

VII CENTENARIO DELLA MORTE DI G. DUNS SCOTO

The Metaphysics and Ethics of Scotus

Bonn 5-9 novembre 2008

LA VIA TEO-ONTOLOGICA DEL BIG-BANG DIVINO SECONDO GIOVANNI DUNS SCOTO

Giovanni Lauriola ofm

Saluto

Sono onorato di prendere la parola in questo Congresso in onore del Beato Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della sua morte, e ringrazio di cuore tutti gli Organizzatori per avermi invitato.

Il titolo di questa breve comunicazione è precisato dall'aggettivo "divino". Il senso, quindi, non può essere quello strettamente scientifico, secondo la teoria del fisico George Gamow, ma principalmente di natura teo-ontologica, secondo la visione del Pensatore francescano, scozzese di nascita e coloniense di conservazione, Giovanni Duns Scoto, di cui celebriamo il VII centenario della morte (1308-2008) e i cui Resti mortali sono patrimonio della città di Colonia.

Poiché i due piani – quello teologico e quello ontologico - non sono in contraddizione né indipendenti, pur essendo autonomi e l'uno rimanda all'altro in modo differente, la risposta di Duns Scoto è orientativa anche a livello metodologico: la visione teologica apre deduttivamente nuovi orizzonti sul mondo ontologico, mentre induttivamente la visione ontologica orienta soltanto alla possibilità del mondo soprannaturale, che resta sempre una scelta libera della volontà e non una conclusione logico-naturale della ragione.

L'immagine scientifica del big-bang serve solo a richiamare l'annoso problema del "perché l'essere e non il nulla"?

Domanda che per il credente diventa ancora più drammatica in considerazione del fatto che prima della creazione non c'è che Dio.

E allora le domande: perché Dio ha creato? In che rapporto sta Dio con il creato? E' un rapporto di necessità o di libertà? Come interpretare la contingenza del creato? In che modo si può conciliare bontà di Dio e male nel mondo? In quale maniera considerare il rapporto tra essenza ed esistenza in Dio? In che modo salvare la Libertà di Dio nella creazione? In che rapporto si colloca la Libertà con la Volontà di Dio?

A queste e simili domande, racchiuse nella formula big-bang, cercherò di offrire in modo sintetico e schematico una risposta seguendo il pensiero del Dottor Sottile, dividendola in due brevi parti: la via teologica e la via ontologica.

1. La via teologica del big-bang

La visione teologica di Duns Scoto è decisamente teologica e in prospettiva cristocentrica universale, e risponde sia alle esigenze del testo biblico e sia alle esigenze speculative della filosofia. In tal senso può illuminare la cultura contemporanea con una interpretazione ad ampio spettro della realtà, onniabbracciante tutto l'essere, naturale e soprannaturale, umana e divina, in una visione cosmica universale e assoluta. La chiave ermeneutica scelta dal Dottor Sottile è il Cristo totale, con la sua perfezione assoluta espressa nella triplice causalità di causa efficiente, formale e finale di tutto ciò che esiste nella realtà onnicomprensiva di ogni ordine e grado.

Al di là dei testi specifici del Primato di Cristo, Duns Scoto fonda la sua scelta ermeneutica sia su testi biblici classici e sia su conclusioni del progresso scientifico della storia. Dal testo rivelato si lascia suggestionare da due definizioni di Dio, «Ego sum qui sum»¹ e «Deus charitas est»², che egli identifica come l'espressione «dilectio per essentiam, formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective»³; e dall'affermazione dei Proverbi, «tutto Dio fa per se stesso»⁴, da cui egli ricava l'interpretazione di Dio come «verità infallibile»⁵, «bontà infinita»⁶ e «semplicità perfetta»⁷, cui aggiunge l'affettuosa invocazione in seconda persona «solo tu sei veramente Dio»⁸, che «operi per te stesso e per la tua bontà in modo perfettamente razionale»⁹, e la definizione di Dio come «sfera intellettuale infinita, al cui centro c'è la volontà

¹Es 3, 14.

²1 Gv 4, 16.

³Ord I, 17, 1, 2, 173: «Deus sit formaliter caritas et dilectio, non tantum creative...».

