



Peccato originale, incarnazione e redenzione in Giovanni Duns Scoto

di

FRANCESCO FIORENTINO

ABSTRACT: The contribution provides a definition of the concepts of original justice and original sin in the writings of John Duns Scotus. Against this background, the problem of incarnation and redemption is addressed. Scotus deconstructs the necessary link between Adam's fall, the incarnation and the redemption of Christ. For, according to him, absolute, eternal predestination of the chosen and of the human nature of Christ in glory must precede the real existence of Christ as a single human being and the sporadic event of Adam's fall in the history of salvation. It is not man, by means of his sin, who determines incarnation and redemption, but God himself who decides, *ab aeterno*, that mankind shall be saved through the human nature of Christ as a perfect human being. The theory of incarnation is closely linked to the theory of creation according to God's rational plan.

KEYWORDS: Sin, Human Nature, Contingency, Freedom

ABSTRACT: Il contributo definisce, innanzi tutto, i concetti di giustizia originale e di peccato originale nel complesso *corpus* degli scritti di Giovanni Duns Scoto. Alla luce di questa definizione, il contributo si muove in una duplice direzione: l'incarnazione e la redenzione, mostrando la destrutturazione scotiana del legame necessario tra la caduta di Adamo, l'incarnazione e la redenzione di Cristo, in base all'argomento dell'antecedenza metafisica della predestinazione assoluta ed eterna degli eletti e, in particolare, della natura umana di Cristo alla gloria, prima dell'esistenza reale della singola persona di Cristo e a prescindere dall'evento occasionale della caduta di Adamo nella storia della salvezza, che si apre agli scenari possibili. Non è l'uomo a determinare l'incarnazione e la redenzione con il suo peccato, ma è Dio stesso a stabilire, *ab aeterno*, il piano di elezione dell'umanità nella natura umana di Cristo come uomo compiuto. La ragione dell'incarnazione è inscritta in quella della creazione secondo un piano razionale.

KEYWORDS: peccato, natura umana, contingenza, libertà

ARTICOLI

Syzthesis VI/2 (2019) 405-432

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

Introduzione

Come si è visto altrove¹, Giovanni Duns Scoto svolge almeno tre commenti sulle *Sententiae*: due oxoniensi e uno parigino. Il primo commento oxoniense è conservato sia nella *Lectura Oxoniensis*, la versione più antica, risalente al più tardi al 1301 e composta di tre libri, sia nell'inedita *Lectura completa* che contiene il commento del solo terzo libro composto probabilmente durante l'esilio da Parigi nel 1303-1304. Il commento parigino sopravvive nei *Reportata Parisiensia*, ossia nelle dispense delle lezioni del secondo periodo (1302-1303) e del terzo periodo parigino (1305-1307), derivanti dagli appunti degli studenti; tra di esse si distinguono: la *Reportatio A*, «examinata» dallo stesso Scoto durante il terzo soggiorno; la *Reportatio B*, di pessima qualità; la *Reportatio C*, che – ad avviso di Alan B. Wolter – equivarrebbe alla *Lectura Cantabrigiensis*, ossia alle lezioni tenute da Scoto a Cambridge; la *Reportatio D* e la *Reportatio E*, completamente inedite². Mentre circolano le lezioni oxoniensi e le dispense parigine, Scoto, ormai maestro di teologia a Parigi, discute le suddette questioni quodlibetali e prepara il suo commento sentenziario più maturo e autorevole – il secondo commento oxoniense – che viene oggi citato con il nome di *Ordinatio*, secondo il titolo scelto per l'edizione vaticana curata dalla Commissione Internazionale Scotista, inizialmente presieduta da Carl Balić, oppure come *Opus Oxoniense*, secondo la denominazione utilizzata da Lucas Wadding per la classica edizione di Lione del 1639 in 12 volumi, riprodotta nell'edizione di Hildesheim nel 1968³. Ma questo commento non riceve l'ultima mano da parte dell'autore che viene improvvisamente trasferito a Colonia nel 1307 e muore l'anno successivo. Il testo dell'*Ordinatio* viene risistemato da Guglielmo

¹ Cfr. F. Fiorentino, *Introduzione: Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, in Id., *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 1-153, spec. pp. 1-5.

² Cfr. G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto: introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 10; B. Hechich, *Il problema delle 'reportationes' nell'eredità dottrinale del b. Giovanni Duns Scoto*, in M. Carbajo (ed.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e testi in occasione del settimo centenario della sua morte*, Antonianum, Roma 2008, 2 voll., vol. 1, pp. 59-128; A. B. Wolter, *Scotus' Cambridge Lecture*, «Franciscan Studies» 58 (2000), pp. 313-326.

³ Cfr. C. Balić, *Henricus de Harclay et Ioannes Duns Scotus*, in Aa. Vv. (eds.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Pontifical University of Mediaeval Studies, Toronto 1959, pp. 93-121. Per l'edizione vaticana cfr. Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. C. Balić-J. Vaughn-H. Schalück-B. Hechich-J. Percan, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950-2015, 21 voll. Cfr anche Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lyon 1639, rist. Olms, Hildesheim 1968, 12 voll.

di Alnwick, segretario e collega di corso di Scoto a Parigi, che compone le questioni dettate a grandi linee da Scoto con le relative cedole di revisione e con le questioni della *Lectura Oxoniensis* e dei *Reportata Parisiensia*; questa composizione continua almeno fino al magistero oxoniense di Alnwick, dopo la metà degli anni 10 del Trecento. Inoltre, Alnwick è verosimilmente il compilatore della versione definitiva delle *Additiones magnaë*, ossia dell'insieme delle cedole di aggiunta, che, nelle intenzioni dello stesso Scoto, non dovevano essere inserite nel testo dell'*Ordinatio*, ma costituire un'opera indipendente e parallela, non ripetitiva⁴.

La seconda questione della distinzione 29 del secondo libro delle *Additiones Magnaë* si sofferma sul concetto di giustizia originale che viene definita come un abito operativo; esso risiede nella volontà in quanto soggetto e al pari della virtù peculiare che rettifica l'intera natura con la volontà, sottomettendo le facoltà sensitive alla volontà e quest'ultima a Dio in quanto fine naturale dell'uomo. Grazie alla giustizia originale, la volontà dell'uomo risulta incline a poter amare o a volere una cosa in quanto giusta in sé e così com'è giusto volerla, non perché la cosa è buona per la volontà stessa⁵.

Quest'ultima, per via della giustizia originale e con un certo piacere, si astiene dal dilettersi con le facoltà sensitive di cui sorregge i movimenti moderati e comandati dalla volontà stessa. Queste facoltà sensitive tendono verso il bene sensibile con tutte le loro forze nello stato edenico⁶; ma questa tensione comporta una certa *tristitia*: «ideo credo quod in statu innocentiae potuit esse rebellio et tristitia in sensu»⁷.

La ribellione e la tristezza dell'appetito sensitivo sussistono nello stato edenico, perché la volontà dell'uomo virtuoso, ispirato dalla giustizia originale in quanto dono sovranaturale, è indotta ad evitare di dilettersi con l'appetito sensitivo. Tuttavia questa operazione della

⁴ Cfr. F. Fiorentino, *op. cit.*, pp. 1-5.

⁵ Cfr. Guillelmus Alnevicanus, *Additiones Magnaë II*, d. 29 q. 2, ed. G. Lauriola, in *Opera Omnia, Editio minor*, A. G. A., Alberobello 1999, 4 voll., vol. 2.2, pp. 835-863, § 5. Così Scoto, rivisitando la teoria delle due volontà di Anselmo di Canterbury, distingue due affezioni della volontà: l'*affectio iustitiae* e l'*affectio commodi*. La prima inclina la volontà a desiderare la cosa buona secondo il suo valore intrinseco e così com'è giusto volerla, mentre la seconda induce la volontà a desiderare ciò che è buono per la volontà stessa; cfr. P. King, *Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory*, in L. Honnefelder et al. (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Investigations into His Philosophy*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 359-378; C. G. Normore, *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, «Vivarium» 36 (1998), pp. 23-39.

⁶ Cfr. Guillelmus Alnevicanus, *Additiones Magnaë II*, d. 29 q. 2, ed. cit., pp. 835-836, § 5.

⁷ Ivi, p. 836, § 5.

volontà si accompagna con la scomparsa della tristezza nella volontà stessa, non nell'appetito sensitivo che continua a provare tristezza e si ribella. Questa tristezza, però, non coinvolge l'intero uomo che, in quanto viandante, si mostra capace di peccare in modo veniale e di redimersi più volte nello stato edenico, in seguito all'esclusione del peccato mortale, dei dolori e delle pene conseguenti⁸.

Nell'unica questione della distinzione 19 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e nell'unica questione della distinzione 29 del secondo libro dell'*Ordinatio*, la morte, nello stato edenico, è la sorte naturale dell'uomo, che non è eliminata dall'alimentazione a base di frutto dell'albero della vita; questo frutto nutre l'uomo, in tale stato, senza privarlo della capacità di morire e del progressivo indebolimento delle forze in seguito al processo d'invecchiamento, a dispetto della tesi di Enrico di Gand sulla completa immortalità dell'uomo nello stato d'innocenza⁹; ma questo processo, ad avviso di Scoto, può essere invertito¹⁰.

