

GIOVANNI LAURIOLA

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

La ricorrenza del VII centenario della disputa alla Sorbona di Parigi, nei primi mesi del 1307, sull'Immacolata Concezione di Maria Vergine, sostenuta dal francescano Giovanni Duns Scoto, mi ha offerto l'occasione di un confronto con il pensiero del "Doctor Sinteticus", Francesco d'Appignano, autore decisamente favorevole alla verità mariana, anche se giustificata diversamente dal Doctor Subtilis. Il nome del Pensatore marchigiano, tuttavia, non compare in nessun modo, neppure come seguace della pia sentenza in due recenti pubblicazioni, sulla storia dell'Immacolata nel pensiero francescano¹. E l'autore è un francescano!

La storia della verità dell'Immacolata Concezione, come si sa, ha registrato un cammino abbastanza tortuoso e lungo, non del tutto ancora chiarito per sempre. Richiamare l'attenzione sul suo "fondamento" teologico, attraverso alcuni pionieri principali della sua interpretazione, può risultare quanto mai positivo oggi alla distanza di VII secoli. Con questa segreta speranza, dando per scontato l'evento storico della disputa, piace motivare l'intervento solo per la vicinanza storico-ideale tra i due Dottori, suddividendolo brevemente in tre parti: ambiente dottrinale della questione; soluzione di Duns Scoto; e posizione di Francesco d'Appignano.

I - Ambiente dottrinale

La situazione dottrinale in cui vive la discussione sull'Immacolata Concezione di Maria, fino alla fine del XIII secolo, non registra novità di rilievo se non una maggiore propensione a favore della "pia sentenza" da

1. S. CECCHIN, *Maria Signora e Santa Immacolata nel pensiero francescano*, Roma 2001; *L'Immacolata Concezione*, Roma, 2003.

parte dell'ambiente accademico di Oxford; a differenza di quello di Parigi, che si professa decisamente ancora contrario, tanto da presentare la tesi "macolista" come dottrina comune. Pertanto, la sintesi fatta, a metà secolo XIII, da Bonaventura da Bagnoregio nel commento al III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo², sembra ancora indicativa delle due posizioni.

Bonaventura fissa i termini della questione in due opinioni: l'"immacolista" e la "macolista". Dopo attenta valutazione degli argomenti "pro et contra" dell'una e dell'altra, egli propende per la seconda opinione, giudicandola "più comune, più razionale e più sicura". La prima opinione - quella immacolista - poggia meno su argomenti scritturisti 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 Bonaventura³.

In breve, secondo il Dottor Serafico, il fondamento della tesi degli "immacolisti" riposa sull'idea di mediazione e di santificazione della 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. Mentre, la consistenza dell'opinio-

2. In III Sent d. 3, a. 1, q. 2.

3. 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".

ne “macolista” poggia su due brani di Paolo ai Romani: “tutti peccarono e tutti attendono la gloria di Dio”⁴ e “tutti peccarono in Adamo”⁵; e su alcune testimonianze patristiche, come per esempio Agostino: “nessuno è liberato dalla massa del peccato se non nella fede del Redentore”⁶, e Leone Magno: “il nostro Salvatore, come è venuto per liberare tutti, così nessuno ha trovato libero dal reato”⁷.

Dal quadro bonaventuriano si evince che la tesi “macolista” gravita attorno a due poli: l’universalità della redenzione di Cristo e l’universalità del peccato di Adamo. Problemi strettamente connessi, ma storicamente incarbugliatesi durante la polemica antipelagiana.

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 intuiva, la cui soluzione verrà soltanto dal Concilio Tridentino, ma si basa sulla felice intuizione del Primato assoluto di Cristo, dal quale fa scaturire la redenzione intensiva, preventiva o preservativa della Vergine. La 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” e corollario della universale redenzione di Cristo. La storia gli riconosce unanime questo merito.