⁴Ord II, 37, 1, 9: «quidquid Deus facit, propter se facit, («Omnia enim propter seipsum operatus est Altissimus» [Proverbiorum, 16, 4]) et ex charitate perfectissima, quae ipse est, facit; ergo eius actus est ordinatissimus, tam ex fine quam ex principio operativo; si ergo ille est actus ordinatus a voluntate creata peccante, idem actus videtur ordinatus et inordinatus, quod videtur impossibile».

⁵De pp IV, 137: «[Domine Deus noster] Tu solus es veritas prima; quippe, quod non est quod apparet, falsum est. Igitur est aliud sibi ratio apparenti, quia si sola eius natura esset sibi ratio apparenti, appareret esse quod est. Tibi nihil aliud est ratio apparenti, quia in tua essentia tibi primitus apparente; ac per hoc tibi nihil posterius est ratio apparenti. In illa, inquam, essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis est intellectui tuo praesens. Tu es ergo intelligibilis veritas praeclarissima et veritas infallibilis, et veritatem omnem intelligibilem certitudinaliter comprehendens».

⁶Col 22, 9, 38: «Infinitas autem in Deo non tollit ipsas formalitates, sed tollit eorum distinctionem; in Deo autem est formaliter sapientia, et formaliter bonitas, distinctio tamen eorum est ablata»; Lect I, 3, 1, 2, 51: «bonitas Dei formaliter est infinita, et sic sapientia Dei et alia attributa»; Lect II, 1, 1, 45: «philosophi posuerunt habere Deum bonitatem et sapientiam infinitam, et tamen non producere aliquid ad intra»; Met IV, 2, 162: «Deus, in quantum infinitus in perfectione omni, causat quodcumque causatum»; Lect I, 37, un., 4: «infinitate suae potentiae»; Theo 16, 17: «Non potest probari quod Deus sit infinitus intensive»; QQ prol.1: «Res autem increata, a se, infinita et necessaria Deus est».

⁷De pp IV, 136: «[Domine Deus noster] Tu solus simpliciter es perfectus; non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens, cui nihil deest entitatis possibilis alicui inesse, non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens, cui nihil deest entitatis possibilis alicui inesse. Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse; sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu Deus habes, qui es supremus entium, imo solus in entibus infinitus. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo recurrunt ut ad ultimum suum finem»; Col 22, 3, 14: «Deus includit omnem perfectionem creaturae, ideo non est melius ista duo, quam unum; bonitas autem formaliter non includit sapientiam, quorum utrumque, ut sic, est perfectio simpliciter; ergo videtur quod perfectio est bonitati includere assentiam»; Col 22, 6, 23: «divinae bonitati [scil. Deo] congruit esse omnis perfectio simpliciter».

⁸De pp IV, 148: «Domine Deus noster! Tu es unus naturaliter. Tu es unus numeraliter. Vere dixisti quod extra te non est Deus. Nam etsi sint dii multi nuncupative vel putative, sed tu es unicus naturaliter. Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, qui es benedictus in saecula. Amen».

⁹Ord II, 20, 2, 24: «Dico quod soli nunc electi, fuissent in statu innocentiae nati. Ratio huius est, quia omnis ordinate volens post volitionem finis, immediate vult illud quod est immediatius vel proximius fini. Deus est volens ordinate; ergo primo vult seipsum vel bonitatem suam tanquam finem. Secundo vult bonum creaturae rationalis ultimum, quod est communicatio creaturae, sive communicatio beatifica suae bonitatis, creaturae tali, et postea vult gratiam, quae ordinatur ab beatitudinem huius, vel ad fruitionem eius, et posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente, quod esse supponitur gratiae».

che si ama come sommo bene»¹⁰, che «niente opera invano»¹¹, perché Dio è per natura il «sommo bene»¹².

Dal mondo classico invece ricava la conclusione: «ciò che fa Dio è divino»¹³; «la ragione per cui il Creatore congegnò questo universo mondo sensibile è la sua Bontà»¹⁴; Dio è assoluta libertà e fa essere le cose per pura liberalità, ossia per necessità di natura; ciò che è primo nell'ordine delle intenzioni è ultimo nell'ordine dell'esecuzione, e viceversa¹⁵; l'azione del Dio arabo è di una necessità di natura, nel senso che è una liberalità di un'assoluta trascendenza ontologica, ma non di una libertà di scelta che trae le cose dal nulla.

