

IV CONVEGNO INTERNAZIONALE
SU FRANCESCO D'APPIGNANO
(15 settembre 2007)

FONDAMENTO CRISTOCENTRICO
DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE
IN DUNS SCOTO E FRANCESCO D'APPIGNANO

Lauriola Giovanni ofm

Premessa

La circostanza del VII centenario della disputa alla Sorbona di Parigi, nei primi mesi del 1307, sull'Immacolata Concezione di Maria Vergine, sostenuta e difesa dal francescano Giovanni Duns Scoto, offre la possibilità di un eventuale confronto alla lontana tra il pensiero del "Doctor Subtilis" e il "Doctor Sinteticus", Francesco d'Appignano, autore decisamente vicino alla verità mariana, anche se giustificata alquanto diversamente dal Pensatore scozzese.

Dando per scontato l'evento, a me preme evidenziare soltanto il clima storico-dottrinale in cui vive e si matura la disputa con le sue immediate reazioni. Certamente meraviglia che una recente pubblicazione, sulla storia dell'Immacolata nel pensiero francescano, il nome di Francesco d'Appignano non compare in nessun modo, neppure come seguace della pia sentenza. E l'autore è un francescano!

Il mio intervento, in questa sede, è motivato dalla vicinanza che Francesco d'Appignano ha con Duns Scoto, vuoi per ragioni storiche e ideali vuoi come discepolo libero e indipendente. La curiosità mi ha spinto leggere alcuni testi dell'Appignanese, che il prof Mariani gentilmente mi ha messo a disposizione. Ho tenuto presente anche gli interventi del prof. Duba, nei precedenti Convegni.

Il mio interesse, pertanto, non è specifico sul Pensatore marchigiano, ma soltanto indiretto, nel tentativo di cogliere qualche eventuale novità sulla tesi immacolista subito dopo le affermazioni di Duns Scoto nella letteratura immediatamente susseguente e prima delle diatribe ufficiali delle scuole, dal 1320 in poi. Di proposito ho dato il titolo di "fondamento cristocentrico" alla breve relazione, perché costituisce la novità dottrinale principale apportata dal Dottor Sottile.

Allo scopo suddivido l'intervento in tre momenti: situazione dottrinale della questione; soluzione di Duns Scoto; e posizione di Francesco d'Appignano, con una breve conclusione.

I - Ambiente dottrinale

La situazione dottrinale intorno alla discussione sull'Immacolata Concezione di Maria Vergine, fino alla fine del XIII secolo, non registra novità di rilievo se non una maggiore propensione a favore della "pia sentenza" degli "immacolisti" da parte dell'ambiente accademico di Oxford, a differenza di quello di Parigi, che si professa decisamente contrario, tanto da presentare come tesi comune quella "macolista", per cui torna estremamente utile accennare

allo stato della questione seguendo la sintesi chiara e precisa fatta, a metà secolo XIII, da Bonaventura da Bagnoregio nel commento al III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo¹.

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 proprende 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 al 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».

Secondo Bonaventura, pertanto, la tesi degli “immacolisti” 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 Mediatrice.

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”² e “tutti peccarono in Adamo”³; e su alcune testimonianze patristiche: “nessuno è liberato dalla massa del peccato se non nella fede del Redentore”⁴ e “il nostro Salvatore, come è venuto per liberare tutti, così nessuno ha trovato libero dal reato”⁵. 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

¹ In III Sent d. 3, a. 1, q. 2.

² Rm 3, 23.

³ Rm 5, 12.

⁴ Agostino, De correptione et gratia, c. 7, r 923.

⁵ Leone Magno, Sermo 21, c. 1, in PL 54, II, inPL44,191 .

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.

Dal bonaventuriano quadro storico-teologico si evince con molta chiarezza e con solidità di argomenti che la tesi "macolista" gravita attorno a due poli: all'universalità della redenzione di Cristo e all'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.

II - La posizione di Duns Scoto

La posizione di Duns Scoto non consiste certamente nella soluzione esegetica dei testi paolini sul peccato originale, anche se da lui intuita, la cui giusta risposta verrà soltanto dal Concilio Tridentino, ma si basa sulla felice e originale intuizione, teologicamente fondata, del primato assoluto di Cristo, intorno al quale fa gravitare, come corollario, la redenzione intensiva o preventiva della Vergine Maria. La sua novità consiste nell'aver considerato il privilegio mariano non come verità a se stante, ma come parte integrante della tesi cristologica principale, ossia come primo "frutto" della universale redenzione di Cristo, aprendo così la via alla definizione dogmatica. La storia gli riconosce unanime questo merito.

La storica disputa

E' universalmente riconosciuto che Duns Scoto (nel 1307) sostenne la celebre disputa all'università di Parigi per difendere la tesi sull'Immacolata Concezione della Vergine Maria. Con tutta probabilità dovette svolgersi nel primo semestre del 1307, quando Duns Scoto "leggeva" il 3° libro delle Sentenze di Pietro Lombardo a Parigi⁶. E' vero che l'opinione sull'Immacolata era già stata espressa durante le lezioni da baccelliere, come documenta la *Lectura* III, ma la tesi cominciò a sollevare forti contrasti interni all'Università, soltanto quando da Magister regens la propose con autorità, e questo dovette per ragioni didattiche avvenire nel secondo semestre dell'anno accademico 1306-1307. Poiché il commento alle Sentenze non seguiva l'ordine aritmetico ma la successione per gruppi di libri I e IV, II e III: così tra il 1305-1306 legge il primo gruppo e nell'anno 1306-1307 il secondo gruppo. La divisione in semestre lascia dedurre che il III libro delle Sentenze, dove alla questione 1 della 3 distinzione viene discussa la tesi immacolista, sia stato letto nei primi mesi del 1307.