Nell'*Ordinatio*, la morte rappresenta, nello stato edenico, la condizione fondamentale o la conseguenza della natura umana, non la pena, tanto per gli uomini quanto per le bestie, a patto di non considerare l'ipotesi di un dio ingannatore o burlone che si prenda gioco degli uomini¹¹. Ma la possibilità di morire non viene portata in atto nel caso dei progenitori dell'umanità, e convive con l'immortalità o con la possibilità di non morire, assicurata dalla protezione speciale di Dio, dalla custodia degli angeli e dall'universalità della giustizia originale¹².

Nell'unica questione della distinzione 29 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e dell'*Ordinatio*, Scoto contesta l'opinione di Enrico di Gand che stabiliva la rettitudine opposta alla *curvitas*; quest'ultima è naturalmente inflitta alla volontà per via del peccato originale ed è responsabile dell'inobbedienza della volontà rispetto alle facoltà infe-

⁸ Cfr. *ivi*, p. 836, § 6.

⁹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 19, q. unica, in *Opera omnia*, ed. Vaticana, cit., vol. 19, p. 183, § 9; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 315, § 23; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. 11, ed. G. A. Wilson, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1987, 22 voll., vol. 10, p. 137, l. 42-50.

¹⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 19, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 185, § 16; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 315, § 23.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 315-316, § 25. Per l'ipotesi trecentesca del Dio ingannatore cfr. O. Boulnois, *Ego ou cogito? Doute, tromperie divine et certitude de soi du XIV^e au XVI^e siècle*, in O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet: De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 171-213; T. Gregory, *La tromperie divine*, in T. Gregory, *Mundana sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 389-399.

¹² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 314, § 18.

riori; per cui, in forza di tale *curvitas*, la volontà perde il dominio di sé¹³; il peccato originale ferisce profondamente la rettitudine della volontà¹⁴.

La contestazione di Scoto si appunta su due elementi: l'adeguatezza della volontà umana rispetto alla giustizia o al dettato della legge naturale, anche senza la rettitudine naturale, e la libertà con cui la volontà può contraddire tale dettato in ogni caso¹⁵. L'asimmetria dell'appetito sensitivo rispetto alla retta ragione non è causata dalla *curvitas*, ma sussiste *in puris naturalibus*. Infatti, allorché l'appetito sensitivo tende naturalmente verso l'oggetto del suo desiderio e del suo diletto, può incontrare l'impedimento o il freno della retta ragione che induce una tristezza o una difficoltà in questa tensione¹⁶; la ribellione sorge dal contrasto tra l'inclinazione dell'appetito sensitivo, contrario alla retta ragione, e il freno di tale ragione¹⁷. La rettitudine, in quanto «libertas innata ipsi voluntati in qua necessarium est voluntatem fieri a Deo», non viene corrotta dal peccato originale e non produce gli effetti attribuiti alla giustizia originale¹⁸.

Data questa situazione naturale, occorre supporre il dono supernaturale della giustizia originale con cui tutte le facoltà dell'anima permangono in uno stato di tranquillità, senza la difficoltà della facoltà superiore e la tristezza della facoltà inferiore¹⁹. Adamo si trovava in uno stato di tranquillità per il dono sovranaturale con cui la volontà si asteneva, senza tristezza, dall'oggetto del desiderio e del diletto dell'appetito sensitivo e si rivolgeva a Dio in quanto oggetto di maggiore diletto²⁰; ma, per assicurare la perfetta interazione tra la volontà e le facoltà inferiori e quindi la giustizia originale, occorre ammettere singoli doni per ciascuna di queste facoltà²¹. Grazie a tutti questi doni sovranaturali, la

¹³ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 282-283, § 7; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 306-307, § 6; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. II, cit., pp. 128-132, l. 22-31; q. 21, ed. cit., pp. 197-202, l. 18-56.

¹⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 307-308, § 7; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. II, ed. cit., pp. 128-132, l. 22-31; q. 21, cit., pp. 197-202, l. 18-56; q. 32, ed. cit., pp. 267-272, l. II-39.

¹⁵ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 308, § 8.

¹⁶ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. cit., p. 283, § 8; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 309, § 12.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 316, § 27.

¹⁹ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 285, § 13; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 310, § 15.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 311-312, § 16.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 313, § 16.

volontà impedisce i diletti peccaminosi dell'appetito sensitivo, come l'adulterio, e comanda altri diletti in accordo con i precetti divini²².

Nella seconda questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Opus Oxoniense*, Scoto attenua lo stato della felicità edenica che è contraddistinta dall'innocenza dell'uomo rispetto al peccato originale, dalla conoscenza intuitiva immediata dell'intelletto slegato dai fantasmi, dall'inutilità del potere politico e dalla comunione dei beni, ma anche dalla ribellione dei sensi, dai peccati veniali, dal dolore, dall'indebolimento fisico e dalla vecchiaia; per cui molti mali derivano dalla condizione naturale dell'uomo costituito di materia e di spirito, piuttosto che dal peccato originale²³.

Nella seconda questione della distinzione 21-22 del secondo libro della *Lectura*, Scoto inizia a distinguere tra il peccato di Adamo e quello di Eva; quest'ultimo sembra più grave, perché Eva lede la dignità di Dio, volendo attingere alla scienza del bene e del male. Invece, Adamo esagera nel suo amore per Eva, assecondandola fino in fondo²⁴. Tuttavia, le conseguenze del peccato di Adamo sono più gravi per la ripercussione sulla sua discendenza: «Nos autem pronitatem habemus ad malum, et praecepta sunt nobis difficilia ad observandum»²⁵.

Anche nella seconda questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Opus Oxoniense*, Scoto distingue il peccato personale di Adamo dal peccato originale che non appartiene ad Adamo. Il peccato di Adamo si origina dall'amore smodato di amicizia verso sua moglie Eva, intendendo per amore di amicizia un amore con cui si ama la cosa per se stessa; l'amore di amicizia risulta dall'affezione della giustizia con cui si rende all'altro ciò che è giusto rendergli, a prescindere dall'interesse soggettivo, impedendo qualsiasi peccato²⁶. Questo amore smodato provoca

²² Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 287, § 14; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 314, § 17.

²³ Cfr. Id., *Opus Oxoniense* IV, d. 15, q. 2, In *Opera omnia*, ed. L. Wadding, cit., vol. 9, pp. 151-152, 156, 159, §§ 3-4, 6, 8.

²⁴ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 21-22, q. 2, ed. Vaticana, cit., p. 205, §§ 24-26.

²⁵ Ivi, pp. 205-206, §§ 26-28.

²⁶ Scoto, nell'*Ordinatio*, distingue l'amore di amicizia dall'amore di concupiscenza con cui si ama una cosa in riferimento al soggetto che ama, o per il vantaggio che se ne può ricavare. Scoto suppone la precedenza dell'amore di amicizia all'amore di concupiscenza: *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, pp. 48-50, §§ 49-50; *Ordinatio* III, d. 26, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 10, p. 35, § 110; cfr. anche T. Hoffmann, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, pp. 283-316, pp. 301-302. Ma, mentre nell'*Ordinatio* Scoto applica le due affezioni soltanto all'amore disordinato di concupiscenza e non all'atto

un peccato piuttosto grave che consegue alla violazione di una proibizione divina, per quanto non inscritta nella legge di natura²⁷. Viene meno, nella seconda questione della sesta distinzione del secondo libro dell'*Ordinatio*, l'affezione della giustizia che impedisce ogni peccato: «Concupiscere inordinatum non processit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit»²⁸.

Nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*, più grave si rivela il peccato di Eva che pretese di conquistare per sé l'eguaglianza con Dio, tramutando l'amore di amicizia in un amore di concupiscenza, sostituendo una creatura a Dio come oggetto infinitamente amabile e amato e fornendo ad Adamo l'occasione di cadere in rovina²⁹. Il comportamento di Eva somiglia a quello dell'angelo malvagio che, desiderando rendersi uguale a Dio, nutre una *velleitas*, ossia una volontà autentica di una cosa impossibile³⁰. I casi di Eva e dell'angelo malvagio attestano la contingenza della volontà che è capace di peccare, desiderando l'eguaglianza con Dio; ma la volontà, senza l'affezione della giustizia in quanto libero potere di volere o di non volere, può volere le scelte già compiute, trasformandosi in un desiderio intellettuale. Allora la libertà della volontà si riduce all'assenso o al non-assenso, sul piano della sola potenza, ma con una necessità di fatto, a causa della sparizione ipotetica di ogni opzione diversa da quella dettata dal desiderio. Se la volontà, in quanto potenza libera di volere o di non volere, ha la scelta, occorre dare lo spazio della scelta. Senza l'affezione della giustizia, la bontà ha sempre la potenza di non volere, di sospendere il desiderio, perché lo sforzo di resistere all'ordine delle cause naturali

disordinato dell'amore di amicizia verso se stessi, nella *Reportatio* II-A anche l'amore disordinato di amicizia rientra nella distinzione delle due affezioni; cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* II-A, d. 6, q. 2, ms. Oxford, Merton College, 61, f. 144V: «Nam actus deordinatus non sequitur regulam iustitiae [...] Ergo primus actus inordinatus in affectione commodi est velle, et non amore concupiscentiae, sed amore amicitiae, cum illud cui volo commodum sit finis illius quod volo et prius in ordine affectionis commodi cui volo commodum quam illud commodum».

²⁷ Cfr. Id., *Opus Oxoniense* IV, d. 15 q. 2, in *Opera omnia*, ed. L. Wadding cit., vol. 9, pp. 149-150, 156, §§ 3, 6.

²⁸ Cfr. Id., *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 43, § 40.