Nell’intervento del Doctor Subtilis fa storia per due motivi: uno per aver pubblicamente sollevato il problema con la disputa obbligata all’Università di Parigi; e l’altro per aver aperto una nuova strada al cammino teologico della “pia sentenza” sulla scia del Cristo, suo Figlio. Brevemente un cenno ad entrambi.

a) *La storica disputa alla Sorbona*

E’ pacifico che Duns Scoto sostenne la celebre disputa all’Università di Parigi probabilmente agli inizi del 1307⁸. La sua intuizione maturò certa-

4. Rm 3, 23.

5. Rm 5, 12.

6. AGOSTINO, *De correptione et gratia*, c. 7, n. 11.

7. LEONE MAGNO, *Sermo* 21, c. 1, in PL 54, 191.

8. Con tutta probabilità dovette svolgersi nel primo semestre del 1307, quando Duns Scoto “leggeva” il 3° libro delle Sentenze di Pietro Lombardo a Parigi. E’ vero che l’opinione sull’Immacolata era già stata espressa durante le lezioni da baccelliere, come docu-

mente all'ombra di Oxford⁹; a Parigi invece si continuava a respirare aria completamente diversa, tanto da essere considerata la "roccaforte dei macolisti"¹⁰, dove era anche proibito la celebrazione liturgica della ricorrenza.

La non facile attività accademica di Duns Scoto¹¹ non riuscì a turbare il suo pensiero. Il suo insegnamento, però, cominciò a suscitare ben presto reazioni e prese di posizioni nel corpo accademico. Di solito quando accadeva qualcosa di simile, l'autorità universitaria "invitava", nel senso di costringere, il Maestro innovatore a giustificare pubblicamente la sua posizione.

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. La questione fu deferita al papa Clemente V, che, trovandosi a Poitiers, ordinò ai legati pontifici Berengario di Fredal e Stefano di Suisi, che si trovavano a Parigi per

menta 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.

9. 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.

10. 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.

11. 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.

l'affare dei Templari, di organizzare la disputa per la giustificazione teologica della questione.

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, 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 lodarti"). La statua illuminata dai riflessi dei raggi del sole piegò la testa in segno di approvazione¹².

Informato dell'andamento della disputa, il pontefice Clemente V approvò 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 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 ufficiale¹³. Dal 1325 in poi, da quando cioè il papa Giovanni XXII volle far cele-

12. Questa statua viene chiamata di "Duns Scoto", ed è stata venerata fino alla rivoluzione francese, quando venne mutilata e gettata nel fiume della Senna. I PP. Assunzionisti la ritrovarono e la fanno venerare a tutt'oggi sotto il titolo di "Nostra signora del saluto". Cfr. Beraud de saint Maurice, *Giovanni Duns Scoto*, Livorno 1954, 1-9.

13. 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".

Importante è anche la notizia circa il giuramento che i professori universitari dovevano emettere a Parigi. Lo stesso Caracciolo così riporta il suo: "Io Landolfo, volendo seguire le norme del Papa e quella dell'Accademia, e avendo giurato nell'Università della Sorbona e desiderando osservare gli Statuti di essa, amo celebrare devotamente la festività della santa Concezione e voglio che venga da tutti solennizzata".

Una conferma storica inoppugnabile proviene dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, che al 13 novembre 1318 attesta il pubblico giuramento emesso alla Sorbona

brare “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”¹⁴.

b) *Fondamento cristocentrico dell’Immacolata*

L’attenzione di Duns Scoto è rivolta principalmente a considerare la dipendenza del privilegio mariano strettamente dalla tesi cristocentrica, anzi è la considerazione della “predestinazione assoluta” o “primato” di Cristo che fa scaturire logicamente la possibilità dell’Immacolata Concezione di Maria. L’originalità del suo pensiero riguarda non tanto la sostanza della verità, quanto la sua diversa motivazione teologica.

Poiché le due tesi sono strettamente connesse, sembra utile premettere un riferimento, meno testuale che sistematico, alla tesi della “predestinazione” di Cristo, per facilitarne la comprensione. Come testo base prendo l’*Ordinatio*.

La metafisica in Duns Scoto è contrassegnata dalla visione di Dio come “amore per essenza”¹⁵ o “formalmente amore e formalmente carità e non soltanto efficiente”¹⁶, in cui il “vero infinito” e il “buono infinito”¹⁷ coincidono. Identità che contrassegna la concezione scotiana di Dio. In quanto formalmente carità, Dio comunica nella pienezza della libertà i raggi della sua bontà fuori di sé nel mistero di Cristo, da cui dipende tutto il resto universo, sia nell’origine, nella formalità e nella finalit .