La risposta di Duns Scoto si concentra su l'unico essere che si presenta alla storia come Dio e Uomo, come Infinito e Finito, come Volontà e Libertà.

E lo spiega.

Alla domanda sul perché della creazione, era ipotesi comune rispondere con la bontà di Dio, secondo il principio "bonum diffusivum sui". Risposta, però, che non soddisfa a pieno il Pensatore francescano, perché sembra nascondersi la subdola difficoltà speculativa del necessitarismo greco-arabo, nel senso che il bene tende necessariamente alla sua diffusione, per necessità di natura. E per questo propone che causa della creazione è lo stesso volere di Dio, cioè la sua assoluta volontà: «la prima e immediata causa [della creazione] è la stessa volontà di Dio - che vuole qui e ora - così che non c'è altra ragione per essa»¹⁶. E con forte ironia si può adattare la frase: «chi volesse trovare la causa del mondo fuori dalla volontà di Dio, non sa quel che dice»¹⁷.

Duns Scoto, identificando l'attività dell'amore divino ad extra con la stessa volontà di Dio, afferma che l'agire di Dio è un agire liberalissime et ordinatus ex maxima caritate, e intuisce il passaggio logico-ontologico più delicato dell'agire di Dio, nel suo intrinseco volere, mai colto da pensiero umano¹⁸, e con arditezza speculativa e ardore di amante scrive:

«In primo luogo, Dio ama se stesso»¹⁹.

In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri condiligentes (coamanti).

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

In quarto luogo, Dio prevede l'unione [ipostatica] di questa natura [umana] che deve amarlo sommamente»²⁰.

¹⁰Ord I, 1, 3, 5, 174: «Deus est sphaera intellectualis, cuius centrum ubique et circumferentia nusquam», secundum veritatem. Huic centro voluntas divina primo et per se, quia non participatione cuiuscumque alterius a se, immobiliter et necessario adhaeret, quia ista voluntas, non per habitum, nec per actum differentem, nec in virtute alicuius causae superioris, perfectissime et necessario amat illud bonum summum».

¹¹Ord III, 20, un., 14: «Deus et natura nihil faciunt frustra; sed frustra fieret creatura rationalis, nisi posset summum bonum propter se amare, et per cognitionem et amorem propter se inhaerere; aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non. Si non, frustra igitur factus fuisset; si sic, cum iam lapsus fuerit per peccatum necesse est ipsum reparari. Hoc cap. I, II *Cur Deus homo*, et ideo in 4 cap. concludit: «Ex his est facile cognoscere, quod aut hoc perficiet Deus de natura humana, quod incepit, aut in vanum, fecit tam sublimem naturam».

¹²Lect I, 1, 1, 2, 35: «in lumine naturali intelligitur Deus ut summum bonum, non intelligendo trinitatem in personis. Sic intelligendo Deum, intelligitur sine errore, non negando Trinitatem sed ignorando sive de ea non cogitando. Unde et philosophi sic intellexerunt circa Deum»; Ord I, 1, 3, 5, 182: «Licet igitur Deus non sit finis sui, tamen respectu suae voluntatis est obiectum illud absolutum, cui nata est competere ratio finis, quia est summum bonum, non tamen potest sibi competere ratio finis respectu sui (sicut nec respectu sui est finis), sed respectu omnium fruibilium, qualia sunt omnia bona ordinabilia ad aliud»; Ord II, 37, 1, 39: «nihil aliud a Deo est summum bonum in natura»; Col 13, 4, 28: «super eminentissimi sunt super bonum, etc. secundum Dionysium cap. 3, illi conceptus removentur a Deo; ergo non sunt quiditativi et proprii conceptus Dei».

¹³Timeo, 41, a 3-42.

¹⁴Timeo, 29, d 9-30.

¹⁵*Metafisica*, VII, c. 7, 1032b 15-17.