La geniale intuizione di Duns Scoto maturò certamente nell'ambiente di Oxford, favorevole alla "pia sentenza" non solo liturgicamente ma anche teologicamente⁷. Parigi invece respirava un'aria completamente diversa e contraria, tanto da essere considerata la "roccaforte dei

⁶ Duns Scoto ha commentato più volte le Sentenze e mai nell'ordine di successione aritmetica, bensì a gruppi: I e IV, II e III libri. Nell'anno accademico 1305-1306 commenta il primo gruppo di libri, mentre il secondo gruppo in quello del 1306-1307; e tenendo conto che l'anno era diviso per semestre sembra logico pensare che il III libro sia stato "letto" nel secondo semestre, cioè nei primi mesi del 1307

⁷ Il primo tentativo sistematico è dovuto a due maestri francescani, Adamo di Marisco e Guglielmo di Ware. Quest'ultimo è annoverato tra i maestri di Duns Scoto.

macolisti”⁸. La non facile attività accademica, abbastanza movimentata, di Duns Scoto⁹ 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 qualcosa di simile, cioè che un “magister” prendeva posizione contro la comune opinione del corpo accademico, la competente autorità universitaria “invitava”, nel senso di costringere, il Maestro innovatore a giustificare pubblicamente la sua tesi.

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 pontefici, 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... Duns Scoto si presentò nell’aula magna della Sorbona per difendere la sua tesi sul privilegio mariano.

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 essere degno di lodarti”). La statua illuminata dai riflessi dei raggi del sole piegò la testa in segno di approvazione¹⁰.

Sottoposto a un fuoco incrociato di domande capziose, l’umile francescano rispose con pensiero rigoroso e linguaggio sicuro e pacato. Finalmente espose la sua teoria con argomenti convincenti e saudenti, fondati sulla Scrittura e organizzati da una potente struttura logica. Alla sua esposizione, chiara e carica di tanto amore, nessuno osò più prendere la parola. Si elevò, invece, osannante un applauso trionfante in onore della Vergine Maria.

Informato dell’andamento della disputa, il pontefice Clemente V approva il titolo di “Doctor Subtilis” proposto dall’autorità accademica; il popolo, invece, propone quello di “Dottore dell’Immacolata”. Le conseguenze non si fanno attendere. Viene subito abrogato dall’Autorità

⁸ Dal 1163 vigeva un decreto del vescovo Maurizio che proibiva la celebrazione liturgica della festa mariana. Tutti i grandi Maestri erano favorevoli alla tesi "macolista", tanto che pensarla diversamente comportava l'accusa di "eresia", perché si andava contro una dottrina "comune" dell'Università.

⁹ Riferendosi soltanto all'insegnamento ufficiale si può tracciare il seguente ordine: negli anni 1299-1301 commenta i libri delle Sentenze a Oxford e a Cambridge; negli anni 1301-1303, li commenta a Parigi, ma nel giugno del 1303 è costretto da Filippo il Bello a prendere la via dell'esilio, perché non volle sottoscrivere la richiesta di "appello" contro il papa Bonifacio VIII; così nel 1303-1304 insegna di nuovo a Oxford; mentre l'anno successivo, il 26 marzo 1305 riceve a Parigi la licentia docendi e così riprende come magister regens l'ultimo suo insegnamento, già indicato sopra. Per motivi di sicurezza fisica viene inviato a Colonia nel 1307, dove insegna solo un anno, perché sorella morte lo chiama l'8 novembre 1308, dove è sepolto nella chiesa di S. Francesco.

¹⁰ Questa statua viene chiamata di ~Duns Scoto", ed è stata venerata fino alla rivoluzione francese. venne mutilata e gettata nel fiume della senna. I PP. Assunzionisti la ritrovarono e la fanno venerare a

Accademica il decreto del 1163; ed emanato un altro che ne prescrive annualmente la celebrazione, con l'obbligo che un francescano doveva tenere il discorso ufficiale. Tra le molteplici testimonianze che si possono addurre a conferma della storica disputa, piace riportare quella di un 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*»¹¹.

Importante è anche la notizia circa il giuramento che i professori universitari dovevano emettere a Parigi. Lo stesso Caracciolo così riporta il suo: «lo 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»¹².

Una conferma storica 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 Paignole¹³. 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»¹⁴.

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 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»¹⁵.

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"¹⁶. Certo, occorreranno altri secoli -lunghi travagliati difficile 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, nel 1858, confermerà con l'autodefinizione: "Io sono l'Immacolata Concezione".

tutt'oggi sotto il titolo di ~Nostra signora del saluto~. Cfr. *seraud de saint Maurice*, Giovanni Duns Scoto, Livorno 1954, 1-9.

¹¹ Ales-Leumas, *L'Invito difensore "de la 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.

¹² *Ibidem*, 56; D. Scaramuzzi, *op. cit.*, 69.

¹³ Ales-Leumas, *Op. cit.*, 56.

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ D. Scaramuzzi, *Op. cit.*, 94, utilmente anche 67-105.

Dopo queste semplici indicazioni storiche, senza alcuna pretesa di compiutezza, si fermerà l'attenzione sul reale e oggettivo contributo dato da Duns Scoto allo sviluppo della verità dogmatica, che, nel suo lunghissimo processo di esplicitazione, ha subito il travaglio più lento e tormentato della storia della chiesa.

Fondamento cristologico dell'Immacolata

L'attenzione di Duns Scoto è rivolta principalmente a considerare la dipendenza della tesi mariana strettamente da quella cristocentrica, anzi è la considerazione della "predestinazione assoluta" o "primato" di Cristo che fa scaturire logicamente -come corollario- il privilegio dell'Immacolato Concepimento di Maria Vergine. L'originalità del suo pensiero riguarda non tanto la sostanza della verità teologica, quanto le argomentazioni proposte per comprenderla, nel rispetto più assoluto della Scrittura. 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 riferimento meno testuale che sistematico alla tesi della "predestinazione" di Cristo, per facilitarne l'esposizione. Come testo base prendo l'*Ordinatio*, che gode di sicura autorità tra gli studiosi.

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"¹⁷ o "formalmente amore e formalmente carità e non soltanto efficiente"¹⁸, in cui il "vero infinito" e il "buono infinito"¹⁹ 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 o creati. E questo perché Dio vuole e ama in maniera perfettissima e nel modo più ragionevole possibile²⁰, distinguendo cioè nel suo unico atto di amore fini diversi.

Nella gerarchia degli esseri, al primo posto nella linea discendente 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 *Summum Opus Dei* (il Capolavoro di Dio) -, essendo l'opera più grande che sovrasta 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 logica del piano divino, esclusivamente fondato sulla libertà ordinatissima dell'amore.