La “primit ” di Cristo non   solo di essere, ma anche di amore o di gra-

di voler celebrare la festa dell’Immacolato Concepimento di Maria da parte del francescano Pietro Aureolo, del cistercense Giovanni di Dunis e dell’agostiniano Giovanni di Paignole. Importantissima   anche la testimonianza del calendario delle lezioni all’Universit  parigina che il Denifle riporta: “8 dicembre, Concezione della Santa Vergine. Non si legge in nessuna facolt ”.

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’Universit  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”. ALES-LEUMAS, *L’invitto difensore “della Vergine bella di sol vestita”*, ed. Vaticana 1977, 55-56.

14. ALES-LEUMAS, *Op. cit.*, 94, 57.

15. Ord., I, d. 17, q. 2, n. 43 (216). La numerazione tra parentesi indica il numero dell’*Editio Minor*, Alberobello 1998ss, a cura di G. Lauriola.

16. *Ivi*.

17. Ord., I, d. 3, q. 1-2, n. 17 (91).

zia. Di conseguenza, l'Incarnazione o *Summum Opus Dei*, essendo l'opera più grande che sovrasta ogni ordine creato, non può essere in nessun modo occasionata né tanto meno voluta per caso. Duns Scoto si proietta con estrema arditezza al cuore stesso di Dio e vi coglie la logica del suo piano, esclusivamente fondato sulla libertà ordinatissima dell'amore e pensa: "in primo luogo, Dio ama se stesso. In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri. In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in sommo grado e parlo di un amore estrinseco a lui o creato. In quarto luogo, Dio prevede l'unione ipostatica di quella natura che deve amarlo infinitamente, anche se nessuno fosse caduto"¹⁸.

In questa visione degli istanti logici, 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 gli altri insieme. Di conseguenza, per 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 sia voluta *occasionaliter*, perché la sua gloria a Dio supera intensivamente quella di tutti i santi insieme"¹⁹.

Questo, il concentrato sul fondamento del pensiero di Duns Scoto.

La mia riflessione, si allarga oltre con due testi classici. Il primo con 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. Il mistero dell'Incarnazione è di necessità causa strumentale della creazione: unica "mediazione" tra Dio e non-Dio, tra l'*intra* e l'*extra* di Dio. Così, alla luce del Primato di Cristo, è salva la libertà assoluta di Dio, 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 la gloria di Dio. Dalla Mediazione, perciò, dipende liberamente la Redenzione come massima espressione della libertà d'amore di Cristo fino alla gloria finale, come unico Glorificatore.

Il secondo testo è il principio aristotelico²⁰ dei due piani, intenzionale ed esecutivo, che Duns Scoto utilizza per affermare che Cristo è primo nell'ordine dell'intenzione divina ed è ultimo nell'ordine dell'esecuzione storica. Questo primato si chiama Predestinazione assoluta, cioè libera e incondizionata da qualsiasi elemento estrinseco.

18. RP, III, d. 7, q. 4, n. 5 (69); anche in G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto, Antologia*, Alberobello 2007, 189.

19. *Ibidem*, n. 4 (68); in *Antologia*, 187.

20. *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 15-17.

c) *Redenzione preventiva di Maria Vergine*

Alla luce della predestinazione di Cristo, prende corpo anche la predestinazione di Maria, anche se Duns Scoto esplicitamente non menziona tale connessione di dipendenza. Saranno i suoi primi discepoli ad applicarla, come deduzione logica. 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”, Duns Scoto 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, in Cristo.

Anche Duns Scoto dedica un’intera questione all’argomento dal titolo “Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali”²¹. Più che seguirlo nello sviluppo, si preferisce offrire una sintesi del suo pensiero.

Divide la questione 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 Bernardo²²; 2) nella seconda parte -contra- riporta le due argomentazioni favorevoli alla pia sentenza, l’una di Agostino²³ e l’altra di Anselmo²⁴; 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, dando 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.

21. Ord., III, d. 3, q. 1.

22. *Ivi*: BERNARDO, In *Assumptione b. Mariae Virginis*, Sermo 2, n. 8: “Consta che Maria fu mondata dal peccato originale con la sola grazia”.

23. 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”.

24. ANSELMO, *Cur Deus homo?*, II, 16. Nel dialogo si discute “In che modo Dio prese la natura umana senza peccato e come ha salvato Adamo ed Eva”.