¹⁶Ord II, d. I, q. 2, n. 9 (n. 102): «Voluntas Dei - quae vult hoc et pro nunc - est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda»

¹⁷Rep Par I, d. 10, q. 3, n. 4 (n.): «Indisciplinati est quaerere causam illius, cuius non est causa».

¹⁸Ord II, 1, 2, 9: «Voluntas Dei qua vult hoc et producit pro nunc est immediata et prima causa, cuius non est alia causa quaerenda [...] ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc a esse».

¹⁹Prov 16, 4.

²⁰RP III, 7, 4, 3-4.

Per Duns Scoto Dio ama se stesso e si ama negli altri, per questo vuole degli “amanti” – condiligentes - fuori di sé che lo amino adeguatamente e infinitamente, perché l’amore ama e si ama. Getta così le basi per il Primato assoluto di Cristo che si realizza nel mistero dell’Incarnazione indipendentemente dal peccato di Adamo. Cristo cioè è previsto e predestinato a essere il Primogenito dell’umanità, assunta da lui per amare Dio come Dio, cioè con amore infinito. E poiché nell’uomo – micro cosmo – si ricapitola tutta la creazione, così tutta la creazione termina nel Cristo per Dio, secondo il disegno di Dio stesso. E così sembra soddisfatta anche la profonda intuizione razionale espressa da Platone “solo un altro Dio può amare Dio”.

E applicando il principio aristotelico²¹, Duns Scoto afferma che il disegno di Dio storicamente si realizza dalla creazione all’Incarnazione, cioè in ordine inverso all’ intenzione, in cui la causa finale è anche causa efficiente e causa formale. Difatti, della creazione Cristo, come unico Mediatore²², è causa finale, l’unico voluto per se stesso, perché può amare Dio in modo assoluto, come Dio. In questo modo Duns Scoto traccia anche il principio di perfezione “della vicinanza”: chi è più vicino a Dio è più perfetto, e viceversa. Scrive: «Normalmente in un volere ben ordinato è voluto ciò che è più vicino al fine. Così, pure Dio vuole la gloria degli eletti prima della grazia che ne è il mezzo, come, anche tra i predestinati che egli ha destinati alla gloria, vuole prima colui che è più vicino al fine. Perciò vuole la gloria di Cristo prima di quella di tutti gli altri»²³. E continua: «Chi vuole in modo razionale vuole prima di tutto il fine, poi ciò che gli è più vicino. Dio vuole tutto in modo perfettissimo, quindi vuole prima se stesso e tutto ciò che appartiene alla sua essenza. Indi [vuole] Cristo che gli è estrinseco immediatamente, indipendentemente da qualsiasi previsione di demerito, perché unito ipostaticamente alla Persona del Figlio»²⁴.

Queste affermazioni scotiane insieme alle conclusioni platoniche costituiscono le basi della visione universale cosmica e critica di Paolo: tutto è dell’uomo, l’uomo è di Cristo e Cristo è di Dio²⁵. Il disegno di Dio è perfetto: Dio è amato con amore infinito nella creazione da Cristo, la Persona stessa del Figlio di Dio. Questo cenno di rivelazione biblica illumina a giorno tutta la metafisica di Duns Scoto, come documentano anche alcune invocazioni che si trovano agli inizi dei capitoli del trattato mistico-filosofico del *De primo principio*, che si conclude con il suo speciale cantico mistico²⁶.

Una conferma di questa interpretazione cristocentrica viene anche dal principio speculativo, di derivazione agostiniano-anselmiano – “credo ut intelligam” -, tradotto scotianamente con “credo ut condiligam”, che mette a fondamento del suo pensiero un atto sincero e indiscusso di fede nella verità della parola divina, dichiarando di volersi istruire su Dio, presso Dio e con Dio. Tra lui e Dio c’è soltanto la mediazione di Cristo, Unico suo maestro; e tra lui e Cristo, c’è il suo “filosofo”, Paolo²⁷. Crede fermamente che Dio è Essere-Amore: Essere per essenza e Amore per essenza, e che [Dio] si rivela pienamente e totalmente in Cristo, sua immagine.