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

¹⁷ Ord., I, d. 17, q. 3, n. 31.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ord., I, d. 3, q. 1-2, n. 59.

²⁰ Ord., III, d. 32, q. un., n. 2.

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 (i beni materiali)»²¹.

In questa disposizione divina in cui predomina la caratteristica fondamentale dell'essenza di Dio che si ama e vuole essere riamato infinitamente, perché "tutto ha fatto per un fine"²², ossia per se stesso, e ha voluto circondarsi di "condiligentes" che lo amino, Duns Scoto afferma che l'Incarnazione occupa il posto centrale, costituisce la "corona" di tutto, e indipendente da tutto e tutto dipende da essa come causa efficiente esemplare e finale. Il Summum Opus Dei, quindi, ha il primato 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: «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 e 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»²³.

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 il Dottor Sottile: «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 -il Summum Opus Dei- sia voluta *occasionaliter*, perché la sua gloria a Dio supera intensivamente quella di tutti i santi insieme»²⁴.

Questo, il pensiero di Duns Scoto. La mia riflessione, invece, va ben oltre. Tenendo presente una affermazione di Platone "tutto ciò che fa Dio è divino" (Timeo, 41a 3-42e 8), che è di grande respiro speculativo per interpretare la stessa radice della creazione, dico che il mistero dell'Incarnazione è di necessità strumentale in ordine alla stessa creazione, come a dire l'Incarnazione è in funzione della creazione. La creazione, infatti, è impossibile senza l'Incarnazione, che costituisce l'unica "mediazione" possibile tra Dio e non-Dio, tra l'*intra* e l'*extra* di Dio. Solo in Cristo, vero Dio e vero Uomo, è possibile la creazione, che ne deve preparare la venuta storica nella pienezza del tempo. Incarnazione e Creazione appartengono all'unico mistero, anche se distinti.

Così, Cristo, come unico Mediatore, viene presentato dal Dottor Sottile come causa efficiente, causa formale e causa finale del mondo e dell'uomo. Tutto ciò che proviene da Cristo come causa efficiente, non può essere preso in considerazione né prima di Cristo né in contemporaneo con Cristo, perché inesistente: tutto ciò che esiste esiste per mezzo di Cristo, e niente di ciò che esiste, esiste senza di Cristo. O si coglie la valenza del concetto di unico Mediatore o Primato o non si coglie nulla di Cristo. Alla luce del Primato di Cristo, è salva la libertà più assoluta di Dio-Bontà-Carità-Amore, e viene garantita la stessa massima libertà a Cristo di agire come e quando vuole, anche di donare la grazia prima del peccato come la dona dopo, per riconciliarli a sé per la gloria di Dio. Dalla Mediazione, perciò, scaturisce liberamente la Redenzione come massima espressione della libertà di Cristo nel dare la grazia prima e dopo il peccato, così per assicurare per gloria al Dio e la pace all'uomo, fino alla gloria finale, come unico Glorificatore.

²¹ Ibidem, n. 6.

²² Prov., 16, 4.

²³ Ord., III, d. 7, q. 4, n. 5,

²⁴ Ibidem, n. 4.

Applicando anche il principio aristotelico²⁵ dei due piani, intenzionale ed esecutivo, Duns Scoto afferma che Cristo è primo nell'ordine dell'intenzione divina ed è ultimo nell'ordine dell'esecuzione. Questo primato coincide con la sua Predestinazione, che è libera e incondizionata da qualsiasi elemento estrinseco.

Redenzione preventiva di Maria Vergine

Alla luce della predestinazione assoluta di Cristo prende corpo anche la predestinazione di Maria, anche se Duns Scoto nella sua trattazione non menziona esplicitamente tale connessione di dipendenza. Saranno i suoi primi discepoli ad applicare a Maria i vari principi elaborati per Cristo. 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 Cristo, 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 deduce che la massima comunicazione *ad extra* di Dio si 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.

Poiché nella visione teologica di Duns Scoto, Cristo tiene il primato assoluto nell'universo, è logico che subito dopo viene Maria, sua Madre, anzi si può e si deve dire che, nell'unico e medesimo decreto di predestinazione di Cristo, c'è anche quella di sua Madre. Per dimostrare questa tesi che implica essenzialmente la redenzione preventiva di Maria, Duns Scoto dedica un'intera questione dal titolo "Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali"²⁶.

Più che seguire passo passo l'ordine della questione, si preferisce invece offrire un'esposizione più sistematica, così da cogliere meglio il pensiero sulla redenzione preventiva di Maria Vergine. Duns Scoto divide la trattazione in quattro parti: 1) nella prima parte -quod sic- elenca i dieci argomenti d'autorità comprovanti la tesi in forma positiva, ossia che Maria è stata concepita nel peccato originale, e l'ultimo è quello di Bernardo²⁷; 2) nella seconda parte -contra- riporta le due argomentazioni favorevoli alla pia sentenza, l'una di Agostino²⁸ e l'altra di Anselmo²⁹; 3) 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; 4) nella quarta parte, infine, -ad auctoritates- riprende una per una tutte e dieci le autorità del "quod sic" e le critica.

²⁵ *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 1517.

²⁶ Ord., III, d. 3, q. 1.

²⁷ Ivi: Bernardo, In Assumptione b. Mariae Virginis, Sermo 2, n. 8: "Consta che Maria fu mondata dal peccato originale con la sola grazia".

²⁸ Agostino, De fide ad Petrum, cap. 1 e 33: "devi ritenere fermamente e senza dubbio alcuno che ogni uomo, perché concepito con l'accoppiamento tra uomo e donna, nasce col peccato originale".

²⁹ Anselmo, *Cur Deus homo?*, II, i6. Nel dialogo si discute "In che modo Dio prese la natura umana senza peccato e come ha salvato Adamo ed Eva".

Sintesi dei tre argomenti fondamentali del “corpo” della questione e cioè: possibilità di poter santificare nel primo istante; universalità della redentrice di Cristo; e redenzione speciale della Madre sua.