Dei tre argomenti principali - possibilità di santificare nel primo istante; universalità della redenzione di Cristo; e redenzione speciale di Maria - il primo, quello della santificazione di Maria nel primo istante della sua concezione, è il più esplicito e anche il più nevralgico, perché dischiude la possibilità teologica alla questione: può avvenire “post aliquod tempus in peccato”, nell’ “unum istans temporis” e nel “numquam temporis”. Escludendo le prime due ipotesi, Duns Scoto accetta la terza, ossia che in Maria Vergine il primo istante della concezione coincide con il primo istante della grazia.

In questo modo viene assicurata la possibilità 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 poté 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.

Per quanto riguarda il secondo argomento, circa l’universalità del peccato originale, Duns Scoto, non potendo risolverla testualmente, anche se intuita, aggira l’ostacolo richiamando l’attenzione sul concetto “perfettissimo” del Redentore. E questo, penso, per due motivi: primo, in base alla dottrina comune della trasmissione del peccato originale attraverso l’atto della

25. 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, multi*).

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).

copulazione; secondo, sulla questione pesava - senza saperlo - la polemica pelagiana, che aveva travisato il testo ai Romani, rendendone impossibile la soluzione testuale²⁵.

Mediante la teoria della “redenzione universale”, il Maestro francescano, oltre a riconoscerne il valore estensivo, introduce anche il valore intensivo: con il primo 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 recupera il senso profondo dell’insegnamento paolino²⁶ e lo applica alla Vergine, affermando: “La beata Vergine Madre di Dio non fu mai in atto nemica di Dio né in ragione del peccato attuale né in ragione di quello originale”; e con la 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. L’argomentazione si muove e si sviluppa intrinsecamente allo stesso argomento dal quale gli avversari “macolisti” traevano la conclusione opposta. Nella sua brevità: l’argomento dei “macolisti” si impernia su tre proposizioni: Cristo è il redentore del genere umano; Maria appartiene al genere umano in quanto persona; Maria, dunque, ha contratto il peccato originale, altrimenti non avrebbe avuto bisogno di redenzione, contraddicendo alle esplicite affermazioni di Paolo ai Romani.

Con una esperta mossa dialettica e con un felice intuito metafisico, Duns Scoto riprende il concetto di redentore universale, l’approfondisce teologicamente e lo ritorce contro gli avversari, affermando testualmente:

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.

26. Rm 5,18. A senso: “tutti hanno peccato in Adamo e la grazia di Cristo ha maggiormente abbondato sul peccato di Adamo”.

“Proprio dall’universalità della redenzione di Cristo si argomenta che Maria non ha contratto il peccato originale, perché preservata”²⁷, cioè è stata redenta prima di essere colpita dal peccato.

Questa inaspettata affermazione si snoda in tre momenti, a seconda che il termine di riferimento sia “Dio”, con il quale avviene la riconciliazione; il “male” dal quale si viene liberato da Cristo; e l’“obbligo” della persona riconciliata verso Cristo. Riguardo al primo momento scrive: “Nessuno placa o riconcilia perfettamente una persona da un’offesa che può ricevere, se non può prevenire che quella persona sia offesa. Se la riconciliazione avviene dopo l’offesa, mediante l’amore di misericordia, essa non è perfettissima, perché non ha prevenuto l’offesa. La redenzione di Cristo, pertanto, non sarebbe perfettissima o universalissima, se non avesse prevenuto che qualcuno offendesse Dio, nel suo mistero trinitario; e di conseguenza se qualcuno non avesse contratto la colpa d’origine. E ciò è possibile”²⁸.

Dalla possibilità ontologica della preservazione, Duns Scoto approfondisce il concetto del “redentore universale” e afferma: “Nel (concetto di) Redentore universale e perfettissimo è inclusa la potenza di allontanare ogni pena dalla persona che riconcilia. La colpa originale è una pena più grande della stessa privazione della visione beatifica, perché il peccato, fra tutte le pene della natura umana, è la più grande. Se Cristo è il mediatore universale -come viene affermato da tutti- egli deve aver meritato che qualche persona sia stata preservata dalla colpa d’origine. E tale persona non può che essere che sua Madre, la vergine Maria”²⁹.