Di questa risposta marcatamente teologica e di prospettiva cristocentrica, ora Duns Scoto cerca di darne ragione, utilizzando al massimo tutto il progresso

²¹ *Metafisica*, VII, c. 7, 1032b 15-17: “Primum in intenzione est ultimum in exesutione”.

²² 1Tm 2, 5.

²³ Ord III, d. 7, q. 3, n. 3.

²⁴ Rep Par III, d. 7, q. 4, n. 4.

²⁵ 1Cor 3,23.

²⁶ De pp I, 1-3: «Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostra. Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore verissimo sciscitanti, scien quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti: Ego sum, qui sum. Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc, si mihi esset possibile, scire vellem. Adiuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando».

²⁷ RP IV, 49, 2, 11 (63): «Philosophus noster, scilicet Paulus [est]».

scientifico prodotto dall'umanità del suo tempo, insieme alla sua più ardita e profonda speculazione, consegnando alla storia una sintesi del problema che resiste ancora all'usura del tempo.

1. La via filosofia del big-bang

Alla base dell'interpretazione filosofica di Duns Scoto sull'agire ad extra di Dio, sono coinvolte molte delle sue più importanti dottrine metafisiche. Fondamentali sembrano: la teoria delle "perfezioni pure", la cui caratteristica principale è quella di possedere ogni perfezione con l'esclusione d'ogni limite; la teoria dei "trascendentali disgiuntivi", di cui un estremo di una coppia d'opposti è predicabile di ogni ente, e uno dei due estremi è ontologicamente inferiore all'altro, e dalla cui esistenza si può inferire a quella dell'altro corrispettivo estremo perfetto. L'opposizione degli opposti disgiuntivi – contingente-necessario, condizionato-condizionante, relativo-assoluto, finito-infinito ecc. – è assoluta e non relativa. Altre importanti dottrine da sottendere: la predicazione univoca dei trascendentali e del concetto di essere; la dimostrazione dell'Essere Infinito; la conoscenza dei futuri contingenti; la differenza tra onnipotenza teologica e onnipotenza filosofica. Riferimenti interessanti per la conoscenza dell'esistenza di Dio.

Tra le "perfezioni pure" Duns Scoto annovera con determinazione anche la "volontà", che quindi viene considerata come potenza spirituale e principio produttivo. La volontà, in quanto perfezione pura - simpliciter simplex - non presenta alcuna contraddizione ad agire necessariamente²⁸, perché è indifferente ai modi. L'agire necessario della volontà si realizza unicamente nel modo dell'infinità, ossia nell'Essere Infinito. Per Duns Scoto, quindi, i modi di essere della necessità e della contingenza sono per sé estrinseci all'essenza della "volontà"; mentre la "libertà", anch'essa "perfezione pura", è una determinazione intrinseca alla stessa "volontà", ossia appartiene all'essenza della volontà²⁹. La volontà come principio produttivo caratterizza l'essenza di Dio: «il volere di Dio è la sua essenza»³⁰. La volontà come principio operativo è essenzialmente libera: «la volontà è libera per essenza»³¹. Si potrebbe dire: la volontà o è libera o non è volontà.

Di conseguenza, la volontà libera, in quanto perfezione pura, è orientata in se stessa ad agire in modo necessario o in modo contingente, conservando la sua trascendenza, perché tra il suo essere e il suo operare non c'è alcun intermedio (medium). Il motivo per cui la volontà decide di agire necessariamente o contingentemente è intrinseco a se stessa, e non bisogna cercarne altro. E ironicamente Duns Scoto dice che chi volesse trovare altra motivazione al di fuori della volontà "non sa quel che vuole"³², cioè si manifesta "senza cultura".

Tra questi due modi - di necessità e di contingenza - Duns Scoto distingue una differenza accidentale, se riferita all'agire della volontà, e una differenza essenziale se riferita ai principi dell'agire che operano necessariamente o liberamente. Poiché per Dottor Sottile il principio di agire è naturale o libero, di conseguenza tra "necessario" e "libero" non vi scopre contraddizione: "libero" è un modo di agire che si oppone a "naturale", e non a "necessario". Mentre il

²⁸ Rep Par., I, d. 10, q. 2, n. 1 (32): «... Voluntas autem est per se principium productivum perfectum; igitur non repugnat sibi producere necessario».

