso la metà del XII secolo penetra anche in Italia. Qui, riceve un nuovo e magnifico impulso ad opera dei francescani, che, nel capitolo generale del 1263, tenutosi a Pisa, decidono di celebrarla per l'intero Ordine, benché la chiesa romana non ancora esprimesse il suo parere, come testimonia Tommaso d'Aquino: «La chiesa romana benché non celebri la Concezione della beata Vergine Maria, tuttavia tollera la consuetudine di quelle chiese che celebrano tale festa».

Il silenzio di Roma non doveva durare a lungo. Dopo la celebre disputa all'Università di Parigi, sostenuta con ardore e audacia da Duns Scoto nel 1307, papa Giovanni XXII celebra ad Avignone con grande solennità la festa della Concezione della Vergine Maria nel 1325.

b) *Influsso teologico*

Poiché non si registrano novità di rilievo fino alla fine del XIII secolo, se non una maggiore propensione a favore della “pia sentenza” da parte dell'ambiente accademico di Oxford - a differenza di quello di Parigi, che anzi è decisamente contrario - torna utile fare il punto della situazione secondo la chiara e precisa puntualizzazione di Bonaventura da Bagnoregio nel commento al III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo.

Storicamente Bonaventura fissa i termini della questione in due opinioni: l'“immacolista” e la “macolista”. Dopo attenta valutazione degli argomenti “pro et contra” dell'una e dell'altra, egli propende per la seconda opinione, giudicandola “più comune, più razionale e più sicura”.

La prima opinione -quella immacolista- poggia meno su argomenti scritturistici che di convenienza. L'idea di fondo che la vivifica è semplice: l'onore della madre si ripercuote sul Figlio. In questo modo prende corpo la “possibilità” che in Maria Vergine coesistesse da sempre la grazia. Tra gli argomenti più significativi meritano di essere

segnalati: quello della mediazione di Maria tra Cristo e gli uomini, (in analogia alla mediazione di Cristo tra Dio e gli uomini); e quello della santità di Maria che eccelle su quella di tutti i santi insieme.

Una menzione a parte merita l'argomento liturgico, interessante sia per la storia del dogma, sia per la delicata sensibilità spirituale di Bonaventura. Ecco le sue parole: «Alcuni per speciale devozione celebrano la concezione della beata Vergine. Di essi né sento che bisogna lodare né biasimare. Che tale esempio non sia del tutto da approvare, lo ricavo dal fatto che i Padri, mentre per altre solennità della Vergine stabilirono di celebrarle, per quelle dell'immacolata concezione non decretarono di solennizzarla. Anzi, il beato Bernardo, esimio amatore della Vergine e zelatore del suo onore, rimprovera aspramente tale introduzione liturgica. Da parte mia, io non sento che bisogna riprendere coloro che celebrano la festa dell'immacolata concezione di Maria, perché - come dicono alcuni - essa cominciò a celebrarsi non per umana invenzione, ma per divina rivelazione. Se ciò è vero, non c'è dubbio che è un bene solennizzare tale festa. Poiché tale affermazione non è autentica, non si è tenuti a credere; e poiché (la festa) non è contraria alla retta fede, non si è tenuti neppure a negarla... Tuttavia credo e confido nella gloriosa Vergine che, se qualcuno celebra tale solennità non per amore di novità ma per vero spirito di devozione e in buona fede, la benedetta Vergine accetta la sua devozione; se invece qualcuno fosse da rimproverare, spero che la Vergine si degni di scusarlo presso il giusto Giudice».

La tesi degli "immacolisti" - secondo Bonaventura - riposa sull'idea di mediazione e di santificazione di Maria Vergine. L'abbondanza della santità di Maria non è solo questione di quantità ma anche di qualità, nel senso che supera la stessa dimensione del tempo: da sempre Maria è stata ricolma di grazia e santità per svolgere adeguatamente la sua azione di Mediatrix.

La consistenza dell'altra opinione -quella macolista- poggia invece su due brani rivelati ai Romani di S. Paolo: "tutti peccarono e tutti attendono la gloria di Dio" e "tutti peccarono in Adamo"; e su alcune testimonianze patristiche: "nessuno è liberato dalla massa del peccato se non nella fede del Redentore" e "il nostro Salvatore, come è venuto per liberare tutti, così nessuno ha trovato libero dal reato".

Lo scoglio insuperabile è costituito, perciò, dall'interpretazione dei testi paolini sul peccato originale e sulla redenzione universale di Cristo. Dal momento che non si trova

alcun passo rivelato dove è possibile appoggiare l'immunità dal peccato originale di Maria, bisogna concludere che la sua santificazione sia avvenuta dopo la contrazione dello stesso peccato. Così è salva la tesi della universale redenzione di Cristo.

3. La tesi di Duns Scoto

Dal bonaventuriano quadro storico-teologico si evince con molta chiarezza e con solidità di argomenti che la tesi "macolista" gravita attorno a due poli: l'universalità della redenzione di Cristo e l'universalità del peccato di Adamo. Problemi strettamente connessi, ma storicamente incarbugliatesi per la riduttiva interpretazione del peccato originale, causata dalla polemica antipelagiana, rendendo oggettivamente insuperabile l'ostacolo verso la "pia sentenza" del concepimento immacolato di Maria.

La storica posizione di Duns Scoto non consiste certamente nella soluzione esegetica del peccato originale, anche se da lui intuiva, che del resto troverà giusta risposta soltanto nel Concilio Tridentino, bensì nella felice e originale intuizione, teologicamente fondata, del primato assoluto di Cristo, intorno al quale fa gravitare, come corollario, la redenzione preventiva della Vergine Maria.

Il suo grande merito, perciò, consiste nell'aver considerato il privilegio mariano non come realtà o verità a se stante, ma come parte o effetto della tesi cristocentrica principale, ossia come primo "frutto" della redenzione universale di Cristo. Concezione provvidenziale! Apre un'altra via alla definizione dogmatica. La storia gli riconosce unanime questo merito.

a) *Ambiente storico*

E' storicamente provato che Duns Scoto sostenne una celebre disputa all'università di Parigi per difendere la tesi sull'Immacolata Concezione della Vergine Maria nel primo semestre del 1307, quando "leggeva" il 3° libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La geniale intuizione di Duns Scoto maturò certamente nell'ambiente di Oxford, favorevole alla "pia sentenza" non solo liturgicamente ma anche teologicamente. Parigi invece respirava un'aria completamente diversa e contraria, tanto da essere considerata la "roccaforte dei macolisti".

La non facile e movimentata attività accademica di Duns Scoto non riuscì a incrinare il limpido e profondo suo pensiero. Anzi l'esplicito e chiaro insegnamento suscitò ben presto reazioni e prese di posizioni in tutto il corpo accademico della Sorbona, culla e centro della cultura. Di solito quando accadeva un caso simile, cioè che un "magister" prendeva posizione contro la comune opinione del corpo accademico, la competente autorità universitaria "invitava" (cioè costringeva) il Maestro innovatore a giustificare pubblicamente la sua tesi in una solenne disputa.

I rischi erano gravi e grandi. Chi non riusciva a giustificare scientificamente la sua posizione, veniva bandito dalla cattedra e, a seconda dei casi, soffriva anche l'esilio, quando non si arrivava all'accusa formale di eresia, con tutte le conseguenze connesse. La posta in gioco, perciò, era molto alta. E Duns Scoto ha voluto correre questo rischio.

Le decisioni dell'Università non si fecero attendere. Tutta la questione fu deferita al papa Clemente V, che, in quel periodo, si trovava a Poitiers. Questi ordinò ai legati pontifici Berengario di Fredal e Stefano di Suisi, che si trovavano a Parigi per l'affare dei Templari, di organizzare la solenne disputa e costringere Duns Scoto a giustificare teologicamente la sua tesi sull'Immacolato Concepimento di Maria.

Così, alla data stabilita, di fronte ai due legati pontifici, al vescovo di Parigi - Simone Matifas -, al cancelliere dell'Università - Simone di Guiberville -, al corpo accademico al completo, alle personalità di corte, ai superiori maggiori dei vari ordini religiosi, ai numerosi invitati, alla calca degli studenti e dei curiosi..., il Maestro Franciscano si presentò nell'aula magna della Sorbona per difendere la sua tesi mariana.