Nel terzo momento, Duns Scoto enuncia il famoso principio che l’innocenza perfetta è un bene maggiore della remissione della colpa, e conclude: “La persona riconciliata non è obbligata in modo perfetto al suo mediatore, se da lui non riceve il massimo bene che può darle. Dell’azione mediatrice di Cristo si può ottenere l’innocenza, cioè la preservazione della colpa d’origine o già contratto o da contrarsi. Nessuno, pertanto, sarebbe tenuto a Cristo in modo perfetto, se egli non avesse preservato qualcuno dalla colpa d’origine... E’ 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

27. Ord., 111, d. 3, q. 1, n. 6 (21); G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto Antologia*, Alberobello 2007, 206ss..

28. *Ivi*; G. LAURIOLA, *Op. cit.*, 207.

29. *Ivi*; G. LAURIOLA, *Op. cit.*, 209.

viene conferito un bene maggiore preservandola dalla colpa originale, che riconciliarla dopo averla contratta”³⁰.

Questo, un lembo scheletrico del pensiero di Duns Scoto.

III - La posizione di Francesco d’Appignano

Per l’esposizione di questa parte specifica, sono debitore verso il prof. Mariani, che mi ha permesso di leggere alcune questioni - l’ottava, la nona e la decima - del *Commentarius* al III libro del Lombardo, come lo sono anche verso il prof. Duba, per i suoi interventi nei Convegni precedenti.

Per quanto attiene al tema dell’argomento, cioè al “fondamento cristocentrico” dell’Immacolata secondo Francesco d’Appignano, penso utile un cenno sulla sua concezione su Cristo, specialmente in ordine alla relazione tra Incarnazione e Redenzione, perché dopo la tesi di Duns Scoto non si può non tener conto di tale riferimento, che ha segnato la storia dell’interpretazione del mistero cristiano.

Dopo di lui, infatti, la tesi dell’Immacolata è stata considerata strettamente unita alla tesi del primato di Cristo, ossia come corollario della sua predestinazione assoluta. Nel Pensatore marchigiano, forse, per quanto mi costa, le due tesi hanno impostazione e soluzione alquanto diversa per certi aspetti, come sembra dedursi dalla lettura delle questioni 8, 9 e 10, che qui ricevono un breve cenno attraverso i titoli e qualche riferimento testuale più indicativo.

Il titolo della nona questione su Cristo recita: “Se l’incarnazione del Verbo è stata la causa precisa della redenzione del genere umano”³¹, - e la risposta è favorevole alla preminenza della Redenzione sull’Incarnazione; dell’ottava, invece, su Maria: “Se la beata Vergine è stata concepita nel peccato originale”³², - e la risposta sembra decisamente a vantaggio del privilegio, meno per ragioni teologiche che per argomenti di convenienza; e della decima, infine, sulla possibilità umana di autoredimersi: “Se una semplice creatura poteva redimere il genere umano”³³, - e seguendo una certa tradizione francescana risponde positivamente.

30. *Ivi*; G. LAURIOLA,, *Op. cit.*, 209-211..

31. *Commentarius*, III, q. 9: “Utrum reparatio generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi”. La numerazione delle questioni è personale.

32. *Commentarius*, III, q. 8: “Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali”.

33. *Commentarius*, III, q. 10: “Utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram”.

A testimonianza del valore degli argomenti a favore del privilegio mariano, sembra sufficiente citare alcuni testi: “Affermo che Dio con potenza ordinaria può preservare Maria dal peccato originale, ma bisogna considerare se ciò sia conveniente, e io rispondo di sì”³⁴; “Per i meriti della passione di Cristo, Dio può liberare chiunque dal peccato contratto, come può preservare dal peccato che si può contrarre, perché la sua potenza si manifesta meglio nel prevenire che nel liberare”³⁵; “Dico che è conveniente che Maria risplendesse della massima purezza originale, altrimenti [Cristo] non avrebbe adempiuta la legge circa il IV comandamento”³⁶; “Affermo che Dio può preservare Maria da ogni peccato, perché può sospendere ogni causalità positiva della causa seconda”³⁷; “Cristo non sarebbe stato il mediatore universale, se con i suoi meriti non avesse impedito che Maria contraesse il peccato, perché è più perfetto preservare che liberare”³⁸; e in infine, “Quale futura Madre di Cristo, non contraesse il peccato originale, perché non conveniente”³⁹.