²⁹ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 6, ed. Vaticana, cit., vol. 18, p. 378, § 29.

³⁰ Cfr. Id., *Ordinatio* II, d. 6, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 33, § 21; q. 2, pp. 40-41, § 36. Per il caso dell'angelo malvagio cfr. *ivi*, pp. 46-47, §§ 44-45; Ch. Cervellon, *L'affection de justice chez Duns Scot: Justice et luxure dans le péché de l'ange*, in O. Boulnois-E. Karger-J.-L. Solère-A. G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Actes du colloque de Paris (2-4 septembre 2002), Brepols, Turnhout 2004, pp. 425-468, spec. p. 460.

determina la potenza metafisica della volontà; ma non ha il potere di volere diversamente dal desiderio³¹. Nella quarta distinzione della *Reportatio* II-A, il peccato elimina la contingenza utrumlibetale, ossia il potere che la volontà ha di fare il contrario³².

Nel secondo libro dell'*Ordinatio*, la discendenza di Adamo riceve la colpa non in base alla propagazione, ma «ex carentia iustitiae originalis in propagantibus, quam carentiam consequitur libido», ossia in base alla mancanza della giustizia originale, precedente alla *libido* e residente nei discendenti di Adamo³³. Nella *Lectura Oxoniensis* Scoto spiega chiaramente che il figlio riceve il peccato originale dal padre, anche qualora permanga in uno stato di giustizia, perché è stato il padre ad accogliere tale giustizia anche in vece del figlio³⁴.

Nella prima questione delle distinzioni 30-32 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e dell'*Ordinatio* si riaffaccia l'opinione di Enrico di Gand per cui la volontà, peccando e quindi incurvandosi, causa l'insorgenza, nell'anima, di una *qualitas morbida*, ossia la *fomes* che svolge la funzione di un tiranno o che induce l'anima a rivolgersi ai dilette carnali piuttosto che a quelli di grado superiore³⁵. La determinazione scotiana nella *Lectura* si limita a confermare che la mancanza della giustizia originale «est per quamdam curvitatem in voluntate et pronitatem qua voluntas efficitur prona ad concupiscendum, et ideo dicitur "concupiscentia". [...] istam foeditatem et pronitatem contrahit a macula in carne. [...] illa curvitas in voluntate non remittitur nec aufertur in baptisate»³⁶.

³¹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., pp. 46-47, §§ 44-45.

³² Id., *Reportatio* II-A, d. 4, ms. Oxford, Merton College, 61, f. 140r: «cum actu peccavit, non habuit in tunc et pro tunc potentiam cum actu ad oppositum, quia tunc simul duo contradictoria»; cfr. anche *ibidem*: «Nec ista ratio valet, quia ut dictum distinctione secunda huius libri, quod causa non causat ut prius duratione effectum sed ut prius natura et simul duratione. Ergo si in illo instanti in quo causat necessario causat in sensu diviso, destruitur contingentia tota liberi arbitrii»; *Ordinatio* II, dd. 4-5, qq. 1-2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 8, § 19; *ivi*, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., pp. 48-51, §§ 49-51; *Lectura Oxoniensis* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., p. 381, § 36.

³³ Cfr. *ivi*, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 328-329, § 31.

³⁴ Cfr. *ivi*, d. 20, q. 1, vol. 19, p. 190, § 10.

³⁵ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, q. 1, vol. 19, pp. 295-297, § 24; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana cit., vol. 8, pp. 327-328, § 29; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 21, ed. R. Macken, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979, 22 voll., vol. 5, pp. 172-174, l. 24-76; II, q. 11, ed. R. Wielockx, in *Opera omnia*, cit., Leuven University Press, Leuven 1983, vol. 6, pp. 76-77, l. 11-43; VI, q. 32, ed. cit., pp. 267-272, l. 11-39.

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p.

Ma il pensiero di Anselmo di Canterbury anima lo sviluppo della posizione di Scoto nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*, per elaborare la definizione di peccato originale come mancanza della giustizia originale³⁷. La concupiscenza, in quanto residente nell'appetito sensitivo non può essere il peccato, mentre la concupiscenza che conduce l'appetito razionale a dilettersi dei piaceri in modo smodato o disordinato e che è naturalmente disposta a dilettersi con l'appetito sensitivo a cui si congiunge, è il materiale del peccato originale, perché si dispone a dilettersi dei piaceri in tal modo per privazione, ossia per la mancanza della giustizia originale che svolge la funzione di frenare il diletto smodato³⁸. Nella *Lectura* Scoto avverte la difficoltà della questione e tenta una risposta:

Sed secundam partem minoris probare est difficile, 'quod quilibet naturaliter propagatus sit debitor iustitiae originalis', cum nullus accepit eam; et secundum Anselmum, si angelus non accepisset eam, non fuisset debitor eius. – Respondeo quod Adam habuit totam naturam humanam, et ideo accepit iustitiam prò tota natura humana, et sic tota natura humana in eo accepit iustitiam originalem; et ideo quia Adam nudavit se a sua iustitia, nudavit totam naturam humanam a iustitia [...]³⁹.

È evidente che, come Adamo accoglie la giustizia originale per sé e per l'intera natura umana, così egli priva di tale giustizia se stesso e tale natura.

Nell'*Ordinatio* Scoto consolida la sua teoria, evidenziando l'inapplicabilità della definizione di peccato originale ad Adamo⁴⁰. Infatti, se il peccato originale è la mancanza della giustizia originale in quanto accolta dal progenitore dell'umanità, proprio Adamo in quanto progenitore ha accolto e respinto tale giustizia in proprio, senza riceverla da un genitore. Invece, sono i discendenti di Adamo, che condividono con lui la stessa natura umana, a essere privati della giustizia originale

298, §§ 27-30.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 305, § 48; *Id.*, *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 338-339, §§ 50-51; cfr. anche Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali*, 5, 27, in *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Nelson, Edinburg 1946, 6 voll., vol. 2, pp. 146-147; 170; *De casu diaboli*, 16, ed. F. S. Schmitt, cit., vol. 1, p. 262.

³⁸ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 305-306, § 49; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 339-340, § 52.

³⁹ *Id.*, *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 308, § 56.

⁴⁰ Cfr. *Id.*, *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 341, § 54.

a causa di Adamo e a conseguire il peccato originale⁴¹. Allorché Adamo riceve la giustizia divina, essa è assegnata al figlio da Dio «voluntate antecedente», ossia per la sola volontà di Dio, in modo gratuito e senza alcun dono speciale; ma il figlio, assieme alla giustizia originale, riceve il debito del padre che ha accettato tale giustizia anche per il figlio e l'ha respinta con il suo atto⁴².

A questo punto gli editori critici dell'*Ordinatio* inseriscono un testo interpolato che il testimone veronese segnala come un *extra* eretico, aggiunto dai nemici di Scoto e palesamente in contrasto con le tesi scotiane; il testimone vat. lat. 877 e il ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1125 vergano questa interpolazione in margine con una mano diversa da quella del corpo del testo⁴³:

Confirmatur ratio, quia si Deus creasset simul omnes homines et dedisset Adae iustitiam originalem – si solus Adam peccasset, non videtur aliqua lex iustitiae quod alii (qui non acceperunt in se) sint debitores illius iustitiae, ergo nec modo, quia non potuerunt plus modo obligari per Adam quam tunc, si Deus tunc statuisset legem quod solo Adam peccante dedisset omnibus iustitiam, quia tunc nullus peccasset. Assumptum, scilicet quod ipsi non essent debitores, per hoc probatur, quia si Deus dedisset ei iustitiam et immediate privasset eos et sine actu suo, non reputarentur debitores iustitiae quam carerent, magis tamen possunt recipere rationem debiti a Deo dante, quam ab hoc quod pater eorum recipit iustitiam; ergo ex hoc quod pater eorum accepit iustitiam formaliter et actu suo amisit, filius non erit debitor, ita quod imputaretur sibi ad culpam⁴⁴.

È chiaro che questa interpolazione tenta di smontare l'attribuzione scotiana del debito all'intera natura umana, restringendo la donazione divina e l'accettazione adamitica della giustizia originale: se Dio creasse simultaneamente tutti gli uomini, donando la giustizia originale soltanto ad Adamo, e peccasse soltanto Adamo, tale peccato non sarebbe trasmesso ai suoi figli.

⁴¹ Questa condivisione spiega la comparsa del peccato originale perfino nei bambini; cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 311-312, § 64; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 342, § 56.

⁴² Cfr. ivi, p. 346, § 65.

⁴³ Cfr. ivi, ms. Verona, Biblioteca Ecclesiastica Capitolare, 210, f. 209vb: «Hoc “Extra”, ut apparet, est haeresis, et reditur fuisse additum ab inimicis Scoti».

⁴⁴ Ivi, ed. Vaticana, cit., pp. 346-347, §§ 65-66.

Il testo autentico di Scoto trasferisce gli esiti dell'attribuzione del debito all'intera natura umana con la distinzione dei due sensi di giustizia appropriata in quanto ricevuta in sé e respinta nell'azione di chi la riceve, o in quanto ricevuta e respinta nell'azione di un altro. Nel primo senso, il peccato attuale è la mancanza della giustizia, mentre il secondo modo si riferisce al peccato originale⁴⁵.