Dei tre argomenti, quello della santificazione di Maria nel primo istante della sua concezione è il più esplicito e anche il più nevralgico, perché dischiude la possibilità alla questione. 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, accetta la terza, ossia che in Maria Vergine il primo istante del peccato originale coincide con il primo istante della santificazione nella grazia. 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»; e aggiunge per l’applicazione 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». 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. Affermazione di notevole importanza nella storia del dogma mariano, che -come si vedrà nel terzo argomento- è fondata sulla natura esclusivamente cristocentrica.

Per quanto riguarda il secondo argomento circa l’universalità del peccato originale, Duns Scoto, non potendo risolverla testualmente, anche se intuita, orienta la sua analisi sul concetto del Redentore “perfettissimo”. E questo, penso, per due motivi: primo, in base alla dottrina comune della trasmissione del peccato originale attraverso l’atto della copulazione; secondo, sulla questione pesava - senza saperlo - la polemica pelagiana, che aveva travisato il testo ai Romani, rendendo impossibile la soluzione testuale³⁰. Mediante la teoria della “redenzione universale”, Duns Scoto, oltre a riconoscerne il valore estensivo, introduce anche il valore intensivo: 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”. E così indirettamente, Duns Scoto riprende il senso profondo dell’insegnamento paolino³¹ e lo applica alla concezione della Vergine: «La beata Vergine Madre di Dio non fu mai in atto

³⁰ Prima di Pelagio. I Padri vedono l'essenza del peccato originale in un piano assai largo: Adamo il capo; il genere umano il corpo; e i singoli discendenti le membra. (E facile l'analogia con il corpo mistico di Cristo). Nel peccato originale distinguono tre elementi: la colpa di Adamo; il reato del genere umano; e la macchia contratta dai singoli discendenti. Il termine paolino tutti (pantes, omnes) lo riferiscono al "corpo" del genere umano, e non alle membra del corpo. Per esprimere le membra del corpo usano il termine paolino molti (polloi, mult).

Dopo Pelagio. Pelagio nega del peccato originale la macchia, cioè la trasmissione nei singoli discendenti. Di conseguenza: l'attenzione dei Padri si focalizza proprio ed esclusivamente su questo elemento negativo, identificandolo persino con l'essenza semplicemente del peccato originale. (Agostino, ad esempio, insiste sulla concupiscenza dei singoli discendenti, Anselmo invece, nella privazione della grazia santificante).

Le conseguenze della polemica si ripercuotono anche nell'esegesi del testo paolino: il termine omne viene a designare le "membra", ossia tutto il numero delle singole persone. In altre parole: l'omnes è tradotto con multi e con esso identificato. Solo il concilio di Trento mette in auge l'esatta esegesi della Tradizione non turbata dalla polemica pelagiana.

³¹ Rm 5, 13; 3, 23: “tutti hanno peccato in Adamo e la grazia di Cristo ha maggiormente abbondato sul peccato di Adamo”.

nemica di Dio né in ragione del peccato attuale né in ragione di quello originale». E con l'introduzione della distinzione tra "priorità di natura positiva" e "priorità di natura privativa", tende a neutralizzare la necessarietà della conseguenza tra il fatto di essere Maria naturaliter figlia di Adamo e la necessarietà della mancanza di grazia ex se.

L'introduzione del concetto della "priorità di natura privativa" consente a Duns Scoto di introdurre il concetto della grazia "ex merito alterius", ossia di introdurre la 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. In altre parole, Duns Scoto illustra il privilegio mariano con il concetto del Redentore perfettissimo, presentandolo come la parte migliore e il primo frutto della redenzione. E su tale via recupera 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. Meraviglioso tentativo e sublime sforzo che nobilitano l'uomo a conoscere e ad amare quel che di Dio è possibile conoscere e amare. In questo terzo argomento, Duns Scoto offre un gioiello di argomentazione, da cui fa spuntare fin dall'origine della storia umana il "fiore" biblico delle convalli, la Vergine Maria, da sempre amata da Dio.

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, di cui le prime due formano come le premesse di un sillogismo: Cristo è il redentore del genere umano; Maria appartiene al genere umano in quanto persona; la terza proposizione, invece, funge da conclusione: 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 una 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»³².

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 modo 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»³³.

Dalla possibilità ontologica, approfondita nella tesi della santificazione nel primo e medesimo istante, Duns Scoto penetra nel profondo del concetto del "redentore universale" ed esplicitamente afferma: «Nel (concetto di) Redentore universale e perfettissimo è inclusa la

³² Ord., 111, d. 3, q. 1, n. 6; D. Scaramuzzi, *Duns Scoto Summula*, Firenze 1932, 21.

³³ Ivi, D. Scaramuzzi, *Op. cit.*, 21.

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»³⁴.

Nel terzo modo di argomentare, 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' un 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»³⁵.

III - La posizione di Francesco d'Appignano

Il pensiero di Francesco d'Appignano intorno al fondamento cristocentrico dell'Immacolata necessita di qualche cenno sulla concezione del Cristo, in ordine alle relazioni intercorrenti tra Incarnazione e Redenzione.

Dopo Duns Scoto, la tesi dell'Immacolata è stata considerata unita strettamente alla tesi del Primato di Cristo, aprendo una via privilegiata alla moderna mariologia. Nel Pensatore d'Appignano, invece, per quanto costa ancora di sapere, dai pochi testi letti dal *Commentarius* al III libro delle *Sentenze*, le due tesi hanno impostazioni e soluzioni alquanto diverse. La questione n. 9 su Cristo recita: «Utrum reparatio generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi»³⁶ - (Se l'incarnazione del Verbo è stata la causa precisa della redenzione del genere umano), - e la risposta è favorevole alla preminenza della Redenzione sull'Incarnazione; mentre la questione n. 8, su Maria recita: «Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali»³⁷ - (Se la beata Vergine è stata concepita nel peccato originale),- e la risposta è decisamente a vantaggio del privilegio, più per argomenti di convenienza che per spiegazione teologica sufficiente.

A queste due questioni interdipendenti, sembra utile tener presente anche la decima questione - sempre del *Commenarius* al III libro delle *Sentenze* del Lombardo - che discute la possibilità che il genere umano possa essere redento da una creatura: «Utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram» - (Se il genere umana potesse essere redento da una creatura pura) - la risposta, pur essendo positiva e favorevole: "Creatura cum gratia Dei non est minus efficax ad placandum Deum quam ad offendendum" (n. 2) - (Una creatura dotata di grazia divina può placare Dio come può offenderlo), - non comporta la conclusione certa della non necessarietà della Redenzione da parte del Cristo.