Oltre a questi testi, sembra interessante considerare qualche pensiero della decima questione. Alla domanda se fosse possibile alla creatura umana di redimere dal peccato originale, la risposta dell'Appignanese, pur essendo positiva e favorevole, - “Creatura cum gratia Dei non est minus efficax ad placandum Deum quam ad offendendum”⁴⁰ -, “Una creatura dotata di grazia divina può placare Dio come può offenderlo” - tuttavia non comporta la conclusione della non necessarietà della Redenzione da parte del Cristo, che è il punto dolens della questione teologica circa il mistero dell'Incarnazione.

34. *Commentarius*, III, q. 9, n. 36: “dico ergo, quod de facto Deus potuit eam [Mariam] conservare ab originali <peccato>, sed videndum est si decuit et dico etiam quod sic”.

35. *Ibidem*, n. 37: “quecumque potest Deus merito sue [scilicet Christi] passionis liberare a peccato contracto, potest preservare a peccato contrahendo quia ille est potior modus salvandi vel liberandi”.

36. *Ibidem*, n. 38: “Dico, et vide alibi, quod decuit ut ea puritate niteret qua sub Deo nequit maior intelligi, alioquin non implevisset legem de honore parentum”.

37. *Ibidem*, n. 39: “dico quod [Deus] potuit eam servare ab omni peccato, quia Deus potest suspendere omnem causalitatem positivam cause secundae”.

38. *Ibidem*, 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”.

39. *Ibidem*, n. 42: “quod futura erat mater Christi, non contraxit quia non decuit”.

40. *Commentarius*, III, q. 10, n. 2: “Creatura cum gratia Dei non est minus efficax ad placandum Deum quam ad offendendum”.

Importante notare anche la distinzione del valore non infinito del peccato umano, con la precisazione: “il peccato dell’uomo può essere considerato infinito o soggettivamente o oggettivamente. Non nel primo modo, perché niente di infinito formalmente c’è nel soggetto finito; ma il peccato di Adamo è soggettivamente nella sua volontà che è formalmente finita”⁴¹; “nel secondo modo, invece, sì, perché va contro Dio che è formalmente infinito. Poiché anche il merito può essere infinito oggettivamente per volontà di Dio, così si può avere un atto che soddisfi la colpa del peccato originale. Dunque una semplice creatura poteva soddisfare, con un tale atto meritorio intensivamente infinito, tutto il genere umano, perché il peccato non è infinito, se non oggettivamente”⁴².

In breve, secondo l’Appignanese il peccato di Adamo, non potendo avere valore infinito soggettivamente, non può neppure produrre effetti di valore infinito. Difatti, il peccato, in quanto atto umano, è finito, come finita è la volontà che lo compie. E come la volontà è “formaliter finita”⁴³, così nessun peccato è “formaliter infinitum”⁴⁴. Difatti, conclude: “Affermo che è possibile, se a Dio piace, che un semplice uomo può placare Dio per tutto il genere umano, come dall’uomo è stato offeso”⁴⁵.

Utilizzando l’argomento del “contra” della nona questione, sul motivo dell’Incarnazione, si deduce con sicurezza la risposta dell’Autore: “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”⁴⁶.

Di questa sillogistica argomentazione, la proposizione minore - “l’in-

41. *Commentarius*, III, 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 quae formaliter erat finita”.

42. *Commentarius*, III, q. 10, n. 15: “culpa primi hominis fuit tantum obiective vel terminative infinita quia scilicet contra bonum divinum quod est formaliter infinitum; sed ita potest esse meritum infinitum obiective quia sic propter divinum bonum et habens actu meritum equivalentem potest satisfacere pro illa culpa; ergo cum pure creature non repugnet talem actum meritorium sic infinitum intensive habere, sequitur quod pro toto genere humano poterit satisfacere quia illa tota culpa non est infinita nisi obiective”.

43. *Ibidem*, n. 13.

44. *Ibidem*, n. 15.

45. *Ibidem*, 22: “Dico ergo quod, de possibili, si Deo placuisset ita potuisset purus homo placare Deum pro toto genere humano, sicut ipsum purus homo offenderat”.

46. *Commentarius*, 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.”.

carnazione 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 invece il nostro Francesco doveva ben conoscere se critica la tesi di Duns Scoto in cui sono presenti propri elementi determinanti e specifici come la “gloria estrinseca di Dio”; l’”indipendenza dell’Incarnazione”, connessa strettamente con la necessità stessa della creazione; la “non assoluta necessarietà” che l’uomo fosse redento o che lo fosse per mezzo di Cristo; la “possibilità teologica” che l’uomo può rimediare allo sbaglio commesso, dal momento che il suo peccato in quanto umano è sempre finito⁴⁷.