Scoto, nella *Lectura*, considera la condizione dei bambini che muoiono in stato di peccato originale: essi hanno potuto guadagnare una forma di beatitudine in base alla conoscenza universale di Dio e alla conoscenza della sostanza prima, ricavata per mezzo dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto per astrazione e in modo induttivo *ex creaturis*; a queste conoscenze si aggiungono quella delle verità contingenti e la mancanza degli impedimenti del corpo, che possono condizionare i filosofi⁴⁶. Nel luogo corrispondente dell'*Ordinatio*, Scoto nega la tristezza come pena interiore dei dannati per il peccato originale, perché tale pena produrrebbe il malcontento dei dannati e l'inordinazione della loro volontà rispetto al volere divino. Invece Scoto concede una forma di tristezza che scaturisce dalla disperazione di non godere della beatitudine e della visione di Dio⁴⁷. Questa tristezza è maggiore di qualsiasi dolore fisico, perché grava sulla volontà che è una facoltà dell'anima umana di grado superiore rispetto al senso⁴⁸.

Questi dannati, non avendo le facoltà sensibili impedito dai tormenti provocati dal dolore fisico, possono acquisire la conoscenza naturale delle cose. La beatitudine in assoluto non è preclusa ai dannati per via del peccato originale: essi possono conoscere, per via naturale e in universale, le verità necessarie e perfino il concetto universale di Dio⁴⁹. Scoto si affretta a riprendere la conclusione della prima questione prologale del primo libro della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, ossia l'impossibilità, per l'uomo in stato di via, di guadagnare la conoscenza del concetto particolare di Dio per via puramente naturale⁵⁰; ma questa conclusione, nel contesto dell'unica questione della distinzione 33 del secondo libro, prelude a una soluzione intermedia nella *Lectura* e a una soluzione bifida nell'*Ordinatio*; quest'ultima soluzione potrebbe

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 347-348, § 66.

⁴⁶ Cfr. *Id.*, *Lectura Oxoniensis* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 321, § 16.

⁴⁷ Cfr. *Id.*, *Ordinatio* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 362, § 9.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 362-363, § 10.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 363-364, § 11.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 364, § 12; cfr. anche F. Fiorentino, *Introduzione: Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, cit.

segnalare una sedimentazione di varie redazioni prive della mano finale. Mentre la *Lectura* conferisce ai dannati la conoscenza universale di Dio per via induttiva e naturale, lasciandoli nel dubbio riguardo alla comunicazione soprannaturale della corrispondente conoscenza particolare e quindi incapaci di provare tristezza o disperazione, il testo dell'*Ordinatio* attesta la compresenza di entrambe le soluzioni in Scoto, ossia che Dio infonda o meno, per via soprannaturale, la conoscenza del concetto particolare di Dio nel dannato per via del peccato originale e in modo tale che questo dannato perda o meno la tristezza conseguente alla disperazione di non poter ottenere tale conoscenza⁵¹.

In definitiva, Scoto, distanziandosi da Enrico di Gand, iscrive nella natura umana la libertà della volontà, capace *in puris naturalibus* di commettere i peccati veniali e di redimersi, la morte in potenza come condizione fondamentale di tale natura, l'indebolimento fisico e la vecchiaia. Poiché tutti questi elementi appartengono intrinsecamente alla natura e non sono prodotti dal peccato originale, contraddistinguono la vita dell'uomo, costituito di materia e di spirito, nello stato edenico, assieme all'innocenza rispetto al peccato originale, alla conoscenza intuitiva immediata dell'intelletto slegato dal senso e dall'immaginazione, all'inutilità del potere politico, alla comunione dei beni e alla ribellione dei sensi. La morte in potenza non passa in atto per la compresenza della possibilità di non morire.

Affinché tale uomo si mantenga in uno stato di tranquillità, egli riceve, nello stato d'innocenza, il dono soprannaturale della giustizia originale con cui vengono eliminate sia la difficoltà della retta ragione a frenare l'appetito sensitivo, sia la tristezza del senso ostacolato dalla retta ragione nel suo diletto; per cui la volontà abbandona i dilette inferiori del senso, in vista di Dio che fornisce il massimo diletto.

Sia nella *Lectura*, sia nell'*Ordinatio*, questa situazione è sconvolta da due generi di peccati che ruotano attorno al peccato originale; ma, mentre nella *Lectura* permangono elementi arricchianti che richiamano la *curvitas* della volontà, l'inclinazione al male e la difficoltà a rispettare i precetti divini come cause del peccato originale, il testo dell'*Ordinatio* formalizza ciò che rimaneva incompiuto nella *Lectura*, ossia l'individuazione del peccato personale di Adamo, causato dall'eccessiva amicizia nei riguardi di Eva, amata per se stessa, e del peccato originale di Eva, decisa a sostituirsi a Dio, al pari dell'angelo

⁵¹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 322, § 18; *Ordinatio* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 364, § 12.

malvagio e in qualità di oggetto infinitamente amabile. Il peccato di Adamo, apparentemente meno grave di quello di Eva, causa la scomparsa dell'affetto verso la giustizia originale; Adamo contrae un debito verso tale giustizia che è stata donata da Dio, ma accolta da Adamo per se stesso e per l'intera natura umana; per cui, in palese contrasto con la tesi espressa nell'interpolazione, tale debito si ripercuote su tutti i discendenti di Adamo, che condividono con lui la stessa natura umana, compresi i bambini neonati a cui non è preclusa la conoscenza induttiva e astrattiva *ex creaturis* di Dio *in universali*. Tali bambini, nella *Lectura*, hanno perfino la conoscenza delle verità contingenti senza gli impedimenti del corpo. La conoscenza astrattiva e induttiva è accordata anche ai dannati di cui, tuttavia, rimangono incerte la comunicazione sovranaturale della conoscenza del concetto particolare di Dio e la tristezza provocata dalla disperazione di non poter ottenere tale conoscenza; il dubbio di tali dannati riguardo a tale comunicazione nella *Lectura* è sostituito dalla soluzione bifida dell'*Ordinatio*.

Invece, il peccato di Eva, in tutta la sua gravità, ingenera la riduzione dello spettro di applicazione della libertà della volontà umana, costretta a volere o non volere il desiderio, senza poter agire diversamente da esso; la volontà è consegnata al diletto smodato del senso; ma la caduta dell'uomo nel peggio non altera le sue forze naturali.

Così Scoto, soprattutto nell'*Ordinatio*, spiega in modo innovativo la trasmissione del peccato originale per la condivisione della natura umana da parte di Adamo e di tutti gli uomini e non per la consueta propagazione basata sul nesso biologico tra Adamo e i suoi discendenti; questa significativa spiegazione implica la rimodulazione del concetto di giustizia originale in quanto accolta da un altro, ossia da Adamo, per tutta l'umanità.

Questa teoria del peccato originale incontra, nel pensiero di Scoto, almeno due nodi problematici che questo contributo ora intende esaminare: (1) l'incarnazione; (2) la redenzione.

1. *L'incarnazione*

Bonaventura da Bagnoregio schematizzava due opinioni antagoniste che riguardavano il rapporto tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, sulla scorta dell'insegnamento di Anselmo di Canterbury. Da una parte, Cristo si è fatto carne, ossia è divenuto sostanza per la

compiutezza dell'uomo e dell'intero universo e da questa compiutezza discendono molteplici altre compiutezze; tutte queste compiutezze giustificano l'incarnazione, tanto nel caso della natura decaduta, quanto in quello della natura ben costituita. Infatti, se l'uomo non fosse caduto, Dio si sarebbe egualmente incarnato per raggiungere la compiutezza dell'uomo secondo la natura, la grazia e la gloria, come se l'uomo fosse in uno stato di caduta. Dall'altra parte, la carne di Cristo va intesa come la carne corrotta dopo la caduta e non come la sostanza dell'uomo; per cui la caduta diviene assolutamente necessaria, in quanto causa della corruzione della carne e motiva perfettamente l'incarnazione che è strettamente connessa con la redenzione dell'uomo; l'incarnazione dipende principalmente dalla caduta il cui peccato estremo richiede un rimedio altrettanto estremo. Bonaventura non esprimeva alcuna soluzione assertiva, approvando entrambe le opinioni, seppure per ragioni diverse: la prima per il giudizio della ragione, la seconda per la pietà della fede; quest'ultima opinione, nelle intenzioni di Bonaventura, concordava maggiormente con le autorità dei santi e del testo sacro che forniva la liberazione dell'umanità come ragione della discesa del Figlio di Dio⁵².

Anche Tommaso d'Aquino non assumeva una posizione assertiva, valutando entrambe le opinioni e rimandando la verità della questione a Cristo che ha voluto nascere e sacrificarsi; l'uomo può attingere alla rivelazione che si manifesta nelle autorità dei santi e del testo sacro, per conoscere in qualche modo ciò che dipende soltanto dalla volontà di Dio. Perciò, proprio tale rivelazione ispirava Tommaso a preferire la seconda opinione, per quanto solo a livello probabile: posta la liberazione dell'umanità dalla schiavitù del peccato originale come causa della redenzione, il Figlio di Dio non si sarebbe fatto uomo nel caso in cui l'uomo non avesse peccato⁵³.

Scoto, nell'unica questione della distinzione 19 del terzo libro dell'*Opus Oxoniense*, critica lungamente l'insegnamento di Anselmo, sottolineando la contingenza dell'incarnazione e della redenzione che si verificano per la libera volontà di Dio; nessun atto divino, compresa

⁵² Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, III, d. 1, a. 2, q. 2 (ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1887, 4 voll., vol. 3, p. 24 AB.