Si racconta che, prima di entrare nella grande assise, passando davanti alla cappella del Palazzo Reale, sul cui frontespizio inferiore c'era una statua di Maria scolpita in pietra, Duns Scoto si fermò in preghiera mormorando le parole: *Dignare me laudare te, Virgo sacrata* (Degnati, o Vergine benedetta, che io possa lodarti). La statua illuminata dai riflessi dei raggi del sole piegò la testa in segno di approvazione e così rimase fino ai giorni nostri, onde viene salutata la "Madonna del saluto".

L'esposizione della tesi cristocentrica sul "perfettissimo Redentore", in cui Duns Scoto impianta la "perla preziosa" della redenzione "preventiva" di Maria Vergine, si sviluppa con argomenti convincenti e saudenti, fondati sulla Scrittura e organizzati da una potente struttura logica. Alla fine, si elevò osannante un applauso trionfante in

onore della Vergine Maria e del suo Dottore. Informato dell'andamento della disputa, il pontefice Clemente V approva il titolo di "Doctor Subtilis", proposto dall'autorità accademica; e quello di "Doctor Marianus", proposto per acclamazione popolare.

Le conseguenze non si fanno attendere. Viene subito abrogato dall'Autorità Accademica il decreto episcopale del 1163, che vietava la stessa liturgia della Concezione Immacolata; ed emanato un altro che ne prescrive annualmente la celebrazione, con l'obbligo che un francescano dovesse tenere il discorso ufficiale.

Tra le testimonianze storiche che si possono addurre a conferma della disputa, piace riportare quella del discepolo e uditore di Duns Scoto, Landolfo Caracciolo, eletto poi arcivescovo di Amalfi nel 1326, che nel trattato *De Conceptione Virginis* scrive: «Gesù Cristo destinò Duns Scoto, dottore esimio dell'ordine dei minori, a Parigi, dove fu indetta per ordine papale una pubblica disputa sulla Concezione della Vergine. Duns Scoto confutò le ragioni e gli argomenti degli avversari, e difese talmente la santità della concezione della vergine, che gli avversari stupefatti vennero meno nel far obiezioni. Per questo motivo, Duns Scoto venne chiamato "Doctor Subtilis"»²⁰. Importante è anche la notizia circa il giuramento che i professori universitari dovevano emettere a Parigi. Lo stesso Caracciolo così riporta il suo: «Io Landolfo, volendo seguire le norme del Papa e quella dell'Accademia, e avendo giurato nell'Università della Sorbona e desiderando osservare gli Statuti di essa, amo celebrare devotamente la festività della santa Concezione e voglio che venga da tutti solennizzata»²¹.

Una conferma inoppugnabile proviene dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, che al 13 novembre 1318 attesta il pubblico giuramento emesso alla Sorbona di voler celebrare la festa dell'Immacolato Concepimento di Maria da parte del francescano Pietro Aureolo, del cistercense Giovanni di Dunis e dell'agostiniano Giovanni di Paignole. Importantissima è anche la testimonianza del calendario delle lezioni all'Università parigina che il Denifle riporta nello stesso volume: "8 dicembre, Concezione della Santa Vergine. Non si legge in nessuna facoltà".

Di pari valore risulta anche la parola diretta di Pietro Aureolo quando scrive: «E' cosa certa che il signor Papa, i Cardinali e la chiesa romana erano consapevoli da

²⁰ Ales-Leumas, *L'Invitto difensore della Vergine bella di sol vestita*, ed. Vaticana 1977, 55; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Deschée, Roma 1926, 74.

²¹ *Ibidem*, 56; D. Scaramuzzi, *Op. cit.*, 69.

tempo, e conoscevano che la chiesa anglicana, quella di Normandia, l'Università di Parigi e molte altre chiese - sottoposte all'obbedienza del Pontefice - celebravano la festa della Concezione, e che molti Dottori hanno predicato annualmente a Parigi e in Inghilterra, lasciandone memoria nei loro scritti, come fece il grande Giovanni Duns Scoto»²².

Dal 1325 in poi, da quando cioè il papa Giovanni XXII volle far celebrare “con insolita pompa” non solo nella sua cappella privata, ma in tutta la città di Avignone la liturgia in onore della Vergine Immacolata, grande incremento e larga diffusione guadagnò la tesi “immacolista”. Certo, occorreranno altri secoli - lunghi travagliati difficili e ricchi di controversie - prima che la fede del popolo cristiano vedrà proclamare solennemente e infallibilmente la tanta attesa definizione dogmatica, che Pio IX pronunciò l'8 dicembre del 1854. E la stessa Vergine quattro anni dopo confermerà con l'autodefinizione: “Io sono l'Immacolata Concezione”.

b) *La posizione di Duns Scoto*

Può suonar strano ma la potente personalità teologico-speculativa di Duns Scoto affonda le radici nella profondità delle intuizioni semplici di Francesco d'Assisi, che ha saputo cogliere il legame strettissimo tra Cristo e Maria, specialmente quando identifica la Vergine Madre con la Chiesa: la “Vergine diventata Chiesa”. L'attenzione di Duns Scoto, infatti, è rivolta principalmente a considerare la stretta dipendenza della tesi mariana con quella cristocentrica, anzi è la considerazione della “predestinazione assoluta” di Cristo che fa scaturire logicamente -come corollario- il privilegio dell'Immacolato Concepimento di Maria Vergine. La stretta connessione delle due tesi impedisce un'esposizione autonoma e indipendente, che farebbe fondare sul vuoto il privilegio mariano. Sembra utile, pertanto, premettere un breve riferimento sostanziale alla tesi cristocentrica.

1) Fondamento cristologico dell'Immacolata

²² Ales-Leumas, *Op. cit.*, 56

Come ogni riferimento mariano non avrebbe senso senza Cristo, così quello cristologico senza Dio. Non solo la storia della salvezza ma anche la metafisica in Duns Scoto è contrassegnata dalla visione di Dio come “amore per essenza” o “formalmente amore e formalmente carità e non soltanto efficiente”, in cui il “vero infinito” e il “buono infinito” coincidono. Identità che contrassegna la concezione scotiana di Dio.

In quanto formalmente carità, Dio comunica nella pienezza della libertà i raggi della sua bontà e del suo amore alle creature, che chiama all'esistenza perché entrino in comunione-con-lui. Benché il suo atto di amore sia semplicissimo, tuttavia -afferma Duns Scoto- esso tende in diversi modi verso gli oggetti ordinati. E questo perché Dio vuole e ama in maniera perfettissima e nel modo più ragionevole possibile, distinguendo cioè nel suo unico atto di amore fini diversi.

Nella gerarchia dell'essere, al primo posto nella linea discendente fuori di Dio, si trova Cristo, poi l'angelo, l'uomo e infine il mondo. La “primità” di Cristo non solo è di essere ma anche di amore, nel senso che può amare e glorificare Dio più di tutti gli altri esseri insieme. Di conseguenza, l'Incarnazione o, come la chiama Duns Scoto, il *Summum Opus Dei*, essendo l'opera più grande fatta da Dio e che sovrasta infinitamente ogni ordine di essere creato, non può essere in nessun modo occasionata né tanto meno voluta per caso.

L'acume intuitivo e speculativo di Duns Scoto si proietta con estrema arditezza al cuore stesso dell'essere di Dio e vi coglie la più ardita logica del piano divino, esclusivamente fondato sulla libertà ordinatissima dell'amore. E scrive: «Chi vuole ordinatamente, vuole prima il fine, poi ciò che immediatamente raggiunge in fine, e il terzo luogo tutto ciò che è ordinato remotamente al raggiungimento del fine. Così anche Dio, che è ordinatissimo, vuole prima il fine e poi ciò che è ordinato immediatamente al fine; in secondo luogo vuole altri amanti attorno a sé; in terzo luogo vuole anche ciò che è necessario per raggiungere questo fine, ossia i beni della grazia; e in quarto luogo infine vuole altri beni più remoti come mezzi per raggiungere i primi (beni della grazia)»²³.