³⁴ Ivi, D. Scaramuzzi, Op. cit., 213.

³⁵ Ivi, D. Scaramuzzi, Op. cit., 213-215.

³⁶ In III Sent. q. 9: «Utrum reparatio generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi». La numerazione delle questioni è personale e dedotta, dal fatto che quella sul motivo dell'Incarnazione viene riconosciuta come q. 9.

Importante, sembra, nella stessa questione 10, la posizione dell'Appignanese, circa il valore non infinito del peccato umano, già affermato da Duns Scoto. Difatti si chiede: "Quomodo peccatum hominis tu intelligis fuisse infinitum? Aut formaliter et subiective, aut tantum terminative et obiective: primo modo non potest dici infinitum quia nullum infinitum formaliter est in subiecto finito; sed peccatum primi hominis fuisset subiective in voluntate eius quae formaliter erat finita"(n. 12). Non nel primo modo, perché l'uomo come essere finito non può produrre effetti di valore infinito; e il peccato dell'uomo pertanto è finito come finita è la sua volontà che lo compie. E come la volontà è "formaliter finita" (n. 13), così nessun peccato è "formaliter infinitum" (n. 15).

Utilizzando l'argomento sillogistico del "contra" della 9 questione, sul motivo dell'Incarnazione, si deduce con sicurezza la risposta dell'Autore: «Contra: Omnis effectus habet aliquam causam precisam; incarnatio Verbi est quidam effectus cuius non videtur esse causa nisi ista; ergo etc»³⁸(n. 2), - "ogni effetto ha la sua causa adeguata; ora l'incarnazione del Verbo è un effetto di cui non c'è altra causa se non quella della redenzione; dunque la redenzione del genere umano è la causa adeguata dell'incarnazione del Verbo".

Di questa argomentazione, la proposizione minore - "l'incarnazione del Verbo è un effetto di cui non c'è altra causa se non quella della redenzione" - viene espressa in forma affermativa definitiva ed esclusiva di qualsiasi altra possibilità, che Francesco doveva ben conoscere dal momento che critica la tesi di Duns Scoto in cui sono presenti elementi novativi: come la gloria estrinseca di Dio; la possibilità stessa della creazione; la non necessarietà assoluta che l'uomo fosse redento o che l'unica possibilità redentiva fosse lo stesso Dio, come dalla stesso Autore è riconosciuto nella decima questione; infine, dalla responsabilità dell'uomo che, essendo personale, può anche rimediare allo sbaglio commesso, dal momento che il peccato umano - come lo stesso Appignanese riconosce ai n. 12-15 della decima questione -. In breve, secondo il Dottor Sottile, tra Incarnazione e Redenzione non c'è alcuna relazione di necessità, perché l'agire *ad extra* di Dio è assolutamente contingente.

Dei tre argomenti - «Hic sunt tria videnda: primo, si reparatio humani generis sit aliquo modo causa incarnationis Verbi; secundo, utrum sit sufficiens causa sic quod ipsa posita, omni alia circumscripta, Filius Dei fuisset incarnatus; tertio, utrum fuerit precisa causa sic quod, omni alia posita et ista non, Filius Dei non fuisset incarnatus»³⁹ - che sviluppano la tesi del Maestro d'Appignano, utilizzo solo il terzo, che recita "se la redenzione sia l'unica causa che giustifica l'incarnazione del Figlio di Dio".

La formulazione sembra echeggiare ancora la formulazione dell'ipotetica questione "se Adamo non avesse peccato, il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato"! Ipoteticità già esclusa storicamente dalla nuova impostazione scotiana della questione spostata positivamente sulla predestinazione del Cristo, soggetto diretto unico e reale dell'autorivelazione di Dio.

Dalla riproposizione ipotetica, sembra che l'Appignanese non abbia colto tutta l'importanza teologica del cambiamento di prospettiva apportato da Duns Scoto alla questione sul motivo

³⁷ In III Sent. q. 8: «Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali».

³⁸ In III Sent. q. 9, n. 2: «Contra: Omnis effectus habet aliquam causam precisam; incarnatio Verbi est quidam effectus cuius non videtur esse causa nisi ista; ergo etc.». La numerazione progressiva del testo è dello scrivente.

³⁹ In III Sent. q. 9, n. 3: «Hic sunt tria videnda: primo, si reparatio humani generis sit aliquo modo causa incarnationis Verbi; secundo, utrum sit sufficiens causa sic quod ipsa posita, omni alia circumscripta, Filius Dei fuisset incarnatus; tertio, utrum fuerit precisa causa sic quod, omni alia posita et ista non, Filius Dei non fuisset incarnatus».

dell'Incarnazione: vista più come gloria di Dio *ad extra* che come redenzione dell'uomo, recuperata comunque in modo diverso da un atto di amore libero di Cristo stesso. Dalle due questioni cristologiche prese in considerazione, quella circa la possibilità che il genere umano potesse essere redento da una creatura pura⁴⁰ e quella circa il motivo dell'incarnazione, si evince che Francesco d'Appignano, pur conoscendo le problematiche dell'epoca, non ha colto la novità del rapporto *ad extra* di Dio che è assolutamente libero e ordinatissimo, che si concretizza nel Primato assoluto del Cristo, sganciato da ogni condizionamento esterno, perché è causa efficiente del mondo e dell'uomo... Caratteristica messa in luce con il concetto della Mediazione esclusivo di Cristo.

Discutendo natura e valore del peccato originale, Francesco rifiuta l'idea dell'infinità del peccato⁴¹, ammettendo la possibilità che, per volontà di Dio, una stessa creatura potesse redimere il genere umano, secondo l'insegnamento di Duns Scoto, ma non tira la conclusione che Cristo era tenuto in nessun modo a redimere l'uomo. Forse, perché gli sfugge l'intuizione dell'agire contingentemente di Dio *ad extra*, e quindi della reale concezione dell'unico Mediatore e della sua assoluta libertà. Idee che portano naturalmente al concetto della predestinazione assoluta del Cristo, libero da ogni condizionamento.