²⁹ Rep Par I, d. 10, n. 51: «Libertas est aliqua conditio intrinseca voluntatis...»; Quodl q. 16, n. 8: «Possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere»; Quodl q. 16, n. 8: «Ipsa Libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando, talis conditio es necessitas».

³⁰ Ord I, d. 8, p. 2, q. un., n. 24 (282): «suum velle est essentia sua».

³¹ Ord I, d. 17, q. 2, n.74: «Voluntas... est libera per essentiam».

³² Rep Par I, d. 10, q. 3, n. 4 (54): «non est quaerenda alia causa, quia indisciplinati est quaerere causam illius, cuius non est causa...».

principio naturale è determinato da se stesso a produrre qualcosa di assolutamente determinato, il principio libero è determinato in sé a volere necessariamente o contingentemente. La libertà, quindi, come appartenente all'essenza della volontà, non è opposta a "necessario", ma a "naturale", perché ogni principio produttivo agisce naturalmente, ossia per essenza, o liberamente per scelta.

Questa coppia di trascendentali disgiuntivi – libertà-necessità – si realizza solo in Dio, Essere Infinito, e come tale vuole liberamente e necessariamente se stesso o la sua essenza. In Dio, quindi, la libertà è la sua essenza, perché in Dio libertà e necessità coincidono. Volontà e libertà, pertanto, non sono due realtà o essenze diverse, ma una sola realtà o potenza che agisce: la volontà non può agire che liberamente, perché è determinata da se stessa, indipendentemente da ogni fattore esterno. La volontà divina è essenzialmente infinita sia in modo estensivo che in quello intensivo, abbracciando con il suo unico atto tutto ciò che cade o può cadere in relazione con la sua essenza.

Conclusione

Al termine di questa breve nota sull'agire ad extra di Dio, attraverso l'immagine del big-bang, si può dire che Duns Scoto si è fatto guidare oltre che da motivi biblici, anche da motivi storico-teoretici. Il Dottor Sottile, presupponendo i testi rivelati, utilizza le conclusioni classiche di Platone circa la teoria che Dio produce solo Dio³³, e del modo arabo circa la spiegazione della contingenza nel mondo con il ricorso di necessità a un ente intermedio o causa seconda. E nelle sue riflessioni fa osservare che questo rapporto tra Dio e la causa seconda, è sì un rapporto di pura liberalità, ma di una liberalità ontologicamente assoluta, che non fa sentire il suo influsso diretto sulle cause ed effetti posteriori alla seconda causa. Il principio produttivo del Dio cristiano, invece, si estende a tutto il creato e creabile, perché la sua necessità di natura trae le cose dal nulla per pura scelta libera e voluta. Dio vuole perché vuole³⁴.

Pertanto, per Duns Scoto, la ragione della creazione rimanda di necessità alla ragione dell'Incarnazione, in un atto di assoluta Volontà e Libertà di Dio, in cui il Cristo è il Summum Opus Dei, il centro, il fondamento e il culmine, cioè causa efficiente formale e finale di tutto ciò che esiste.

Questa interpretazione cristocentrica rispecchia il pensiero biblico e orienta tutta la metafisica di Duns Scoto, fondata più sull'"essentia Dei" che sull'"esse Dei": «in Dio l'essenza come essenza è l'assolutamente primo»³⁵, e «come prima e unica entità reale che sia per-sé, e come prima ragione essenziale dell'essere viene chiamata -con piena ragione- dagli autori cristiani essentia»³⁶.

Questo uno spaccato su Cristo, Alfa e Omega, considerato come il Big-Bang di Dio secondo Giovanni Duns Scoto.

Grazie

³³ Platone, *Timeo*, 41, a 3-42 e 8.

³⁴ Ord II, d. 25, q. un., n. 22 (n. 96): «nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate

³⁵ Quodl., V, 23 (83): «primum omnino in divinis... est essentia ut essentia».

³⁶ Quodl., I, 3 (10-13): «in divinis necessario est aliqua entitas realis... cum sit relativo essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur 'essentia'».