In quest'ardito piano divino, in cui predomina la caratteristica fondamentale dell'essenza di Dio che si ama e vuole essere riamato infinitamente, perché “tutto ha fatto per se stesso”, e ha voluto circondarsi di “condiligentes” che lo amino, Duns Scoto

afferma che l'Incarnazione non solo occupa il “primo” posto, ma costituisce anche il “centro” assoluto di tutto e indipendente da tutto, nel senso che tutto dipende da essa come causa efficiente esemplare e finale. Il *Summum Opus Dei*, quindi, ha il primato universale e assoluto su tutti e rende il più perfetto amore a Dio. Per questo Dio ama e vuole l'esistenza di Cristo in sé e per sé. Difatti scrive: «Dio ama in primo luogo se stesso. In secondo luogo ama se stesso negli altri. In terzo luogo vuole essere amato da colui che può amarlo in sommo grado parlo di un amore estrinseco a lui o creato. In quarto luogo prevede l'unione ipostatica di quella natura che deve amarlo infinitamente, anche se nessuno fosse caduto»²⁴.

Nella visione teologica di Duns Scoto, perciò, Cristo occupa il primo posto in modo assoluto e incondizionato, e la gloria che egli rende a Dio è maggiore intensivamente di quella di tutti i beati. Di conseguenza, conclude: «La causa della predestinazione di Cristo è la gloria di Dio e non la caduta dell'uomo; anzi se non fosse caduto né l'angelo né l'uomo... Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente. Non è ragionevole che la più grande opera di Dio sia voluta *occasionaliter*, perché la sua gloria a Dio supera intensivamente quella di tutti i santi insieme»²⁵.

2) Redenzione preventiva di Maria Vergine

Alla luce della predestinazione assoluta di Cristo prende corpo anche la predestinazione di Maria. Bisogna notare che Duns Scoto nella sua trattazione non menziona mai esplicitamente tale connessione di dipendenza, ma la lascia facilmente supporre ma saranno i suoi primi discepoli a renderla esplicita. Deduzione logica ed evidente. Se ogni predestinazione alla gloria, infatti, precede naturalmente la prescienza del peccato, ciò si dovrà dire maggiormente della predestinazione di Maria che, in quanto Madre di Dio, fu destinata alla gloria più alta.

Per il principio “*omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem*”, e per la constatazione che Dio vuole e ama “ordinatissime” e “perfectissime”, si può concludere che la massima comunicazione *ad extra* di Dio si

²³ Ord III, d. 32, q. un., n. 21-22.

²⁴ RP III, d. 7, q. 4, n. 69.

²⁵ RP III, d. 7, q. 4, n. 68.

realizza nell'unione ipostatica con l'umanità, ricevuta dalla Vergine Madre, per opera dello Spirito Santo. In forza di tale unione, i predicati propri della natura creata e quelli della natura divina possono essere attribuiti realmente alla stessa persona divina del Verbo. Per questo, Cristo e Maria entrano a pieno titolo nell'unico e medesimo decreto di predestinazione, come Duns Scoto dimostra, nella specifica questione dal titolo "Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali".

Più che seguire da vicino l'ordine della questione, si preferisce offrire un'esposizione più sistematica, così da cogliere con più immediatezza la dottrina fondamentale intorno alla redenzione preventiva di Maria Vergine. La questione si divide in quattro parti.

Nella prima parte - *quod sic* - elenca i dieci argomenti d'autorità a favore della tesi di Maria concepita nel peccato originale, l'ultimo è quello di Bernardo; nella seconda parte - *contra* - riporta le due argomentazioni favorevoli alla pia sentenza, l'una di Agostino e l'altra di Anselmo; nella terza parte - *ad quaestionem* - esamina il corpo della discussione in due momenti: nell'uno critica l'opinione "macolista", prendendo posizione a favore della tesi "immacolista"; nell'altro invece presenta una stringata valutazione filosofico-teologica di ambedue le tesi, dandò la propria adesione a quella in favore del privilegio mariano; nella quarta parte, infine, - *ad auctoritates* - riprende una per una a tutte e dieci le autorità del "quod sic" e le critica.

La questione può essere sintetizzata intorno a tre argomenti: possibilità di poter santificare nel primo istante; valore dell'universalità redentrice di Cristo, fino alla preservazione della Madre sua.

Primo argomento: la santificazione di Maria nel primo istante della sua concezione.

Dei tre argomenti proposti, questo è il più esplicito e il più nevralgico, perché dischiude la possibilità all'intera questione. Rispondendo all'obiezione di Enrico di Gand, Duns Scoto precisa che la santificazione può avvenire *post aliquod tempus in peccato*, nell'*unum istans temporis* e nel *numquam temporis*. Escludendo le prime due, ne accetta la terza, ossia che in Maria Vergine la santificazione coincide con il primo istante del peccato originale. In questo modo, Duns Scoto si assicura la possibilità in Dio di poter conferire la grazia anche nel primo istante e non solo dopo, perché come si può conferire la grazia dopo il primo istante, così la si può conferire anche prima, e

scrive: «Dio nel primo istante della creazione di Maria potè darle tanta grazia quanta ne dà a chiunque riceve la circoncisione o il battesimo»²⁶.

Dall'insieme dell'argomentazione, alquanto laboriosa, il Dottor Sottile enuclea e applica alla Vergine Maria il concetto della redenzione "preventiva": «Maria più che mai ha avuto bisogno di Cristo redentore. A causa della propagazione comune, infatti, anche Maria avrebbe contratto il peccato originale, se non fosse stata prevenuta dalla grazia del Mediatore. Come gli altri ebbero bisogno di Cristo, affinché per suo merito venisse rimesso a loro il peccato già contratto, così Maria ebbe maggiormente bisogno del Mediatore per non contrarre il peccato»²⁷.

La possibilità teologica del privilegio mariano riposa direttamente non in Maria *ex se*, ma in Cristo *-ex merito alterius-* che la sceglie quale Madre sua. Una simile affermazione così chiara nel pensiero e così esplicita nella forma ha una importanza notevole nella storia del dogma mariano, che -come si vedrà nel terzo argomento- è di natura esclusivamente cristocentrica.

Secondo argomento: l'universalità del peccato originale.

Assicurantosi la possibilità della santificazione nel primo istante della concezione, Duns Scoto si trova di fronte alla reale difficoltà del testo paolino: «tutti hanno peccato in Adamo e tutti quelli che derivano da Adamo -per naturale generazione- sono peccatori»²⁸.

Come superarla? Tutta la disamina del Dottor Sottile verte non tanto nel tentativo di risolverla criticamente e direttamente, quanto nell'aggirarla e convogliare tutte le forze verso il concetto del Redentore "perfettissimo", e quindi solo indirettamente supera la concretezza della difficoltà del testo paolino.

Perché tanta circospezione?

Due sembrano i motivi: primo, in base alla dottrina comune dell'epoca, la trasmissione del peccato originale veniva spiegata fisiologicamente con l'atto della copulazione; secondo, su tutta la questione pesava potentemente la polemica pelagiana, che ha travisato il testo ai Romani, rendendo impossibile la soluzione testuale diretta.

²⁶ Ord III, d. 7, q. 4, n. 28.

²⁷ Ord III, d. 7, q. 4, n. 41.

²⁸ Rm 3, 23; 5, 12.

Lo stesso Duns Scoto, trovandosi nella difficoltà oggettiva di poter sciogliere il nodo del testo paolino, tenta di aggirare l'ostacolo attraverso delle felici intuizioni, che solo indirettamente colgono il nucleo dell'insegnamento di Paolo, mediante la teoria della "redenzione universale", divisibile in *estensiva* e in *intensiva*: con il primo si intende tutto il genere umano e le singole persone; con il secondo, invece, s'includono tutti i gradi possibili della redenzione, anche il grado della "preservazione". In questo modo, Duns Scoto riprende in forma indiretta il senso genuino e autentico dell'insegnamento paolino specialmente quello espresso dai testi: «tutti hanno peccato in Adamo e la grazia di Cristo ha maggiormente abbondato sul peccato di Adamo».