Solo con la predestinazione assoluta di Cristo, è possibile trovare un fondamento teologico e cristologico valido alla Concezione Immacolata di Maria, perché verrebbe attratta dallo stesso unico decreto di predestinazione, come poi è stato anche interpretato dal Magistero. Invece, nel breve cenno alla predestinazione del Cristo, fatto da Francesco d'Appignano: "senza [la Redenzione] la divina predestinazione sarebbe stata una causa inutile per l'uomo, dal momento, che secondo Gregorio la redenzione per mezzo della morte di Cristo fu il modo più conveniente per manifestare l'effetto della predestinazione; senza la redenzione umana la predestinazione sarebbe stata inutile e vana; pertanto la nostra redenzione fu la causa sufficiente dell'Incarnazione"⁴². L'incarnazione, perciò, viene esplicitamente subordinata alla Redenzione, affermando che il modo con cui è avvenuta, è anche il più conveniente per manifestare l'effetto della stessa predestinazione, che senza della redenzione non avrebbe senso, perché la redenzione fu la causa sufficiente dell'Incarnazione.

Questo, secondo me, è il punto cruciale critico e anche più autonomo e libero dei due Maestri francescani. Per Duns Scoto, la predestinazione è causa principale e necessaria della gloria di Dio e della creazione, e solo secondariamente è causa libera della redenzione, che comunque resta sempre un'espressione dell'amore spontaneo di Cristo, perché come è assolutamente libera l'Incarnazione così non è assolutamente necessario la Redenzione, e se Cristo l'ha voluto compierla nel modo che l'ha voluto, l'ha fatto unicamente per stringere molto più strettamente l'uomo a Lui. Solo in questo gioco di libertà dell'azione d'amore - di Dio verso il Cristo e di Cristo verso l'uomo - si può cogliere la possibilità teologica del fondamento all'Immacolata Concezione, perché Cristo, nel prepararsi la sua venuta, si sceglie anche la

⁴⁰ In III Sent. q. 10: «utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram».

⁴¹ In III Sent. q. 10, n. 12: «Quomodo peccatum hominis tu intelligis fuisse infinitum? Aut formaliter et subiective, aut tantum terminative et obiective: primo modo non potest dici infinitum quia nullum infinitum formaliter est in subiecto finito; sed peccatum primi hominis fuisset subiective in voluntate eius que formaliter erat finita».

⁴² In III Sent. q. 9, n. 7: «illud sine quo divina predestinatio fuisset causa et vana circa hominem, est sufficiens causa humanationis Christi: patet quia, secundum Gregorium, modus redimendi nos per mortem Filii Dei fuit convenientior inter omnes alios modos ad ostendendum effectum predestinationis; sed sine humana reparatione predestinatio circa hominem fuisset cassa et vana quia numquam fuisset sequutus effectus; ergo reparatio nostra fuit sufficiens causa incarnationis Christi».

Madre e la riveste divinamente d'ogni grazia e bellezza, da cui nella pienezza del tempo nasce storicamente, secondo il disegno di Dio.

E che la presente interpretazione abbia un fondamento, lo si ricava anche dal modo come Francesco presenta la tesi di Duns Scoto sul motivo dell'Incarnazione. La introduce in modo alquanto distaccato e anche in modo impersonale: «hic est una opinio, scilicet Scoti»⁴³, che denota già una diversità di opinione. E nel riportarne l'argomentazione mette, all'insaputa del Maestro scozzese, sullo stesso piano Redenzione e Incarnazione quando scrive: «sed finis tam reparationis quam incarnationis est beatitudo hominis et Christi incarnatio immediatius se habet ad beatitudinem quam reparatio»⁴⁴, - «il fine della redenzione e dell'incarnazione è la beatitudine dell'uomo, e l'incarnazione del Cristo [meglio Verbo] è voluta più immediatamente alla beatitudine che alla redenzione».

Secondo me, c'è un po' di confusione nell'identificare “redenzione e incarnazione” come fine della beatitudine dell'uomo. In Duns Scoto le due cose sono distinte e separate, come lo stesso Francesco sembra annuire quando riporta dicendo che “l'incarnazione del Verbo è voluta prima della redenzione”. E che ci sia un po' di confusione lo si ricava anche dal n. 25, dove esprime la sua posizione, criticando quella di Duns Scoto, sia con l'argomento d'autorità espresso in modo assoluto e risoluto “quidquid sit de rationibus, in Sacra Scriptura non videtur aliqua ratio assignari nec causa humanitatis Christi nisi redemptio humani generis”; sia con l'argomento della *lex orandi*: “et hoc innuit Gregorius expresse in benedictione cerei: o felix culpa qui tantum ac talem habere meruit redemptorem!”⁴⁵ (n. 25 e n. 9). Pertanto, secondo l'Appignanese, nonostante ogni argomento, nella sacra Scrittura non c'è altra ragione dell'Incarnazione se non la Redenzione del genere umano; e utilizza anche con una certa enfasi l'espressione della liturgia pasquale dell'*Exultet*: “O felice colpa, che meritò di avere un così grande redentore”! , espressione derivata meno da una riflessione teologica che da una grido del cuore di Agostino.

Affermazione decisa e netta, ma troppo frettolosa nell'eliminare l'investigazione teologica con quella espressione di valore categorica “quidquid sit de rationibus... non videtur aliqua ratio”: nonostante ogni ricerca razionale”, e nel rendere troppo limitativa l'interpretazione della sacra Scrittura dicendo che “non videtur aliqua ratio”, non c'è altra ragione dell'incarnazione se non la redenzione. Invece, i testi sacri più maturi e riflessi inducono proprio il contrario, specialmente nella tradizione di Giovanni e di Paolo, che contribuiscono anche alla comprensione dei Sinottici e dell'intera sacra Scrittura in chiave cristocentrica, come da Duns Scoto alla Dei Verbum si è evoluto l'interpretazione del testo sacro circa il disegno di Dio.

Anche la critica ai due piani del volere sembra poco opportuna. Il Dottor Sottile aveva introdotto il principio aristotelico⁴⁶ dei due piani per spiegare l'origine di tutte le cose di Dio *ad extra*: la predestinazione di Cristo è alla base dell'agire *ad extra* di Dio, con la distinzione tra ordine intenzionale e ordine esecutivo, questo è in stretta dipendenza da quello, che ha per unico fine la gloria di Cristo. La distinzione dei piani logici divini serve unicamente come tentativo di darsi ragione dell'affermata predestinazione assoluta del Cristo alla gloria per riamare Dio dall'esterno del mistero Trinitario, e la forma di quest'amore è una scelta

⁴³ In III Sent, q. 9, n. 13.