Di conseguenza, l’affermazione dell’Appignanese sembra in aperto contrasto con la posizione di Duns Scoto, che vuole tra Incarnazione e Redenzione nessuna relazione di necessità, in base al principio che l’agire *ad extra* di Dio è assolutamente contingente, come assolutamente libera è anche ogni azione del Cristo.

Dei tre argomenti della soluzione che sviluppano la tesi del Maestro marchigiano - “Primo, se la redenzione del genere umano sia in qualche modo la causa dell’Incarnazione del Verbo; secondo, se il Figlio di Dio si sarebbe incarnato come causa sufficiente [della redenzione], così da escludere tutte le altre; terzo, se la causa unica e assoluta sia tale da escludere ogni altra causa e non questa, altrimenti il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato”⁴⁸ -, è sufficiente prestare attenzione al terzo, perché più rispondente all’argomento.

La formulazione - “il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato se non ci fosse stata la redenzione da compiere” - sembra echeggiare ancora la formulazione ipotetica “se Adamo non avesse peccato, il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato”! Ipoteticità già esclusa teologicamente dalla impostazione scotiana della questione incentrata positivamente sulla predestinazione del Cristo, che è soggetto reale e storico.

Con questo ammiccamento alla questione ipotetica, sembra che l’Appignanese non abbia colto per intero il cambiamento di prospettiva apportato da Duns Scoto sul motivo dell’Incarnazione, che, escludendo ogni forma di ipoteticità, viene fatto coincidere principalmente con gloria di Dio

47. Cf. *Commentarius*, III, q. 10, n. 12-15.

48. *Commentarius*, III, 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”.

ad extra e secondariamente, ma come libera scelta di Cristo, con la redenzione dell'uomo.

Dalle due questioni cristologiche prese in considerazione dall'Ap-pignanese, quella circa la possibilità che il genere umano potesse essere redento da una creatura⁴⁹ e quella circa il motivo dell'incarnazione, sembra che l'Autore, pur conoscendo le problematiche dell'epoca, non ha creduto farle proprie, e così ha condiviso la tesi comune del primato della Redenzione sull'Incarnazione, confermando l'azione mediatrice del Cristo alla dimensione funzionale della grazia e non anche a quella dell'essere o creazione.

Discutendo natura e valore del peccato originale, è da notare che il nostro Francesco, rifiutando da un lato l'idea soggettiva dell'infinità del peccato⁵⁰, e ammettendo dall'altro la possibilità che una stessa creatura, per volontà di Dio, possa redimere il genere umano, non tira la dovuta conclusione circa la non necessarietà che sia un Dio a soddisfare la colpa umana.

Questo, la differenza tra i due Maestri francescani.

Differenza che, oserei dire "ontologica", porta naturalmente al concetto della predestinazione assoluta del Cristo. Solo in tale contesto è possibile trovare un fondamento teologico e valido alla Concezione Immacolata della Vergine, perché verrebbe attratta dallo stesso unico decreto di predestinazione, come poi sarà interpretato dalla storia del dogma.

Invece, nel breve cenno alla predestinazione del Cristo, il nostro Francesco la subordina sempre alla redenzione. Scrive: "Senza la redenzione, la divina predestinazione sarebbe stata una causa inutile per l'uomo, dal momento che la redenzione è causa sufficiente dell'umanità di Cristo [Incarnazione], perché - secondo Gregorio - il modo di redimerci per mezzo della morte di Cristo è il più conveniente tra tutti gli altri a manifestare l'effetto della predestinazione; ma senza l'umana redenzione, la predestinazione circa l'uomo sarebbe stata vuota inutile e vana, perché giammai ne sarebbe seguito la redenzione; perciò, la redenzione umana è la causa sufficiente dell'Incarnazione"⁵¹.

49. *Commentarius*, III, q. 10: "utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram".

50. *Commentarius*, III, 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".

51. *Commentarius*, III, q. 9, n. 7: "illud sine quo divina predestinatio fuisset causa et vana circa hominem, est sufficiens causa humanationis Christi: patet quia, secundum

La predestinazione, pertanto, dal *Doctor Succintus* viene esplicitamente considerata in funzione della redenzione, affermando anche che il modo con cui è avvenuta, cioè con la morte in croce di Cristo, fosse anche il più conveniente a manifestare l'effetto della stessa predestinazione. Senza della redenzione, la predestinazione non avrebbe alcun senso: causa sufficiente dell'incarnazione è la redenzione.