In tal modo la concezione della Vergine coincide con la grazia divina che neutralizza completamente l'azione del peccato originale. Contemporaneità che equivale a una "redenzione preservativa". L'affermazione di Duns Scoto è categorica: «La beata Vergine Madre di Dio non fu mai in atto nemica di Dio né in ragione del peccato attuale né in ragione di quello originale»²⁹.

Discutendo le molteplici obiezioni, il cui nucleo può essere racchiuso nella frase: «la Madre di Dio fu naturalmente figlia di Adamo prima di ricevere la grazia, perché fu prima persona che grazia»³⁰, Duns Scoto con riferimenti di alta metafisica risponde distinguendo una "priorità di natura positiva" e una "priorità di natura privativa", per neutralizzare la necessità della conseguenza. Il fatto che Maria sia *naturaliter* figlia di Adamo non comporta di necessità la mancanza di grazia *ex se*. La "priorità di natura privativa" gli consente di introdurre il concetto della grazia *ex merito alterius*, ossia come redenzione preventiva di Cristo e come preservazione dalla effettiva privazione della grazia, in cui per "priorità di natura positiva" ne sarebbe rimasta priva in quanto figlia di Adamo.

Sovrabbondanza che si è riversata in ante prima e principalmente su Maria Vergine, preservandola dalla colpa originale e confermandola nella grazia divina da sempre e per sempre. Di per sé, quindi, tutti e singoli gli uomini hanno contratto il peccato originale, mentre per merito di Cristo "qualcuno" può essere preservato, perché la grazia di Cristo sovrabbondi sul peccato di Adamo. In altre parole, Duns Scoto illustra il privilegio mariano con il concetto del Redentore perfettissimo, presentandolo come la parte

²⁹ Ord III, d.18, q. Un., n. 43.

³⁰ Ord III, d. 3, q. 1, n. 46.

migliore e il primo frutto della redenzione, e recuperando intuitivamente il senso autentico del testo paolino.

Terzo argomento: l'universalità della redenzione.

Nello sforzo di unire la potenza del cuore e la potenza dell'intelletto in una felice e sublime unità, Duns Scoto rivela il meglio di se stesso: riesce a penetrare con il massimo delle potenzialità umane il mistero arcano di Dio e a raccogliervi quella "briciola" possibile a uomo naturalmente.

L'argomentazione si muove e si sviluppa intrinsecamente allo stesso argomento dal quale gli avversari "macolisti" traevano la conclusione opposta. Nella sua brevità essenziale, l'argomento dei "macolisti" si impernia su tre proposizioni: Cristo è il redentore del genere umano; Maria appartiene al genere umano in quanto persona; Maria, dunque, ha contratto il peccato originale, altrimenti non avrebbe avuto bisogno di redenzione, contraddicendo alle esplicite affermazioni di Paolo ai Romani.

Con una espertissima mossa dialettica e con un felicissimo intuito metafisico, Duns Scoto riprende il concetto di redentore universale, l'approfondisce teologicamente e lo ritorce contro gli avversari, affermando testualmente: «Proprio dall'universalità della redenzione di Cristo si argomenta che Maria non ha contratto il peccato originale, perché preservata»³¹.

Questa inaspettata affermazione si snoda in tre momenti, a seconda che il termine di riferimento sia "Dio" con il quale avviene la riconciliazione dell'uomo, il "male" dal quale l'uomo viene liberato da Cristo, e l'"obbligo" della persona riconciliata verso Cristo. Riguardo al primo momento scrive: «Nessuno placa o riconcilia perfettamente una persona da un'offesa che può ricevere, se non può prevenire che quella persona sia offesa. Se la riconciliazione avviene dopo l'offesa, mediante l'amore di misericordia essa non è perfettissima, perché non ha prevenuto l'offesa. La redenzione di Cristo, pertanto, non sarebbe perfettissima o universalissima, se non avesse prevenuto che qualcuno offendesse Dio, nel suo mistero trinitario; e di conseguenza se qualcuno non avesse contratto la colpa d'origine. E ciò è possibile»³².

Dalla possibilità ontologica, approfondita nella tesi della santificazione nel primo e medesimo istante, Duns Scoto penetra nel profondo del concetto del "redentore

³¹ Ord III, d. 3, q. 1, n. 22.

³² Ord III, d. 3, q. 1, n. 20.

universale” ed esplicitamente afferma: «Nel [concetto di] Redentore universale e perfettissimo è inclusa la potenza di allontanare ogni pena dalla persona che riconcilia. La colpa originale è una pena più grande della stessa privazione della visione beatifica, perché il peccato, fra tutte le pene della natura umana, è la più grande. Se Cristo è il mediatore universale -come viene affermato da tutti- egli deve aver meritato che qualche persona sia stata preservata dalla colpa d’origine. E tale persona non può che essere che la Madre di Lui, la vergine Maria»³³.

Nel terzo momento, Duns Scoto enuncia il famoso principio che l’innocenza perfetta è un bene maggiore della remissione della colpa, e conclude: «La persona riconciliata non è obbligata in modo perfetto al suo mediatore, se da lui non riceve il massimo bene che può darle. Dell’azione mediatrice di Cristo si può ottenere l’innocenza, cioè la preservazione della colpa d’origine o già contratto o da contrarsi. Nessuno, pertanto, sarebbe tenuto a Cristo in modo perfetto, se egli non avesse preservato qualcuno dalla colpa d’origine... *E’ beneficio maggiore preservare qualcuno dal male, che permettere che egli incorra nel male e poi venga liberato.* Se è bene maggiore l’innocenza perfetta che la remissione della colpa, allora a Maria Vergine viene conferito un bene maggiore preservandola dalla colpa originale, che riconciliarla dopo averla contratta»³⁴.

Al termine di questa breve presentazione di una questione così delicata, piace mettere in risalto il ruolo e l’influsso che Duns Scoto ha avuto nell’aprire una nuova “via” alla tesi immacolista, da meritarsi il titolo di “Cantore dell’Immacolata”. E’ a tutti noto che la tesi “immacolista” prima di Duns Scoto non ha storia, anzi, eccetto la celebrazione liturgica che non aveva valore teologico, il sostenerla comportava l’accusa di eresia, perché l’opinione comune dei teologi scolastici negava esplicitamente tale possibilità.

In sintensi la questione: *Dicitur communiter quod sic, propter auctoritates et propter rationes... Sed contra dico, quod Deus potuit facere, ut Maria numquam fuisset in peccato originali...* La comune opinione dei teologi è a favore della tesi macolista, fondata su argomenti d’autorità e su argomenti di ragione... Io al contrario affermo che Dio potè fare che Maria non fosse mai nel peccato originale...

³³ Ord III, d. 3, q. 1, n. 21.

³⁴ Ord III, d. 3, q. 1, n. 23-24.

Al di là della simpatia o dell'antipatia non si può non prendere atto della situazione storica: Duns Scoto prende posizione contro la dottrina comune. Per questo viene considerato anche come il "vero iniziatore" della storia del dogma dell'Immacolata, permettendo alla teologia di compiere l'approfondimento necessario, su cui il Magistero dirà l'ultima parola. Il privilegio mariano si presenta nella prospettiva scotista doppiamente cristocentrica: da un lato, dimostra che nessuno è salvo se non in Cristo; dall'altro, dimostra che la redenzione "preventiva" di Maria è totalmente il dono meraviglioso che Cristo fa alla sua madre.

II - TESI COMUNI

Dopo le tesi specifiche proposte da Duns Scoto, sembra utile spendere anche due parole su alcune tesi mariane come quelle in ordine all'*assunzione*, alla *verginità perpetua*, alla *collaborazione e distribuzione* della grazia, al *culto*, ecc., che, pur appartenendo alla cosiddetta dottrina comune, acquistano una particolare fisionomia se considerate nella luce del cristocentrismo e delle precedenti tesi. Il termine "comune" non vuol indicare né valutazione né identità di vedute interpretative, ma semplicemente indica il nucleo di quelle verità di fede che Duns Scoto non le ha trattato specificatamente, perché appartenenti al patrimonio della Chiesa. Quando Duns Scoto accenna a queste tesi, sottende tutta intera la Scuola francescana e vi apporta il suo contributo originale, che fa sempre la differenza con le altre interpretazioni, non sviluppantesi attorno al nucleo del principio cristocentrico fondamentale e a quello mariologico essenziale. Come la breve analisi documenta.