⁵³ Cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d. 1, q. 1, a. 3, ed. R. Busa, in *Opera omnia*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1980, 7 voll., vol. 4, p. 260A.

l'incarnazione, è necessario per la compiutezza dell'universo⁵⁴.

Nella questione corrispondente della *Lectura Oxoniensis*, Scoto stabilisce l'antecedenza della predestinazione alla previsione e alla preordinazione della passione e della morte di Cristo in quattro istanti metafisici: nel primo istante metafisico Dio vuole la gloria per un determinato gruppo di eletti che devono congiungersi a Lui come ultimo fine beatifico; nel secondo istante ordina la grazia finale che è necessaria per concedere la beatitudine; negli ultimi due istanti prevede rispettivamente la caduta di Adamo e il rimedio tramite la redenzione⁵⁵.

Nella seconda questione della distinzione 20 del secondo libro della *Lectura*, Scoto inizia a disconnettere la caduta adamitica dall'incarnazione: «Sequitur etiam quod Christus non est electus propter peccatum primi hominis, sed fuisset etsi primus homo non peccasset»⁵⁶.

La quarta questione della distinzione 7 del terzo libro della *Reportatio A* si concentra sulla predestinazione dell'unione ipostatica⁵⁷. La questione corrispondente dell'*Ordinatio* si domanda direttamente se la predestinazione dell'unione ipostatica richieda necessariamente la caduta adamitica⁵⁸.

Nella *Reportatio A* e nell'*Ordinatio*, Scoto definisce, innanzi tutto, la predestinazione come la preordinazione alla gloria e a ciò che si riferisce a tale gloria. Questa preordinazione alla gloria supera la normale preordinazione della creatura. Dio predestina la natura umana di Cristo alla gloria, prima dell'esistenza reale della persona di Cristo creato. Questa preordinazione è maggiore di quella di una creatura e prescinde dal merito⁵⁹.

Successivamente i due testi si divaricano. Nella *Reportatio A* Scoto spiega l'ordine logico di questa predestinazione:

Ex isto patet quod primo praeordinatur finis a sapiente, et secundo alia quae sunt ad finem; et sic primo praeordinatur gloria summa Christo, deinde unio naturae ad Verbum, per quam

⁵⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense* III, d. 19, q. unica (ed. L. Wadding cit., vol. 7.1, pp. 412-414, §§ 3-5).

⁵⁵ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* III, d. 19, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 21, pp. 32-33, §§ 20-21.

⁵⁶ Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 20, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 19, p. 196, § 25.

⁵⁷ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, in *Opera Omnia, Editio minor*, cit., vol. 2.2, p. 1002, § 59.

⁵⁸ Cfr. Id., *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., vol. 9, pp. 284-289, §§ 2-4.

⁵⁹ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola cit., p. 1002, § 60; *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., vol. 9, pp. 284-285, § 5.

potest attingere ad tantam gloriam, quia universaliter primum in intentione in omnibus exequendis est ultimum in executione; ideo in executione prius fuit unio ad Verbum quam summa gloria collata Christo, et sic prius praedestinatio ad unionem quam ad gloriam⁶⁰.

Qui Scoto scandisce la predestinazione di Cristo alla gloria secondo due ordini di successione: quello dell'esecuzione e quello dell'intenzione; per quanto l'incarnazione preceda la predestinazione di Cristo alla gloria nell'ordine dell'esecuzione, l'ordine dell'intenzione mostra l'antecedenza metafisica di tale predestinazione, in quanto fine rispetto all'incarnazione e in quanto strumentale al fine. Tramite l'incarnazione Cristo può attingere alla gloria. In questo caso la predestinazione si rapporta prima alla natura in quanto tale che alla persona. Dio predestina la natura di Cristo all'altissima gloria e decide di realizzare l'unione ipostatica. Infine, allorché si dà l'unione della natura umana di Cristo con il Verbo, Dio assegna l'altissima gloria a Cristo⁶¹.

Per quanto la predestinazione sia unica, sei istanti metafisici scandiscono le fasi del piano della salvezza: la predestinazione del Figlio di Dio all'umanità, la predestinazione di questo uomo a essere Figlio di Dio, l'unione della natura umana di Cristo al Verbo, i meriti degli eletti, i casi dei malvagi e infine la redenzione tramite Cristo in quanto mediatore⁶².

Nell'*Ordinatio*, l'attenzione di Scoto si dirige verso il riferimento della predestinazione alla natura umana piuttosto che a una singola persona. Qui Scoto afferma che l'incarnazione corrisponde a un caso speciale in cui si dà una natura senza la corrispondente persona creata, per sostenere l'unione ipostatica dell'intera natura umana (piuttosto che della singola persona di Cristo) al Verbo in un preciso istante metafisico che precede l'esistenza reale della persona di Cristo. In questo istante Dio predestina tale natura alla gloria e all'unione ipostatica⁶³.

Tanto nell'*Ordinatio* quanto nella *Reportatio* A, Scoto mostra di conoscere l'opinione tomista che, agli occhi di Scoto, salda con un legame necessario la caduta di Adamo alla redenzione: allorché Dio vede che Adamo sarebbe caduto, vide che Cristo lo avrebbe redento e quindi

⁶⁰ Id., *Reportatio* III-A, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1002, § 61.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 1002, § 62.

⁶² Cfr. ivi, p. 1002, § 63.

⁶³ Cfr. Id., *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., pp. 285-286, § 59.

previde di dover assumere la natura umana e di essere glorificato⁶⁴. Ma Scoto, nell'*Ordinatio*, precisa che l'incarnazione non è determinata dal carattere occasionale della caduta e non si caratterizza per la dipendenza nei suoi confronti. Data l'antecedenza metafisica del fine rispetto al suo strumento, l'ordine dell'intenzione viene esteso dal caso speciale dell'incarnazione a ogni genere di predestinazione che risulta metafisicamente antecedente rispetto alla prescienza del peccato⁶⁵.

Nella *Reportatio A* si trovano la netta demolizione della relazione necessaria tra il peccato di Adamo e la predestinazione di Cristo e il tentativo di evitare di pregiudicare la gloria di Cristo a causa dell'eventuale perseverare di Adamo nello stato di grazia. Infatti, tale perseveranza poteva rischiare di essere dannosa o improvvida così da rendere desiderabile la colpa. Occorre rovesciare tale relazione, liberando la predestinazione di Cristo da ogni condizionamento estrinseco, in modo tale che la colpa di Adamo finisca di essere *felix* o *infelix* in quanto seconda e derivata. Ne risulta il carattere assoluto e incondizionato di Cristo e del piano di elezione dell'umanità in lui e per lui. «Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinitus, imo, et si non fuissent creandi alii quam solus Christus»⁶⁶.

Com'è evidente, Scoto esclude che la caduta adamitica sia la causa della predestinazione di Cristo. In antitesi rispetto a Tommaso e in accordo con la prima opinione di ragione schematizzata da Bonaventura, nel caso in cui né un angelo né un uomo fossero caduti o fosse stato creato soltanto Cristo, quest'ultimo sarebbe stato egualmente predestinato alla gloria e all'incarnazione. La prova si fonda sull'ordine logico del fine e di ciò che è più immediato a tale fine: se Dio vuole dapprima se stesso e poi ciò che è più immediato a Lui, ossia l'anima di Cristo, Dio, prima di qualsiasi merito o demerito,

⁶⁴ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 65; *Ordinatio III*, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., p. 287, § 61.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*. Nell'unica questione della distinzione 19 del terzo libro dell'*Opus Oxoniense* torna il carattere non occasionale dell'incarnazione di Cristo in quanto più vicino al fine divino nella sua natura umana; Scoto scandisce un ordine di sei istanti metafisici nella previsione divina: la comprensione di sé in quanto bene sommo; l'intellezione di tutte le creature; la predestinazione della natura umana alla gloria e alla grazia; la previsione della caduta della natura umana con Adamo; la previsione della redenzione per mezzo della passione del Figlio; cfr. Id., *Opus Oxoniense III* d. 19 q. unica, ed. L. Wadding, cit., vol. 7.1, pp. 415-417, § 6.

⁶⁶ Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 66.

prevede l'unione di Cristo⁶⁷. Se la caduta di Adamo fosse la causa della predestinazione di Cristo, un'eventuale azione buona di Adamo avrebbe obbligato Dio a trattenersi dall'attuare l'incarnazione⁶⁸.

Dio dapprima ama, in secondo luogo ama sé negli altri con un amore casto, in terzo luogo vuole essere amato da un altro che possa amarlo sommamente nel senso dell'amore di qualcosa di estrinseco; in quarto luogo Dio prevede l'unione di quella natura che deve amarlo sommamente, anche qualora nessuno sia mai caduto. Resta a Scoto da accomodare le autorità dei santi e del testo sacro, per cui Cristo non sarebbe stato mediatore senza che qualcun'altro non fosse stato peccatore⁶⁹. La soluzione di Scoto rivisita la prima opinione di Bonaventura: «[...] et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum [...] sed statim fuisset totus Christus glorificatus»⁷⁰.

Dunque Scoto aggiunge un quinto istante metafisico in cui Dio vede che Cristo, in quanto mediatore, avrebbe subito la passione e avrebbe redento l'umanità; ma Cristo viene glorificato dall'eternità, essendo il capolavoro di Dio nella sua interezza, ossia sia nell'anima sia nella carne, il primo voluto, il primo tra gli enti. L'incarnazione risulta svincolata dal peccato, perché Cristo in quanto massima opera di Dio non può essere subordinato alla colpa dell'uomo. Dio ha voluto, dall'eternità, l'incarnazione del Verbo e, in lui, l'uomo e il mondo. Dio ha creato per amore di sé e per la propria gloria e vuol incarnarsi per ricevere un amore infinito e una gloria infinita dalla creatura; per cui Cristo in quanto perfetto adoratore è la ragione e il fine della creazione⁷¹.