⁴⁴ In III Sent. q. 9, n. 13: «sed finis tam reparationis quam incarnationis est beatitudo hominis et Christi incarnatio immediatius se habet ad beatitudinem quam reparatio»

⁴⁵ Ibidem, n. 25: «quidquid sit de rationibus, in Sacra Scriptura non videtur aliqua ratio assignari nec causa humanitatis Christi nisi redemptio humani generis»

⁴⁶ *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 1517.

assolutamente libera di Cristo. Di questo nucleo dottrinale rivelato, Duns Scoto ne è il massimo assertore storico e speculativo.

Questo punto fermo del pensiero di Duns Scoto, pur diventato patrimonio comune della teologia scientifica, tuttavia, fa fatica da un lato a essere tradotto nella pastorale per mancanza di operatori impegnati, causa l'eccessiva forza dirompente e "rivoluzionaria" della prospettiva cristocentrica assoluta del mistero pasquale, non più legata alla funzione semplicemente riduttiva della salvezza dell'uomo, ma aperta principalmente alla gloria di Dio; e dall'altro documenta la vera povertà dell'Ordine, perché non è riuscito a costituire una scuola vera e propria di pensiero francescano. Gli autori francescani, infatti, non hanno mai fatto quadrato intorno a nessun Maestro, ma ognuno si è voluto creare uno spazio proprio, e così non si è potuto incidere nella storia del pensiero e della cultura. Unica eccezione, forse, l'unione prima della dichiarazione dell'Immacolata Concezione.

Pertanto, nella scuola francescana dei primi secoli (XIII e XIV) si registrano tanti Maestri, che sviluppano il loro pensiero in modo abbastanza libero da ogni condizionamento dottrinale, non essendoci mai stato alcun disegno serio in ordine agli studi, che hanno subito dall'interno lo spreco di inutili energie speculative e spirituali nelle lotte per l'interpretazione della povertà, e dall'esterno l'adattamento dell'influsso legislativo degli altri. E questo forse giustifica lo spirito libertario del francescano poco incline a qualsiasi forma di organizzazione stabile, per cui nel tempo emergono di tanto in tanto delle personalità forti ma sempre a livello individuale, che non incidono minimamente nelle istituzioni e nella cultura. Le conseguenze sono evidenti soprattutto all'inizio di questo terzo millennio!

Con tutta le loro forti personalità, né Bonaventura né Duns Scoto né altri sono riusciti a monopolizzare l'attenzione libertaria del francescanesimo, che ha sempre preferito non farsi strutturare in schemi organizzativi, validi metodologicamente per chi ha come impegno primario lo studio e la ricerca, ma non per chi pensa di vivere la propria vita in modo semplice nella preghiera e nella testimonianza spicciola e popolare. Neppure nel XIV secolo l'Ordine ha saputo fare quadrato attorno alle tesi dottrinali principali di Duns Scoto, salvo qualche eccezione momentanea. Così, in riferimento al nostro Francesco, che ha letto le *Sentenze*, tra gli anni 1319-1323, proprio a cavallo dell'inizio delle pubbliche dispute intorno alla tesi dell'Immacolata, che hanno avuto le prime espressioni tra gli anni 1320-1321, prima comunque della sua lettura del III libro alle *Sentenze*, letto certamente nel 1323, secondo lo schema della successione metodologica dei libri del Lombardo I e IV, II e III.

Dalle tre questioni (8, 9 e 10) del III libro delle *Sentenze* di Francesco - "Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali", "Utrum reparatio generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi" e "Utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram" - emerge a tutto tondo la libertà di pensiero dell'Appignanese nei confronti di qualsiasi Maestro della tradizione francescana. A volte le posizioni sono anche diverse dagli stessi Maestri principali, proprio perché l'Ordine non ha mai organizzato e sistemato gli studi né imposti i risultati principali e caratterizzanti la visione francescana. Con la conseguenza che le posizioni specifiche dottrinali del francescanesimo sono entrate nel comune della cultura, senza ricordarne l'origine storica, come a dire che del francescanesimo è rimasto solo il "nome" o il "saio", senza alcuna personalità o anima propria.

Per quanto riguarda l'affermazione specifica dell'Appignanese circa l'Immacolata Concezione, essa, al di là di tutte le analisi logiche condotte nella questione ottava, compresa l'esegesi di Romani 5, 13 (omnes peccaverunt et egent gratia Dei) come risposta al principale

argomento contrario, poggia fundamentalmente su pensieri di chiara matrice scotiana, come ad es. al n. 37: “Per i meriti della passione di Cristo Dio può liberare chiunque dal peccato contratto, può preservare dal peccato che bisogna contrarre, perché egli ha il modo migliore di salvare o di liberare”⁴⁷; e al n. 41: “Non sarebbe stato il perfetto mediatore se non avesse impedito alla Vergine di contrarre il peccato, difatti è più perfetto impedire di peccare che liberare dopo averlo contratto”⁴⁸.

Oggi, purtroppo, con il processo uniformista e massificante portato avanti dalle autorità, si continua a pagare questo scotto, specialmente in considerazione che si impongono dall’alto non solo posizioni dottrinali predefinite, ma anche note organizzative completamente avulse dallo spirito francescano, che non si ritrova ad essere ingabbiato in schemi metodologici, validi per altre concezioni di vita. Questo, lo scotto che si paga quando si dimenticano gli aspetti essenziali delle proprie origini.

Conclusione

Al termine di questo brevissimo confronto alla lontana tra due Maestri francescani, sul fondamento teologico dell’Immacolata Concezione, piace spendere due parole per comprendere qualche notizia circa l’origine della “scuola scotista”. Lo “scotismo” affonda le sue radici spontaneamente e direttamente nello stesso pensiero dottrinale di Duns Scoto, conservato e diffuso nel tempo dai suoi discepoli e dai tanti ammiratori e simpatizzanti, tanto da creare movimento attorno al suo nucleo speculativo essenziale sia in campo teologico che filosofico, e da costituire così una vera e propria “scuola”.