1. Prima tesi: Maria assunta in cielo

a) *Il significato del dogma*

Il dogma dell'Assunzione di Maria Santissima al cielo, definito dal Papa Pio XII il 1° novembre 1950, al termine di un anno santo che concludeva un periodo, durato circa un secolo, di straordinario fervore devozionale verso la Vergine Maria, anche a motivo delle apparizioni di Lourdes e di Fatima, nella parte specifica suona così: «l'Immacolata

sempre Vergine Maria, Madre di Dio, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo»³⁵.

La verità definita riguarda soltanto lo stato glorioso della Vergine, e non dice nulla circa il modo in cui Maria vi giunse, se passando attraverso la morte e la risurrezione, oppure no. La gloria celeste di cui si parla è lo stato di beatitudine nel quale si trova attualmente l'umanità santissima di Gesù Cristo, e al quale giungeranno tutti gli eletti alla fine del mondo. Coloro che muoiono dopo il battesimo e prima dell'uso di ragione e i giusti perfettamente purificati da ogni reliquia di peccato partecipano di questa beatitudine quanto all'anima già prima del giudizio finale, ma non quanto al corpo. Il privilegio dell'Assunzione concesso a Maria consiste quindi nel dono dell'anticipata glorificazione integrale del suo essere, anima e corpo, a somiglianza del suo Figlio.

L'espressione «Assunta alla gloria celeste» non designa di per sé una traslazione locale del corpo della Vergine dalla terra al cielo, ma il passaggio dalla condizione dell'esistenza terrena alla condizione dell'esistenza propria della beatitudine celeste. I teologi però ammettono comunemente che il «cielo» non significhi soltanto uno stato, ma anche un «luogo»: il luogo dove si trova appunto Cristo risorto e glorioso, in anima e corpo, e dove si trova Maria accanto a Lui. Precisare ulteriormente dove si trovi, e in quale ordine di rapporti con il nostro universo visibile è assolutamente impossibile. Quanto alle condizioni di esistenza della Vergine Assunta e del suo corpo glorioso, si possono applicare tutti i concetti che la teologia, fondandosi principalmente su S. Paolo³⁶, ha elaborato per illustrare le condizioni di esistenza sia di Cristo risorto che dei beati dopo la risurrezione finale. Si noti che si parla di “assunzione” di Maria e non di risurrezione, per far capire la differenza che vi è tra Gesù e Maria: Gesù-Dio è risorto per forza propria; Maria-creatura è risorta per opera di Dio onnipotente.

b) *La questione della morte di Maria*

Pio XII, nella definizione dogmatica dell'Assunzione, ha deliberatamente evitato di pronunciarsi sulla questione se Maria sia prima morta, per poi risorgere, oppure sia stata assunta immediatamente senza passare attraverso la morte, proprio per non schierarsi né

³⁵ *Munificentissimus Deus*, Denziger, n. 3903.

³⁶ Cf 1 Cor 15, 35-52.

derimere la questione. La questione della morte o non morte di Maria rimane dunque lasciata alla libera ricerca dei teologi, anche se bisogna riconoscere che l'opinione dei «mortalisti», per chiamarli così, è di gran lunga più diffusa di quella degli «immortalisti». Anche il Papa Giovanni Paolo II, nella sua catechesi del 25 giugno 1997, pur senza l'intenzione di chiudere il dibattito, ha parlato della morte, o dormizione, di Maria, come di un fatto comunemente ammesso.

Duns Scoto, in sintonia con il mistero globale di Cristo, instaura una forma di perfetta analogia con Maria. Come Cristo è morto ed è risorto, così Maria è morta ed è stata assunta in cielo. Il fondamento della sua posizione è dato dal commento al passo del *Genesis*³⁷: «sei polvere e in polvere ritornerai». Il valore dell'espressione è così generale che non ammette eccezione, neppure Cristo e Maria. Scrive: «L'espressione "sei polvere e in polvere ritornerai" è talmente universale che da essa non sono stati esclusi né Cristo e né la beata Maria, che, veramente innocenti e senza peccato, avrebbero dovuto fruire in sommo grado di quel privilegio [dell'esonazione della morte], e se non l'ottennero loro, a maggior ragione non l'otterranno gli altri beati»³⁸.

Per comprendere il pensiero del Dottor Sottile bisogna tenere presente la distinzione tra "legge naturale" e "legge morale", sottesa ai testi citati sopra. La *morte* appartiene alla "legge naturale", che non ammette eccezioni di sorta; il *peccato originale*, alla "legge morale", che sopporta l'eccezione, come di fatto è avvenuto nella storia della salvezza. In questo modo si comprende anche la differenza dell'universalità del peccato con l'universalità della morte. Di per sé, la morte è una conseguenza del peccato, cioè per demerito; in Cristo e Maria, invece, la morte risponde alla legge naturale e non alla legge morale, dal momento che essi erano esenti dal peccato d'origine e attuale, e quindi per privazione della gloria di per sé nel corpo.

Questo pensiero di Duns Scoto è da completarlo con il commento al testo paolino³⁹ della risurrezione immediata alla fine dei tempi, quando scrive: «E' probabile che, alla fine dei tempi, gli ultimi uomini subiranno la morte come quella di Cristo e di sua

³⁷ Gen 3, 19.

³⁸ RP IV, 43, 5, 194: «"Terra es, et in terram revertis"... Ita vero generalis erat illa sententia de morte, quod nec ab ea exceptus est Christus vel beata Maria, qui maxime deberent frui illo privilegio, ex quo fuerunt vere innocentes sine peccato, et si non obtinuerunt illi, multo magis nec alii quicumque electi».

³⁹ 1 Ts 4, 17-18.

Madre, e poi subito risorgeranno»⁴⁰. La morte di Cristo e di Maria non viene mai vista come conseguenza del peccato, ma sempre come legge naturale, cui è soggetta metafisicamente la materialità del corpo. In breve se il Redentore ha preservato Maria dalla colpa originale, che è la pena maggiore del castigo divino, non l'ha liberata dalle pene minori, come sete, fame, dolore, passione e morte; e questo perché Maria potesse maggiormente meritare per sé e gli altri.

Anche in questo mistero Duns Scoto va contro corrente, difatti gli autori della scolastica e tanti teologi, basandosi sul testo di Paolo ai *Romani*⁴¹: «la morte è entrata nel mondo per il peccato»; di conseguenza prima del peccato originale c'era l'immortalità. Il Maestro francescano, con la distinzione tra morte con valore naturale e morte come pena del peccato, è del parere che sia Cristo che Maria dovevano morire per legge naturale della materialità del proprio corpo. Difatti scrive, commentando il suddetto testo paolino⁴², che la morte è entrata sì nel mondo per il peccato, ma è stata preceduta dalla «potenza di morire»⁴³.

E nell'ipotesi assurda che Adamo avesse conservato lo stato di innocenza, la morte non sarebbe entrata nel mondo, ma con questo non sarebbe *ipso facto* immortale, perché la morte non appartiene allo stato di grazia, ma allo stato di natura, al massimo la morte sarebbe stata diversa, cioè non come punizione, ma come semplice passaggio alla vita eterna senza l'attuale senso punitivo. La morte perciò secondo Duns Scoto più che al peccato, anche se con esso è punizione, appartiene alla legge di natura del corpo che intrinsecamente e metafisicamente è mortale. Allora anche Maria è passata attraverso il dolce sonno della morte alla beata assunzione in cielo, come suo Figlio, anche se con modalità differenti, proprio in forza dei meriti *de condigno* che hanno acquistato per gli altri.

⁴⁰ Ord IV, 43, 5, 268: «probabile est quod solvent mortem, sicut Christus et Mater eius, et resurgent».

⁴¹ Rm 5, 12.

⁴² Rm 5, 12.