Nella terza questione della settima distinzione del terzo libro dell'*Ordinatio*, Scoto avverte la contrarietà delle autorità scritturali alla sua tesi: «Omnes auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor nisi homo cecidisset, – nec forte ut passibilis [...]»⁷².

Ma subito un testo interpolato evidenzia l'antecedenza metafisica dell'incarnazione di Cristo rispetto alla caduta di Adamo⁷³. Questa an-

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 1003, § 68.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 1003, § 69.

⁷⁰ *Ivi*, p. 1003, § 70.

⁷¹ Cfr. M. Serafini, *Il mistero di Cristo nella vita dell'uomo: Riflessi antropologici del cristocentrismo di Duns Scoto*, in F. Fiorentino (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Atti del Congresso Internazionale (Bitonto, 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della Morte del beato Giovanni Duns Scoto, FIDEM, Porto 2010, pp. 107-141.

⁷² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., pp. 287-288, § 72.

⁷³ Cfr. *ibidem*: «Prius vult gloriam quam alicui alteri animae velit gloriam, et prius

tecedenza viene confermata nel corpo del testo in cui Scoto si cura di disconnettere l'incarnazione dalla redenzione⁷⁴. Data la maggiore entità del bene dell'incarnazione rispetto a quello della redenzione, non appare verosimile che l'incarnazione sia stata motivata dalla redenzione⁷⁵. Il criterio della verosimiglianza sottende anche la precedenza della predestinazione di Cristo rispetto a quella di Adamo al bene⁷⁶.

La conclusione di Scoto non può essere più chiara:

Potest igitur dici quod prius natura quam aliquid praevidebatur [...] circa peccatorem, sive de peccato sive de poena, Deus praelegit ad illam curiam caelestem omnes quos voluit habere – angelos et homines – in certis et determinatis gradibus; et nullus est praedestinatus tantum quia alius praevius est casurus, ut ita nullum oporteat gaudere de lapsu alterius⁷⁷.

Scoto afferma chiaramente la libertà di Dio nella predestinazione degli uomini e degli angeli, a prescindere dai peccati altrui; per cui posporre metafisicamente la predestinazione di Cristo all'incarnazione e alla redenzione significa ammettere che Cristo è stato predestinato perché Adamo ha peccato, come se chi viene predestinato, dovesse gioire della caduta di un altro.

2. La redenzione

Scoto, sulla scia di Pietro di Giovanni Olivi e Riccardo di Mediavilla, scalfisce il primato della morte di Cristo come modo esclusivo di riparazione del debito della colpa originale⁷⁸. Nella prima questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Ordinatio* compaiono due definizioni di "soddisfazione", di cui la prima corrisponde al senso stretto e proprio. Secondo questo senso, la soddisfazione è l'operazione esteriore,

cuilibet alteri gloriam et gratiam quam praevideat illi opposita istorum habituum; ergo a primo, prius vult animae Christi gloriam quam praevideat Adam casurum».

⁷⁴ Ivi, p. 288, § 63.

⁷⁵ Cfr. ivi, p. 288, § 64.

⁷⁶ Cfr. ivi, p. 288, § 65.

⁷⁷ Ivi, pp. 288-289, § 67.

⁷⁸ Cfr. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. 2, ed. A. Emmen, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma) 1981, p. 121; Richardus de Mediavilla, *Supra IV libros Sententiarum*, III, d. 20, a. 1, q. 4, ed. Brescia 1591, rist. Minerva, Frankfurt 1963, 4 voll., vol. 3, p. 211B.

faticosa o penale, assunta volontariamente per punire il peccato commesso dal soggetto e per placare l'offesa divina, oppure è l'azione o la pena sopportata volontariamente in riferimento al peccato o alla remissione del peccato⁷⁹. In senso largo e improprio, la soddisfazione è il ritorno volontario di un equivalente diversamente dovuto⁸⁰.

Quest'ultimo senso, per quanto meno efficace nella teologia sacramentale, si rivela più adeguato alla passione e alla morte di Cristo e può essere associato all'insegnamento generale di Anselmo di Canterbury nel *Cur Deus homo*, ossia alla considerazione del peccato originale come un debito conseguito da Adamo e riparabile con un bene maggiore che consiste necessariamente nella redenzione come atto supererogatorio ed esclusivo; mediante questo atto, Cristo in quanto innocente e senza alcun obbligo si propone di pagare tale debito con una ricompensa maggiore; ma tale insegnamento, nelle intenzioni di Scoto, va inteso come un piano contingente della salvezza, con la conseguenza di destrutturare la necessità assoluta della morte di Cristo⁸¹.

Infatti, nella prima questione della distinzione 20 del terzo libro della *Lectura Oxoniensis*, Scoto non nega la realtà della morte di Cristo in quanto voluta da Dio per la redenzione, ma la sua esclusività e il carattere puramente penale della soddisfazione, dal momento che la morte di Cristo poteva essere sostituita da un atto supererogatorio di amore di Cristo verso Dio, a patto che quest'atto fosse più intenso del peccato di Adamo⁸². Così Scoto riconosce la contingenza della morte di Cristo sulla croce⁸³.

⁷⁹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 15, q. 1, ed. Vaticana, cit., vol. 13, p. 69, § 44.

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 60, § 11.

⁸¹ Cfr. *ibidem*; Id., *Lectura* III, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 52, § 39; Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, I, ed. F. S. Schmitt, cit., vol. 2, p. 68; II, pp. 109-113. Per la soddisfazione di Cristo in Anselmo cfr. J. Patout Burns, *The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory*, «Theological Studies» 36 (1975), pp. 285-304; M. Robson, *Anselm's Influence on the Soteriology of Alexander of Hales: The Cur Deus Homo in the Commentary on the Sentences*, in P. Gilbert-H. Kohlenberger-E. Salmann (eds.), *Cur Deus Homo*, Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma 21-23 maggio 1998), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1999, pp. 191-219. Per l'influenza del *Cur Deus homo* di Anselmo presso i francescani per il tramite di Roberto Grossatesta, cfr. M. Robson, *Anselm, Robert Grosseteste and the Franciscan Tradition*, in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Brepols, Turnhout 1995, pp. 233-256.

⁸² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* III, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 49, § 31.

⁸³ Cfr. D. Langston, *Scotus' Departure from Anselm's Theory of the Atonement*, «Recherches de Theologie Ancienne et Medievale» 50 (1983), pp. 227-241; L. Mathieu,

Cristo redime l'umanità, preferendo morire che rimanere in silenzio; offrendo liberamente la sua passione e la sua morte al Padre, e a favore degli uomini, Cristo muore per la giustizia; per cui la redenzione dipende, secondo Scoto, più dall'ingiustizia dell'uomo che dal peccato, a differenza di Anselmo⁸⁴.

Ancora a differenza di Anselmo, il bene offerto da Cristo a Dio attraverso la sua morte è eguale e non maggiore del peccato di Adamo, perché, secondo Scoto, il debito del peccato non è infinito, ma finito. Adamo poteva usare, con maggior forza, il libero arbitrio impiegato per peccare, ossia poteva amare Dio così da ottenere la redenzione. Si staglia uno scenario ipotetico in cui Adamo, guarito dal danno del peccato, riesce a compiere un atto di amore per Dio, in virtù della sua volontà coadiuvata dalla grazia, e quindi a possedere tanta bontà da risarcire il debito del peccato; ma questo atto, in accordo con Anselmo, sarebbe infinito, perché eccederebbe l'atto di amore verso una creatura. Tuttavia, questo atto, essendo creaturale al pari dell'amore di Cristo verso Dio, non può esser infinito⁸⁵.

3. Conclusione

Va annotata, innanzi tutto, la predilezione di Scoto per il criterio della verosimiglianza e per gli argomenti di ragione nell'ambito dell'incarnazione e della redenzione, a prescindere dalle autorità del testo sacro e dei Padri della Chiesa. Sulla scorta di tale criterio e di tali argomenti, Scoto intende penetrare profondamente il mistero dell'incarnazione e della redenzione, in accordo con la prima opinione schematizzata da Bonaventura e con la critica con cui Pietro di Giovanni Olivi e Riccardo di Mediavilla destabilizzavano il carattere esclusivo della passione e della morte di Cristo sulla croce, ma a scapito del pensiero di Anselmo di Canterbury, dell'opinione tomista e in generale di ogni tentativo di sottovalutare la libertà di Dio e la contingenza del piano della salvezza. L'*Opus Oxoniense*, la *Lectura Oxoniensis*, la *Reportatio* III-A e l'*Ordinatio*

Était-il nécessaire que le Christ mourût sur la croix? *Réflexion sur la liberté absolue de Dieu et la liberté de Jésus-homme, d'après Jean Duns Scot*, in O. Boulnois et al. (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, cit., pp. 581-591; A. Rosato, *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, «Franciscan Studies» 71 (2013), pp. 411-444.

⁸⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 51, §§ 37-38.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 49, § 31.

concordano su tale libertà e su tale contingenza, per quanto il pensiero di Scoto appaia più compiuto nelle ultime due opere.