Certo, questo non pregiudica la valorizzazione della personalità dei singoli Maestri, come nel caso di Francesco d’Appignano, che, da quel poco che ho letto, è abbastanza libero pur nella dipendenza ideale. Non sempre però autonomia e libertà è sinonimo di novità o progresso concettuale, perché la tesi dell’Immacolata Concezione vuoi o non vuoi vive soltanto nel clima della predestinazione assoluta del Cristo, tesi che ha comunque segnato la via al dogma relativo. Queste conclusioni cristologiche lasciano il segno sull’intera impalcatura del *Commentarius* di Francesco, come lo si evince a piene mani anche nell’accento al mistero Trinitario durante la “Presentazione” del III volume del *Commentarius* al I libro delle *Sentenze* del Lombardo, edito recentemente dal Prof Nazareno Mariani.

Per la scuola nascente dello scotismo è importante la testimonianza di Antonio d’Andrea che è anteriore ai testi dell’Appignanese: «Desidero che tutti sappiano leggendo questa lettera, che io sia nell’esposizione che nel commento ho seguito la dottrina del maestro Giovanni Duns Scoto, sottilissimo ed eccellentissimo Dottore, la cui fama e memoria è nella benedizione di Dio, in quanto la sua sacra e profonda dottrina si è diffusa in tutto il mondo. Dottrina che io ho seguito fedelmente»⁴⁹.

⁴⁷ In III Sent., q. 8, n. 37: «quecumque potest Deus merito Christi passionis liberare a peccato contracto, potest preservare a peccato contrahendo quia ille est potior modus salvandi vel liberandi».

⁴⁸ In III Sent., q. 8, n. 41: «Nec fuisset etiam universalis mediator quia ipsius Virginis non contraheret cum suis meritis, scilicet Christi, non Virginis, et istud merere est perfectius quam liberare a contracto».

⁴⁹ *Expositio in Metaphysicam*, in Duns Scotus, *Opera Omnia*, ed. Vivès, VI, 600; ed. Hildesheim, IV, 462: «Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum doctrinam subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare, scilicet magistri I. Duns Scoti. Pes meus eius vestigia secutus sum».

Anche l'autorità dell'Ordine fin dagli inizi ha lasciato piena libertà ai francescani di seguire questo e quel Dottore "secundum Deum et veritatem", come si legge nelle disposizioni degli Atti del Capitolo generale del 1337⁵⁰. Difatti, della "scuola francescana", che ha come iniziatore Alessandro di Hales e come fondatore Bonaventura di Bagnoregio, Duns Scoto, sia per la sua rivoluzionaria interpretazione cristocentrica della storia della salvezza e sia per la profondità dottrinale e l'acutezza del suo sottile ingegno, è stato riconosciuto come il perfezionatore e il massimo esponente, divenendone addirittura il "capo scuola". Titolo che gli viene riconosciuto anche da Paolo VI, quando della scuola francescana lo chiama "il rappresentante più qualificato"⁵¹.

A causa dell'acutezza e solidità dottrinale di Duns Scoto, oltre che novativa, molti discepoli, a partire dal XIV sec., hanno cominciato spontaneamente a commentare, illustrare e difendere le posizioni del *Doctor subtilis*, e ad esaltare sia l'uomo che il francescano, come documentano anche le primitive iscrizioni sul suo sepolcro: "Fons Ecclesiae", "Doctor iustitiae", "Arca sophiae", "Dux cleri", "Claustri lux", "Tuba veri"... Entusiasmo che, nel periodo della decadenza generale della scolastica, diminuisce alquanto pur conservando l'essenziale validità ad opera di valenti scotisti, che continuano la tradizione dei primi discepoli.

Nel tentativo di scoprire le ragioni profonde di questo fiorire di ammiratori e di seguaci del "rappresentante più qualificato" della scuola francescana, gli storici si sono impegnati nell'individuare le cause. Così per esempio, Mariano da Firenze pensa di trovarle nel fatto che Duns Scoto «a differenza di altri teologi ha scritto opere di grandissimo valore»⁵²; o come riferisce il cronista Nicola Glassberger che lo chiama «stella di prima grandezza della Chiesa e dell'Ordine»⁵³. Anche i grandi riformatori della vita religiosa dell'Ordine hanno esaltato e seguito la dottrina del *Doctor subtilis*. Si pensi, per esempio, a Giovanni da Capestrano che chiama Duns Scoto il "Doctor Fratrum Minorum" e Angelo da Chivasso *Theologorum Princeps*. Lo stesso Bernardino da Siena abbellisce molto le sue prediche utilizzando i pensieri spirituali della dottrina scotista⁵⁴. Di questo stesso periodo storico è l'approvazione, da parte di Sisto IV, dell'Ufficio dell'Immacolata, che costituisce il monumento liturgico più bello in onore del *Doctor Marianus*, quando si dice che: «La Divina Provvidenza ha predestinato il francescano Duns Scoto, Dottore esimio, per eliminare le difficoltà presentate all'Università di Parigi contro il privilegio di Maria»⁵⁵. E lo stesso nostro Francesco lo chiama "Doctor modernus Scotus", "Doctor subtilis" e, per antonomasia e rispetto, anche semplicemente il "Doctor".

Grazie.

⁵⁰ *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis*, Napoli 1650, I, 51.

⁵¹ *Alma parens*, n. 8.

⁵² (*Compendium Chronicarum*, in AFH, 1909, 631: «prae ceteris theologis subtilissima quaedam opera scripsit»).

⁵³ *Chronica*, in AF, Quaracchi 1887, II, 113-114: «clarissimus Ecclesiae et Ordinis sidus».

⁵⁴ Cf D. Scaramuzzi, *La dottrina di G. Duns Scoto nella predicazione di s. Bernardino da Siena*, Firenze 1930.

⁵⁵ Cf C. Balic, *I. Duns Scoti theologiae marianae elementa*, Sebenico 1933, XCVII-CXX: « Dominus vero Jesus Christus ad protegendam dilectae Matris dignitatem, Scotum, Ordinis Minorum doctorem eximium, ad civitatem illam protinus destinavit.