⁴³ RP II, 19, un., 29: «dico quod de facto ita est, quod “mors intravit per peccatum”, praefuit tamen potentia [mori]»; Ord II, 19, un., 26: «illa tamen potentia [mori] non fuisset reducta ad actum, quia fuisset praeventa per illam traslationem». Questo delicato ragionamento di Duns Scoto sottende la questione se Adamo nello stato d'innocenza era mortale o immortale, a cui il Maestro Francescano risponde con l'ipotesi della mortalità, intesa come una semplice e regolare *traslazione* dalla vita alla morte. Cf Ord II, 19, un., 18: «Dico tamen, quod stante innocentia, non accidisset mors, cuius causam assigno talem, quia quilibet fuisset translatus in paradysum, antequam fuisset alteratus alteratione improporcionata animae, sive formae; et haec translatio non fuisset miraculosa, sed iusta et regularis...».

E' da notare che la *Munificentissimus Deus*, pur affermando il nesso strettissimo fra la verità dell'Assunzione e quella dell'Immacolata Concezione, nella documentazione teologica addotta cita tanti autori che, benché favorevoli all'Assunzione, negano l'Immacolata Concezione, ma dell'unico teologo favorevole a tutte e due le verità, cioè Duns Scoto, non se ne fa parola. Regna sovrano il silenzio!

2. Seconda tesi: la verginità di Maria

a) Significato di verginità

Che cos'è esattamente indica il concetto e il significato del termine *verginità*? Nella prospettiva cristiana esso comporta la consegna totale della persona, anima e corpo, mente e cuore, a Gesù Cristo. Questa donazione completa della persona comporta due aspetti: la *verginità del corpo*, cioè l'integrità corporea, che, secondo il linguaggio filosofico-teologico, ne costituisce l'elemento materiale, e come tale entra nell'essenza stessa della verginità, e non va considerata come un elemento accessorio e secondario: è invece un elemento essenziale e imprescindibile; la *verginità dell'anima*, cioè la decisione cosciente e libera di appartenere esclusivamente a Dio secondo le esigenze della castità perfetta, che presuppone non solo la totale integrità fisica della donna, come pura realtà biologica, ma anche la volontà di conservare sempre tale integrità, e questo consegnarsi a Dio con cuore indiviso costituisce l'elemento formale e intenzionale della verginità.

Intensa in questo modo la verginità si può capire il senso di ciò che la Chiesa insegna, a partire almeno dal IV secolo, quando dice che Maria Santissima fu vergine prima del parto, durante il parto e dopo il parto. Questa fede fu espressa solennemente, nei tempi recenti, dal Papa Paolo VI, quando nel "Credo del Popolo di Dio" (29-6-1968) proclamò solennemente: «Noi crediamo che Maria è la Madre, rimasta sempre vergine, del Verbo Incarnato, il nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo».

Quindi la Chiesa insegna sulla verginità di Maria le seguenti verità rivelate: a) l'assoluta e perpetua integrità corporale della Vergine; b) la verginità della sua anima, cioè la piena ed esclusiva unione sponsale della sua anima con il Signore. E, da parte sua, il dogma della fede cattolica suppone: a) che Maria concepì miracolosamente e

verginalmente per l'onnipotenza divina, per cui Gesù non ebbe un padre umano; b) che diede alla luce il Figlio senza lesione della sua integrità corporale; c) che dopo la nascita di Gesù Maria rimase vergine durante tutta la sua vita terrena.

b) *Verità molto complessa*

Alla luce delle tesi specifiche della Predestinazione, della Maternità e dell'Immacolata Concezione, Duns Scoto, sulla scia dei Padri, afferma che la Verginità costituisce per Maria come la disposizione immediata alla grazia e come il segno della divinità del Cristo, per questo sostiene l'ipotesi del voto assoluto di verginità e interpreta lo spozalizio con Giuseppe come vero matrimonio.

La complessità della verità è data non solo dai tre momenti dell'*ante partum*, *in partu* e *post partum*, ma anche dalle situazioni esistenziali in cui Maria si è venuta a trovare specialmente in ordine al voto di verginità e al suo matrimonio con Giuseppe. Di fronte a questa complessità, Duns Scoto non entra in merito *ex professo*, ma accetta la verità nel suo insieme, perché una "verità rivelata esplicitamente dalla Scrittura e proclamata dalla Chiesa appartiene alla sostanza della fede"⁴⁴, e cerca di spiegarla espressamente alla luce dei suoi principi ermeneutici, specialmente in difesa del "voto" e del "matrimonio" della Vergine Maria.

c) *Il voto di verginità di Maria*

Il voto di verginità di Maria entra nel terzo momento della verità dogmatica, cioè nel *post partum*, come sua volontà a voler conservare l'integralità totale della sua persona. Nell'interpretare l'episodio dell'annunciazione "Concepirai e dari alla luce un Figlio"⁴⁵. "Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?"⁴⁶ "Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?", Duns Scoto afferma chiaramente che Maria ha voluto esprimere il suo "voto assoluto" di restare vergine per sempre, perché l'espressione "non conosco uomo" implica chiaramente la volontà di non conoscerlo neppure in

⁴⁴ Cf Ord IV, 11, 3, 102: «nihil est tenendum tanquam de substantia fidei, nisi quod potest haberi de Scriptura vel expresse declaratum est per Ecclesiam

⁴⁵ Lc 1, 31.

futuro, altrimenti non era il caso di chiedere spiegazione. La domanda fu posta perché aveva fermamente deciso di far voto e di mai voler conoscere uomo; onde la risposta dell'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te..."⁴⁷.

Il succo dell'episodio della verginità totale, comprensiva del voto assoluto di Maria, viene indirettamente convalidato anche dall'interpretazione del primo Dottore della scuola francescana, Antonio da Padova, che, nel secondo sermone mariano dell'Annunciazione, identifica il "picchetto", con il quale si chiude l'ingresso della tenda, con "la verginità di Maria", secondo il testo sacro: "Questa porta rimarrà chiusa: non verrà aperta, nessun uomo la passerà, perché c'è passato il Signore"⁴⁸. Simpatica interpretazione allegorica!

d) *Il matrimonio con Giuseppe*

Anche a questo delicato problema del matrimonio tra Maria e Giuseppe, Duns Scoto offre la sua geniale interpretazione tendente a salvare sia il voto di verginità di Maria e sia la validità dello stesso matrimonio. E' una questione sia teologica che giuridica: l'una perché implica l'azione dello Spirito Santo che pone Maria in una condizione privilegiata di verginità assoluta; e l'altra perché comporta dei chiarimenti circa un matrimonio valido, rato ma non consumato. Il problema sostanzialmente si pone in questi termini: è valido un matrimonio con un voto di castità assoluto di uno dei coniugi?

Con la sua proverbiale sottigliezza, è bene ascoltare direttamente Duns Scoto: "Nel contratto matrimoniale il mutuo dono dei corpi per la copula è sottoposto a una implicita condizione, cioè *se venga richiesto*. Perciò contraggono realmente matrimonio coloro che lo contraggono col proposito di fare immediatamente dopo il voto di castità. Questa condizione non pregiudica il voto di castità anche dopo il contratto matrimoniale, se quella condizione non viene posta in opera. Quindi, se vi è la

⁴⁶ Lc 1, 34.

⁴⁷ Ord IV, 30, 2, 40: «Dico ergo quod absolute vovit virginitate... "Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco"? Si enim solum non cognovisset sine proposito nunquam cognoscendi, nulla esset quaestio, quia in posterum cognoscenda... et ideo fuit quaestio de modo supermirabili, quia firmissime disposuerat vel voverat numquam se cognoscendam a viro; et ad hunc intellectum exposuit angelus respondendo "Spiritus Sanctus superveniet" [Lc 1, 35]».

⁴⁸ *I sermoni*, Annunciazione della Beata Vergine Maria (II, n. 14), Padova 1994, p. 1140; Ez 44, 2.

semplice certezza che essa non verrà esercitata, il contratto matrimoniale non pregiudica in nessun modo il voto di castità. Nel nostro caso vi fu tale certezza”.