La *Lectura* presenta il cardine speculativo che consente a Scoto di slegare l'incarnazione dalla caduta adamitica e dalla redenzione, ossia la predestinazione eterna degli eletti alla gloria; questa predestinazione precede metafisicamente la previsione divina di tale caduta e della redenzione; la passione e la morte di Cristo, in quanto slegate dall'incarnazione, non sono affatto necessarie, ma contingenti e perdono il loro carattere penale rispetto al debito di Adamo, che Scoto giudica finito a dispetto di Anselmo; il carattere contingente apre la via agli scenari possibili della redenzione che non coincide esclusivamente con la passione e la morte di Cristo, ma che può essere operata, per esempio, con un atto intenso di amore di Cristo o di Adamo, guarito dal danno del peccato originale; in quest'ultimo caso, la libera volontà di Adamo, coadiuvata dalla grazia, avrebbe una bontà infinita così da risarcire il debito del peccato originale.

Nella *Reportatio* III-A, la critica dell'opinione tomista prelude all'evoluzione del cardine speculativo della *Lectura*: la predestinazione della natura umana di Cristo alla gloria prima dell'esistenza reale della singola persona di Cristo. La concentrazione di tale predestinazione sulla natura umana esalta *a priori* l'intera umanità che, unendosi al Verbo nella persona di Cristo in quanto mediatore, non dipende dalle conseguenze del peccato di Adamo e quindi dalla mancanza della giustizia originale, accolta da Adamo per sé e per la stessa natura umana. La prima forma di umanità non risiede in Adamo ed Eva, ma in Cristo nell'ordine dell'intenzione di Dio, per via dell'antecedenza metafisica del fine rappresentato dalla predestinazione della natura umana di Cristo alla gloria, rispetto allo strumento di questo fine, ossia l'incarnazione della persona di Cristo. La redenzione di Cristo, in quanto mediatore, si trova metafisicamente collocata alla fine di un processo che inizia con la predestinazione del Figlio di Dio all'umanità e dell'uomo a essere Figlio di Dio e procede con l'unione di Cristo al Verbo, i meriti degli eletti e i casi dei malvagi.

In questo modo Scoto rende la predestinazione di Cristo alla gloria assoluta e indipendente dall'operato di Adamo che poteva scegliere liberamente tanto di peccare quanto di non peccare. Infatti, Adamo, in un determinato istante del tempo, poteva scegliere di rimanere nello stato di grazia, senza peccare, o di compiere un'azione buona, dopo aver peccato; in entrambi i casi Adamo avrebbe pregiudicato l'incarnazione, se quest'ultima fosse stata determinata dalla colpa di Adamo

in modo necessario. Invece, secondo Scoto, occorre liberare la predestinazione di Cristo da ogni condizionamento estrinseco e dalla colpa adamitica, felice o infelice che sia, per stabilire il carattere assoluto ed eterno di Cristo e del piano di elezione dell'umanità in lui e per lui, senza il merito o il demerito, la colpa o il peccato, la caduta di un uomo o di un angelo e la creazione di altri diversi da Cristo. Vale a dire che l'incarnazione si sarebbe data anche qualora nessun uomo o angelo avesse peccato oppure nessuno fosse stato creato al di fuori di Cristo.

Il piano eterno di elezione dell'umanità non è influenzato dalla caduta adamitica, ma dall'amore infinito con cui Dio dapprima ama, in secondo luogo ama sé negli altri, in terzo luogo vuole essere amato da un altro che possa amarlo sommamente, e infine prevede l'unione di questo amato che è Cristo; egli viene glorificato dall'eternità in quanto capolavoro di Dio nella sua intelligenza, primo voluto, primo tra gli enti, perfetto adoratore, ragione e fine della creazione. Il primato assoluto di Cristo si accorda con quella che Scoto reputa essere la possibilità dell'Immacolata Concezione, ossia la preservazione preventiva di Maria dal peccato originale: dall'eternità, Cristo in quanto mediatore ottiene da Dio, in virtù del merito della passione e della morte in croce, il privilegio di essere immune dal peccato originale per sua madre Maria che, dunque, non riceve, neppure all'atto del suo concepimento, alcuna offesa da redimere in un secondo momento, come pensava, invece, Enrico di Gand; una volta resa innocente, Maria può accogliere Cristo⁸⁶.

L'*Ordinatio* consolida la critica dell'opinione tomista, il rifiuto della necessità della passione e della morte di Cristo come rimedio esclusivo del peccato originale, nonché la contingenza della morte di Cristo sulla croce, la possibile sostituzione con un atto di amore di Cristo e la negazione del carattere puramente penale della redenzione, pur condividendo con Anselmo la definizione larga di soddisfazione come ritorno di un equivalente diversamente dovuto. L'*Ordinatio* riprende la predestinazione della natura umana di Cristo, elaborata nella *Reportatio*

⁸⁶ Cfr. Id., *Lectura* III, d. 3, q. 1, ed. Vaticana, cit., pp. 123-138, §§ 17-29; *Reportatio* III-A, d. 3, q. 1, ed. G. Lauriola, cit., pp. 960-962, §§ 11-27; *Ordinatio* III, d. 3, q. 1, ed. Vaticana, cit., pp. 174-189, §§ 17-48; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XV, q. 13, ed. G. Etzkorn-G. A. Wilson, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 2007, vol. 20: pp. 89-96, l. 318-499. Papa Pio IX, definendo il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria nel 1854 con la Bolla "Ineffabilis", adotta l'argomento scotiano della redenzione preventiva dell'Immacolata Concezione; cfr. P. Parente, *La bolla Ineffabilis e la costituzione munificentissimus*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1956.

III-A; ma esplicita l'antecedenza metafisica della predestinazione degli eletti, tratteggiata nella *Lectura*, rispetto ai peccati e ritaglia, all'interno di tale predestinazione, il caso speciale dell'incarnazione in cui si dà dapprima una natura senza la corrispondente persona creata; l'unione ipostatica della natura umana di Cristo al Verbo risulta indifferente al carattere occasionale della caduta adamitica. Ne risulta corroborata la libertà con cui Dio può predestinare angeli e uomini senza considerare i peccati altrui; il peccato di un uomo non può causare la predestinazione di un altro alla gloria, né un uomo predestinato può rallegrarsi del peccato di un altro.

Globalmente considerato, il pensiero scotiano, destrutturando l'ordine necessario tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, riduce l'importanza di tale caduta, in quanto evento occasionale nella storia della salvezza, per accentuare la libertà di Dio che crea per avere altri coamanti, e vuole predestinarli affinché abbiano il bene in eterno; in funzione di questo volere, Dio dispone i beni della grazia⁸⁷. Il primo che può amare Dio nell'ordine della causa finale, in quanto causa delle cause, è Cristo. Dunque non è l'uomo, con il suo peccato, a determinare l'incarnazione e la redenzione, ma è Dio stesso a stabilire, dall'eternità, il piano di elezione dell'umanità nella natura umana di Cristo predestinato alla gloria; la ragione dell'incarnazione è inscritta in quella della creazione, secondo un piano razionale. Mentre l'ordine storico procede dalla creazione all'incarnazione e alla redenzione, l'ordine metafisico si muove in base all'antecedenza della causa finale che è la prima a essere pensata e voluta. Poiché l'intera natura umana è stata assunta dal Figlio di Dio, essa sarà elevata e glorificata in ciascun uomo; Cristo è l'uomo compiuto, a prescindere da Adamo ed Eva⁸⁸.

Il carattere assoluto della causa dell'incarnazione, a prescindere dalla redenzione, esalta il primato di Cristo e la bontà divina che non può che automotivarsi ed esprimere al livello più alto la libertà di Dio; l'incarnazione svela il gesto incondizionato e denso di valore con cui Dio colloca Cristo nella posizione del primato originario.

Scoto non appare particolarmente preoccupato di concordare con le sue teorie le autorità delle Scritture e dei Padri, dal momento che suole citare, a suo favore, solo due passi scritturali, ossia Rom. 1, 3 e

⁸⁷ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 136-137, § 21.

⁸⁸ Cfr. Id., *Reportatio* III-A, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 5.

Io. 1, 14-15⁸⁹. A queste autorità si può aggiungere la dottrina paolina del Cristo come primogenito e principio⁹⁰. Leone Veuthey ha già segnalato i due autori che mostrano di negare il legame necessario tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, prima di Scoto: Ruperto di Deutz e Onorato di Autun⁹¹.

Ma, per reperire assonanze con la teoria scotiana del primato assoluto di Cristo, conviene prendere in considerazione anche Isacco di Ninive, autore siriano nel secolo VII e tradotto in greco, arabo, etiopico e latino, che respinge la relazione necessaria tra il peccato di Adamo e l'incarnazione, e Cirillo Alessandrino, nel secolo V. Questi autori ispirano la scuola araba cristiana di Bagdad dove prospera contemporaneamente la roccaforte mussulmana della cultura araba, combinata con la filosofia greca e diretta in Al-Kindi e Abù 'sa Muhammad Al-Uaràq contro i dogmi cristiani della Trinità e dell'incarnazione. Al fine di rivalutare il Cristo considerato dai mussulmani come uno degli uomini inviati da Dio, i cristiani di Bagdad impiegano proprio la filosofia greca e la lingua araba, difendendo l'incarnazione in senso apologetico e con ripercussioni fino in Egitto. In particolare, Jahià Ben 'Adi, teologo giacobita del secolo X, prova, in polemica con Abù 'Isa Muhammad Al-Uaràq, che Cristo non fu inviato soltanto per redimere il mondo, ma anche per essere il prototipo di tutto l'universo e la più eminente manifestazione dell'amore e della generosità di Dio, anche qualora l'uomo

⁸⁹ Cfr. Rom. 1, 3: «[Christus] factus est ex semine David qui praedestinatus est esse Filius Dei in virtute»; Io. 1, 14-15: «Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre»; cfr. P. M. Miguéns, *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el Primado de Cristo*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Antonianum, Roma 1968, 4 voll., vol. 3, pp. 105-168.