Questo, secondo me, è il punto critico, autonomo e anche discriminante delle due concezioni circa il fondamento della verità mariana. Per Duns Scoto, la predestinazione è causa principale e necessaria dell'Incarnazione e solo secondariamente è causa libera della redenzione, che resta sempre espressione massima dell'amore libero di Cristo, perché come è assolutamente libera l'Incarnazione così non è assolutamente necessario la Redenzione, e se Cristo l'ha voluto compierla e nel modo che l'ha voluto, l'ha fatto esclusivamente per un libero atto d'amore e per stringere più strettamente a sé l'uomo. Solo in questo gioco d'amore libero - di Dio verso il Cristo e di Cristo verso l'uomo - si può cogliere la possibilità teologica del fondamento cristocentrico all'Immacolata Concezione. Difatti, Cristo, per concretizzare la sua venuta esistenziale nella pienezza del tempo, crea l'universo mondo, si sceglie la Madre e la riveste divinamente d'ogni grazia e bellezza, 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 un pò impersonale: "hic est una opinio, scilicet Scoti"⁵², che denota già una diversità di veduta. E nel riportarne l'argomentazione mette, all'insaputa del Maestro scozzese, sullo stesso piano redenzione e incarnazione quando scrive: "il fine della redenzione che dell'incarnazione è la beatitudine dell'uomo, e l'incarnazione del Cristo [meglio Verbo] è immediatamente voluta più alla beatitudine che alla redenzione"⁵³.

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".

52. *Commentarius*, III, q. 9, n. 13.

53. *Commentarius*, III, q. 9, n. 13: "sed finis tam reparationis quam incarnationis est beatitudo hominis et Christi incarnatio immediatius se habet ad beatitudinem quam reparatio".

Secondo me, sembra ci sia 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, 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"; e anche dal n. 9 con l'argomento della lex orandi: "et hoc innuit Gregorius expresse in benedictione cerei: o felix culpa qui tantum ac talem habere meruit redemptorem!"⁵⁴.

Pertanto, secondo l'Appignanese, nonostante ogni argomento teologico, 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 un grido del cuore di Agostino, e oggi viene conservata solo per ragioni storiche e non teologiche.

Affermazione decisa e determinata, 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 Scrittura "non videtur aliqua ratio", non c'è altra ragione dell'incarnazione se non la redenzione. Al contrario, i testi sacri più maturi e riflessi portano proprio all'opposto, specialmente nella tradizione di Giovanni e di Paolo, che contribuiscono anche alla comprensione dei Sinottici e dell'intero testo sacro in chiave cristocentrica, come da Duns Scoto alla *Dei Verbum* si è sviluppato l'interpretazione del disegno di Dio.

Anche la critica ai due piani del volere divino sembra poco opportuna. Il Dottor Sottile l'aveva introdotto per il principio aristotelico⁵⁵, nel tentativo di spiegare logicamente l'origine di tutte le cose *ad extra* di Dio, con la distinzione tra ordine intenzionale e ordine esecutivo: Cristo è primo nell'ordine ideale e ultimo nell'ordine storico.

54. *Ibidem*, n. 25: "quidquid sit de rationibus, in Sacra Scriptura non videtur aliqua ratio assignari nec causa humanitatis Christi nisi redemptio humani generis"; n. 9: "et hoc innuit Gregorius expresse in benedictione cerei: o felix culpa qui tantum ac talem habere meruit redemptorem".

55. *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 15-17.

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 la loro forte personalità, né Bonaventura né Duns Scoto né altri è riuscito 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 patrimonio 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.

Oggi, purtroppo, con il processo univoco 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 le proprie origini.

Conclusion

Al termine di questo brevissimo confronto alla lontana tra due Maestri francescani, sul fondamento cristologico dell’Immacolata Concezione, devo concludere che il privilegio mariano vuoi o non vuoi vive soltanto in clima di predestinazione assoluta di Cristo, ossia del Primato ontologico di Cristo, tesi che ha comunque segnato la via al dogma relativo e caratterizza l’interpretazione più matura e adulta della fede cristiana.

Grazie.