“Onde l’informazione a Giuseppe in Matteo⁴⁹ ‘Non temere di prendere Maria in moglie tua’. A maggior ragione e con grande certezza, si deve ammettere che anche Maria, prima di prometersi a Giuseppe, fu resa sicura non temere di prendere Giuseppe uomo giusto come tuo marito. Ecco che lo Spirito Santo te lo darà come custode e testimone della tua verginità, perché come te è impegnato con voto alla continenza e ti aiuterà in molti modi idonei alla custodia della verginità. Non c’è da meravigliarsi per questa supposizione, poiché quanto accade a Giuseppe con l’apparizione dell’angelo aveva la sua motivazione in Maria, che concepì immediatamente in modo misterioso e miracoloso l’Unigenito Figlio di Dio”⁵⁰.

Mentre l’acume di Duns Scoto cerca in tutti i modi di conciliare le due tesi, e ci riesce abbastanza bene, le interpretazioni degli altri invece non assicurano tale possibilità. Alcuni autori, infatti, sono favorevoli alla validità del matrimonio, ma interpretano il voto in modo “condizionato” se piace a Dio; altri accettano il voto assoluto, ma attenuano il consenso matrimoniale, interpretandolo vagamente come relazione amicale⁵¹.

3. Terza tesi: la mediazione di Maria

a) *Il significato di mediazione*

Come non mai il principio mariologico fondamentale di Duns Scoto produce i suoi frutti abbondanti e ubertosi come nell’interpretare la “mediazione” di Maria. E’ il

⁴⁹ Mt 1, 30.

⁵⁰ Ord IV, 30, 2, 42: «In contractu matrimoniali est mutua datio corporum ad copulam carnalem, non nisi sub conditione implicita, scilicet *si petatur*. Unde contrahentes cum proposito statim, vovendi castitatem, vere contrahunt; haec autem conditio non praeiudicat voto castitatis, posito etiam contractu matrimonii, nisi illa conditio ponatur in effectum; ergo ubi est certitudo simpliciter quod nunquam ponetur in effectum, ibi in nullo praeiudicat voto castitatis contractus matrimonii; sed hic fuit talis certificatio». E al n. 43: «Ex quo enim habemus *Matthae* (1, 20), quod angelus instruxit Ioseph: “Noli timee accipere Mariam coniugem tuam”, multo magis, imo indubitanter concluditur quod ipsa per angelum, vel immediate a Deo, antequam desponsaretur Ioseph, fuit certitudinaliter educta: noli timere accipere Ioseph virum iustum in coniugem. Ecce enim spiritus Sanctus dabit eum tibi custodem et testem virginitatis, qui tecum pari voto contineat, et in multis tibi ad virginitatis custodiam congruentibus obsequatur».

⁵¹ E’ curioso che molti trattati di mariologia non menzionano mai il pensiero di Duns Scoto. C’è silenzio!

primato assoluto di Cristo che fonda l'origine del concetto di mediazione, nel senso che può collegare 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, e non in quanto solo Dio o in quanto solo Uomo. La mediazione di Cristo, perciò, nasce e si sviluppa soltanto in forza della sua unione ipostatica, che lo rende perfetto Mediatore tra Dio e uomo, perché egli stesso congiunge in sé Dio e Uomo.

Benché riconosciuta da tutti, la mediazione non viene né può essere spiegata allo stesso modo. La risposta dipende come è ovvio dal modo come viene intesa la predestinazione di Cristo e quindi il suo primato, se in senso relativo o in senso assoluto. In ordine a Dio, il concetto di Mediatore è sempre relativo, perché l'Incarnazione dipende da un decreto libero di Dio. Il problema nasce quando viene considerata in ordine alle creature. E cioè: 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? E' assoluta o relativa?

Le risposte sono due. Dipendono dal modo come si interpreta il concetto della predestinazione di Cristo. L'una, sostiene la necessità della mediazione di Cristo soltanto in modo relativo, perché considera l'esistenza di Cristo dipendente dal peccato di Adamo. La risposta scotista, invece, afferma la necessità assoluta della mediazione di Cristo, perché considera l'Incarnazione indipendente dal peccato.

Soltanto in un passo biblico, quello della prima lettera a *Timoteo*, Cristo viene esplicitamente dichiarato di essere "l'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»⁵². 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.

In Duns Scoto i termini "mediator" e "redemptor" sono usati non solo come sinonimi ma anche come endiadi e rafforzativo. Afferma categoricamente che l'unico e vero *Mediator* tra Dio e gli uomini è solo Cristo o il suo vicario il Sacerdote⁵³, aprendo ed

⁵²1Tim 2, 5.

⁵³RP IV, 19, un., 19: « **medium** autem inter Deum et hominem est ierarcha et Sacerdos»; RP IV, 6, 2, 16: «**Minister** repraesentat Christum, qui est unus **mediator** Dei».

estendendo così la partecipazione della stessa funzione mediatrice agli altri. La mediazione di Cristo, perciò, possiede due caratteristiche fondamentali: una, di ordine *naturale* perché è Dio; e l'altra, di ordine *morale* perché possiede il sommo della grazia, e come tale è *fonte unica* di grazia, e, come capo della Chiesa, può liberamente partecipare ai suoi membri⁵⁴. In quanto partecipata, ogni forma diversa di mediazione è e sarà sempre imperfetta, perché fondata unicamente sulla grazia santificante ricevuta dalla mediazione unica e perfetta di Cristo⁵⁵, che per suo beneplacito vi associa altri.

La lunghezza d'onda scotista della mediazione di Cristo trova conferma ufficiale nei decreti del concilio Vaticano II, senza citare il nome di Duns Scoto! Si offre qualche esempio esemplificativo.

«Cristo, unico Mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia...Per una non debole analogia, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato...»⁵⁶. Il riferimento alla lettera di Paolo a Timoteo è esplicito, come esplicito è anche il concetto di Duns Scoto che considera la Chiesa come la “continuazione dell'Incarnazione”.

«I presbiteri, ... partecipi, nel loro grado di ministero, dell'ufficio dell'unico Mediatore Cristo, annunziano a tutti la divina parola. Ma soprattutto esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico...»⁵⁷. La mediazione assoluta di Cristo si estende all'ordine episcopale sacerdotale e del popolo di Dio: tutto il sacerdozio della Chiesa è una partecipazione dell'unica mediazione dell'eterno Sacerdote, Cristo.

b) *La mediazione mariana*

In base al principio scotista della predestinazione delle creature alla gloria, si ricava anche il principio che quanto più la creatura è vicina alla fonte della grazia, tanto più

⁵⁴ Ord III, 13, 4, 49: «Licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii natura, sive assumptae sive forte non assumptae; non tamen de potentia ordinata, quia secundum leges iam positas a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris».

⁵⁵ Cf G. Lauriola, *Cristo ieri oggi e sempre*, AGA - Alberobello 1997.

⁵⁶ LG n. 8.

⁵⁷ LG n. 28.

aumenta il suo grado di mediazione. E chi più di Maria è vicina a Cristo? Proprio per questo Maria è la “piena di grazia”.

Mentre gli altri teologi, spiegando la “pienezza” di grazia come frutto di “purificazione” nel seno materno e conseguenza della “concezione” del Cristo, che, assicurano a Maria l’esonero dal peccato attuale e la volontà di non peccare, le riconoscono la funzione di mediatrice; Duns Scoto, invece, in forza del primato di Cristo e del relativo corollario mariano, fonda la mediazione di Maria direttamente sul privilegio dell’Immacolata e, quindi, della sua Maternità verginale, che costituisce il massimo della grazia di benevolenza che una creatura può ottenere e sopportare. Difatti, scrive Duns Scoto: “nella concezione del Figlio suo, Maria ebbe quella pienezza di grazia, che Dio dispose che a lei arrivasse”⁵⁸. Onde è logico pensare che Cristo ha voluto scegliere la Madre a sua collaboratrice, come si evince storicamente dal suo “consenso”⁵⁹ che attualizza il piano divino, l’abilitandola definitivamente anche all’ufficio di “Mediatrice”.