⁹⁰ Cfr. Col. 1, 15-18; R. North, *The Scotist Cosmic Christ*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 168-217; P. G. M. Allegra, *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto. Dialogo col P. Teilhard de Chardin*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 219-258; T. Szabó, *Ioannes Duns Scotus et evolutio dogmatis Immaculatae conceptionis*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 449-460.

⁹¹ Ruperto di Deutz, domandandosi se il Figlio sarebbe venuto nella carne passibile, nel caso in cui l'uomo non avesse peccato, afferma che sarebbe venuto egualmente, ma non nella carne passibile; il peccato è soltanto la causa della sua venuta in una carne capace di soffrire. Onorato di Autun intravede la divinizzazione dell'uomo come scopo dell'incarnazione che non dipende dal peccato; quest'ultimo può spiegare soltanto l'incarnazione nella carne passibile; cfr. L. Veuthey, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, *Miscellanea francescana*, Roma 1996, pp. 58-60.

non avesse avuto bisogno della redenzione. L'anbà Jùhànnis, vescovo copto di Samannùd nel Delta del Nilo nella prima metà del secolo XIII, paventa che Adamo poteva rimanere innocente o cadere nel peccato e che Cristo era predestinato all'esistenza con decreto assoluto, prima e a prescindere dall'esistenza e dalla condizione morale di Adamo. Girgis Ibn Al-'Amid, noto sotto il nome di Ibn Al-Makin, teologo copto del secolo XIV, sostiene che l'incarnazione doveva realizzarsi anche nel caso in cui Adamo non avesse peccato, adducendo vari argomenti di ragione e di rivelazione. Girgis Ibn Al-'Amid precisa che l'incarnazione non può dipendere da Adamo o da un motivo esterno o per un avvenimento estrinseco alla sostanza divina; l'incarnazione non è avvenuta per un caso originato dal peccato di Adamo, ma per la bontà infinita di Dio che dona perfino se stesso⁹².

È evidente che le tesi di Scoto e del contemporaneo Girgis Ibn Al-'Amid collimano; ma una relazione diretta o indiretta tra i due autori appare implausibile, nonostante la simmetria sul piano puramente cronologico. Tuttavia, Scoto condivide di fatto l'intento apologetico e anti-islamico con la scuola araba cristiana di Bagdad. Per rendersene conto è sufficiente considerare, per esempio, la seconda parte del Prologo del primo libro dell'*Ordinatio*; questa parte si apre con la condanna di varie "eresie" tra cui spicca quella dei "saraceni", «quibus immundus Mahometus miscuit alias immunditias innumeras»⁹³. Così inizia l'invettiva di Scoto contro l'Islam, completata poco più avanti con l'equiparazione di Maometto a un «vilissimus porcus» da parte di Scoto⁹⁴. Questo appellativo, che ha attirato l'attenzione degli studiosi a partire da Ernest Renan⁹⁵, nelle intenzioni di Scoto si presta a essere esteso a tutto l'Islam a causa della natura della vita ultraterrena da esso ipotizzata. Infatti, i musulmani attendono «pro beatitudine», nell'opinione di Scoto, «quod porcis et asinis convenit, scilicet gulam et coitum»⁹⁶: confidano di soddisfare nella vita ultraterrena i loro piaceri

⁹² Cfr. P. G. Giamberardini, *Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'Immacolata concezione di Maria*, in Commissio Scotistica (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 317-384, spec. pp. 317-346.

⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, Prologus, pars 2, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. I, pp. 60-61, § 99.

⁹⁴ Ivi, pp. 71-73, § 109.

⁹⁵ Cfr. E. Renan, *Discours sur l'état des beaux-arts*, in E. Renan-V. Le Clerc (eds.), *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, Michel Levy Freres, Paris 1869, p. 424.

⁹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, Prologus, pars 2, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 71-73, § 109.

carnali che i cristiani rifuggono⁹⁷. Scoto, convinto da un'incerta profezia musulmana, giunge a prognosticare l'imminente estinzione dell'Islam nel 1300, ossia nell'anno della diffusione oxoniense della notizia della battaglia di Wadi al-Khazandar (23 dicembre 1299), in cui gli Egiziani furono sconfitti dai Turchi alleati con i cristiani armeni. La profezia di tale estinzione era già nota a Oxford, come attestava Ruggero Bacone⁹⁸.

La teoria scotiana del primato assoluto di Cristo esercita una discreta influenza sugli immediati successori parigini di Scoto. Per esempio, Pietro Aureolo, nel primo articolo della prima distinzione del terzo libro del suo Commento sentenziario, cerca di corroborare la soluzione scotiana sia con il ricorso alla libera volontà divina, sia sulla scorta delle autorità del testo sacro, dei santi e dei dottori della Chiesa⁹⁹: «[...] ergo autem dico, quod unisset, sed non eo modo quo venit, scilicet ad immolationem, et mortem sustinendum, quamvis autem videtur dicere expresse alius, quod non venisset»¹⁰⁰.

Dunque, ad avviso di Pietro Aureolo, Cristo si sarebbe unito al Verbo, ma nel modo in cui è venuto, ossia per farsi immolare ed essere messo a morte.

Landolfo Caracciolo, probabile testimone dell'*actus Sorbonicus*, ossia della disputa scotiana all'Università di Parigi nel 1307 in difesa dell'Immacolata Concezione, secondo Antonio Bonita da Cuccaro, è favorevole alla teoria della redenzione preventiva di Maria, appoggia decisamente la tesi scotiana del Cristo mediatore, nella quarta questione della distinzione 6-8 del terzo libro del suo commento sentenziario¹⁰¹:

Hic dico tres propositiones. Prima quod est predestinatus vere. Ratio: illud est predestinatum cui competit ratio predestinationis; sed hic competit Christo. Probatio: quia predestinatio est preordinatio ad aliud, [sed] <scilicet> hic in gratia et [mihi] <ibi> in futuro in gloria; sed filius Dei fuit preordinatus ab eterno de multis et ad multa, ut patet fideli et credenti, non tamen secundum esse divine nature. Secunda propositio: quod filius Dei fuisset incarnatus etiam si homo non peccasset. Probo: agens propter fidem et

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 78-80, § 114.

⁹⁸ Cfr. Rogierius Baco, *Opus maius*, VII, ed. J. H. Bridges, Minerva, Frankfurt 1964, 3 voll., vol. 2, p. 389.

⁹⁹ Cfr. Petrus Aureolus, *Commentaria in Secundum, Tertium, Quartum Libros Sententiarum*, III, d. 1, a. 3, ed. Roma, 1605, p. 375.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cfr. D. Scaramuzzi, *L'immacolato concepimento di Maria: Questione inedita di Landolfo Caracciolo*, «Studi Francescani» 28 (1931), pp. 33-69, spec. pp. 40-43.

previdens aliquid alicui primo providet finem et post ea que sunt ad finem; sed fuit predestinatus ad finem, scilicet ad fruitionem in unitate suppositi; ergo ad omnia que sunt ad finem, scilicet ad incarnationem, ergo etc. Preterea summo in natura non debet carere natura propter peccatum vel defectum alicuius; huiusmodi fuit incarnatio filii Dei, scilicet ut diceretur homo Deus, et e converso; ergo etc. Preterea summum ens non debet deesse universo propter iustificationem alicuius; ista est summa perfectio humane nature; ergo etc. Ad auctoritates in contrarium: non fuisset factus homo, scilicet ad redimendum. Tertia propositio: si suppositum filii sit predestinatum. Respondeo quod suppositum est predestinatum pro natura in supposito. Per hoc ad principale¹⁰².

Dunque, Landolfo riprende, in tre conclusioni, le teorie scotiane della predestinazione eterna della natura umana di Cristo e dell'incarnazione, a prescindere dal peccato originale: il Figlio di Dio è stato predestinato dall'eternità in quanto preordinato alla gloria, e si sarebbe incarnato anche qualora l'uomo non avesse peccato. La prova dell'incarnazione combacia con l'argomentazione di Scoto: Cristo è stato predestinato dapprima alla gloria nell'unità ipostatica, in quanto fine, e poi a ciò che si rapporta al fine, ossia all'incarnazione: la compiutezza dell'umanità nella natura umana di Cristo rappresenta il culmine della creazione e non può mancare all'universo per via del peccato, il difetto o l'ingiustizia di qualcuno.

Liceo Classico Statale "Q. Orazio Flacco" (Bari)
fiorentino12@libero.it

¹⁰² Landulphus Caracciolo de Neapoli, *In tertium Sententiarum*, dd. 6-8, q. 4, ms. Lüneburg, Ratsbücherei, Theol. 48, f. 4rb; cfr. W. O. Duba, *Se non ci fosse la redenzione, ci sarebbe l'incarnazione? Il rapporto fra la reparatio humani generis e la causa dell'incarnazione del Verbo secondo Francesco d'Appignano*, in D. Priori (ed.), *Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano* (Appignano del Tronto, 24 settembre 2005), Centro studi Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto (Ascoli Piceno) 2006, pp. 35-46.