Dottrina che trova vasta eco nel capitolo III della *Lumen Gentium* dedicato alla Beata Vergine Maria Così, per es., si può leggere: «Uno solo è il nostro Mediatore secondo le parole dell’Apostolo: “Non vi è che un solo Dio, uno solo anche è il Mediatore tra Dio e gli uomini, l’uomo Cristo Gesù, che per tutti ha dato se stesso quale riscatto”⁶⁰. La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l’efficacia... Poiché ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini, non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia...»⁶¹. Si è certi, quindi, che ogni mediazione, anche quella di Maria Vergine, si riduce, in definitiva, alla mediazione dell’unico vero mediatore, Cristo Gesù.

4. Quarta tesi: il culto a Maria

⁵⁸ Ord IV 4, 6, 118: «Beata Virgine... habuit in conceptione Filii sui illam plenitudinem gratiae, ad quam Deus disposuit eam pervenire».

⁵⁹ Lc 1, 38.

⁶⁰ 1Tim 2, 5-6.

⁶¹ LG n. 60. Sembra ovvio ricordare che nel concetto di “mediazione” di Maria sono inclusi fondamentalmente tutti gli altri titoli che la devozione mariana le ha riservata, come Collaboratrice, Corredentrice, Ausiliatrice, Madre della Grazia, Madre della Chiesa, Regina dell’universo...

a) *Significato di culto*

Per “culto”, in genere, si intende quella forma di riverenza che si presta a un essere superiore sia per la sua intrinseca dignità sia per i benefici che lo stesso elargisce a colui che lo venera. Tradizionalmente la differenziazione del culto religioso secondo le esigenze della gerarchia dei valori che esso concerne è stata espressa con la triplice distinzione di: a) *latria*, o vera adorazione, dovuta a Dio solo; b) *dulia*, o semplice venerazione, dovuta ai Santi che vengono riveriti, amati e invocati in riferimento a Dio; c) *iperdulia*, o venerazione speciale, dovuta a Maria per la sua singolarità di Madre Immacolata del Verbo incarnato.

La manifestazione della forma di culto si compie con atti interni e con atti esterni. Ora, “tra gli esseri, -scrive Duns Scoto - solo Dio è il supremo Signore, mentre qualsiasi altra creatura è dipendente nel suo essere e come tale deve prestare il suo massimo riconoscimento e ossequio al datore del suo essere, cioè a Dio”⁶². E subito dopo afferma che “è giusto e razionale che la creatura intelligente senta l’obbligo morale non solo a riconoscere il suo Signore ma anche a riverirlo [con il culto di latria]”⁶³.

La massima espressione di culto di *latria* può essere di due forme: “assoluto superlativo” ed è riservato unicamente a Dio, Uno e Trino, che solo Cristo può offrire a Dio; e “assoluto relativo” ed è il culto attribuito a Cristo. In Cristo, infatti, non si adora né l’umanità sola né la divinità sola, ma tutto il Cristo: vero Dio e vero Uomo. L’adorazione a Cristo, benché parta dall’umanità - *quid relativum* - tuttavia termina sempre nella sua divinità - *quid absolutum*. E così è salva la vera “ragione” del culto di latria che riguarda sempre la divinità e non nella umanità di Cristo; tuttavia l’umanità di Cristo non può essere esclusa dallo stesso culto di latria, a causa della sua unione ipostatica con Verbo.

b) *Il culto alla Vergine Maria*

Quando la dignità o eccellenza è soltanto partecipata alla persona del culto, allora la forma di culto è del tutto relativa e si chiama di *dulia*, e viene tributato ai santi. In questa forma di culto si inserisce la questione del culto da attribuire alla Vergine Maria, che Duns Scoto afferma esplicitamente essere di *iperdulia*: “Si deve onorare Maria con culto di *iperdulia*”. La comprensione di tale affermazione richiede alcune precisazioni intorno allo stesso concetto del culto: 1) il culto cresce in proporzione alla dignità della persona cui viene prestato o tributato; 2) la dignità della stessa persona dipende dal grado di grazia che riceve per partecipazione e per il quale si avvicina all’essere divino, l’unico depositario della dignità per eccellenza.

In virtù della sua maternità divina, Maria Vergine si trova al sommo grado di grazia, subito dopo quello di Cristo e al di sopra di quello di qualsiasi altra creatura, angelo

⁶² RP III, 9, un., 5: «Cum igitur Deus sit supremus Dominus, et creatura sit serva quantum ad quodlibet, quod in ea est, sequitur quod laudabile sit sibi reverentiam exhibere».

⁶³ Idem, n. 9: «Dico quod rationabile est creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoscendum et reverendum Dominum suum».

compreso. Per tale posizione di grazia, anche la forma di culto si distingue da quella di Cristo come da quella degli altri beati. Difatti, in rapporto al culto di latria, dovuto solo a Dio e a Cristo, esso è *specificatamente* diverso; in rapporto al culto di dulia, dovuto alla semplice creatura, è solo di *grado superiore*. Lo stesso termine di *iperdulia*, con cui viene chiamato il culto riservato alla Madonna, non fa che indicare da un lato la superiorità verso quello di dulia, e dall'altro l'inferiorità verso quello di latria. Per cui Duns Scoto definisce il culto di *iperdulia* come l'estrema riverenza e il "sommo ossequio prestato a una creatura"⁶⁴.

In ogni forma di culto si possono distinguere due motivi di venerazione: l'uno riguardante la dignità intrinseca della persona; e l'altro i benefici che provengono all'adorante. Per quanto riguarda il culto di "iperdulia", il Dottore Sottile ha precisato sia l'aspetto intrinseco, fondato sulla grazia, e sia l'aspetto estrinseco, dovuto ai benefici. La forma del culto di iperdulia deve la sua "eccellenza" al titolo e alla verità dell'*Immacolata*, che dà tono a tutto il culto in onore della Madonna.

Da una simile dottrina, è facile il passaggio alla determinazione della vera natura del culto mariano, che è di "iperdulia", ossia superiore al culto di qualsiasi altro beato, singolarmente o collettivamente preso, ed inferiore solo al culto dovuto a Cristo e a Dio; ed è agevole estendere il "supremo ossequio" a tutti gli istanti dell'esistenza di Maria Vergine, anche al "primo istante" della sua concezione. E' questo il momento che segna il fastigio dell'eccellenza di Maria Vergine. Al primo istante, infatti, si abbinano i due fattori che danno vita al culto: l'uno negativo, consistente nella speciale redenzione dalla macchia del peccato originale e sia dalla mancanza della potenza di peccare; e l'altro positivo, consistente nell'infusione della massima grazia. Giustamente, quindi, il titolo della verità dell'*Immacolata* costituisce il punto fisso del culto a Maria Vergine nella Chiesa.

L'altro elemento, che accentua la natura del culto di iperdulia, è estrinseco alla persona cui il culto è diretto, e consiste nei benefici che ne provengono. Quanto più questi sono grandi, tanto più gli obblighi verso la persona venerata crescono. Ora, quali e quanti siano questi benefici, basti pensare al contenuto della dottrina della "mediazione di Maria", secondo il principio scotiano che Cristo ha trasmesso alla Madre *tutta* la sua grazia, da cui deriva all'uomo ogni dono, ogni bene e la totalità della

⁶⁴ Ord III, 9, un., 30: «hyperdulia est extrema reverentia exhibita creaturae».

salute spirituale. In altre parole: se Cristo ha dato il diritto di chiamare *sua* Madre, *nostra* Madre e di tenerla come tale, ha imposto anche il “dovere” di amarla e venerarla come lui stesso l’ha amata e onorata. In questa prospettiva scotiana, il culto di iperdulia acquista veramente la caratteristica di “somma riverenza a una semplice creatura”.

CONCLUSIONE

Al termine di questa veloce presentazione dei tratti più caratteristici della mariologia di Duns Scoto, che portano a naturale perfezionamento tutta la tradizione precedente francescana, al di là del giudizio che possa venir fatto del suo genio teologico, piace concludere con Pohle quando scrive: «Anche se il Dottor sottile e la sua scuola non avesse guadagnato nessun’altro merito nelle cose di fede, se non quello della prospera e fortunata difesa e documentazione del dogma dell’Immacolata Concezione, solo questo fatto glorioso sarebbe sufficiente per riconoscergli nella storia e nel consiglio della divina Provvidenza un posto imperituro», cioè nella santità e nel dottorato.