

Rationes necessariae supposita divina ordinatione

Libertà e contingenza in un ‘commento’ di Duns Scoto
ad Anselmo d’Aosta

Davide Riserbato

(Cesano Maderno, MB)

*An aliqua necessitas coegit
ut altissimus sic se humiliaret?**

*homo aliter potuit fuisse redemptus,
et tamen ex libera voluntate redemit sic***

1. Introduzione

La *coloratio* dell’*unicum argumentum* – suggestivo corollario della dimostrazione scotista dell’esistenza di un *Ens infinitum* – ha spesso determinato l’accostamento di due giganti del medioevo: sant’Anselmo e Duns Scoto. Sarebbe tuttavia riduttivo limitare la frequentazione del maestro francescano con il *Magnificus* a quest’unico tema.

Di là, infatti, dall’interesse comune per l’individuazione di un *summum cogitabile*, è possibile rintracciare alcuni rilievi che Duns Scoto sviluppa in ambito cristologico (*Lectura* III), relativamente alla posizione anselmiana circa la necessità della passione di Cristo. Cercheremo di verificare tali rilievi, mediante l’analisi di un testo che il Dottor Sottile struttura come un vero e proprio commento al *Cur Deus homo*.

* ANSELMO D’AOSTA, *Meditatio redemptionis humanae*, in ANSELMO D’AOSTA, *Orazioni e meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1997, 468-493, qui 474.

** DUNS SCOTO, *Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 38 (Doctoris subtilis et mariani b. Ioannis Duns Scoti... *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae..., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2004, t. XXI, 51).

2. Passione e redenzione¹

2.1. Videtur quod non...

La *quaestio unica* della distinzione ventesima della *Lectura* III costituisce – ci avverte Duns Scoto – una questione di natura puramente teologica («mere theologia»)²: essa domanda *utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi*.

Esistono, del resto, argomenti contrari a una soluzione favorevole a tale necessità. Sembra, infatti, che la passione non fosse necessaria alla riparazione: l'angelo, ad esempio, che è una creatura più nobile rispetto all'uomo, benché caduto, non fu redento dalla passione di Cristo³. In secondo luogo, qualunque azione di Cristo sa-

¹ La massiccia presenza di sant'Anselmo e della sua tesi sulla *soddisfazione* nello sviluppo della questione suggerisce la portata che anche per Duns Scoto essa rivestiva. Sulla posizione di Anselmo si veda: N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002; R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Roma 2002; M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale status quaestionis*, in «Scuola Cattolica» 108 (1980) 344-393.

² Cfr. *Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 12, 42.

³ «Quod non videtur: primo, quia si nobilius lapsus non est necesse reparari per passionem Christi, ignobilis lapsus non erit necesse reparari per eandem passionem; sed angelus, qui est nobilior homine, lapsus est, et non est necesse ipsum reparari passione Christi nec alia reparatione; ergo nec necesse est homine reparari per passionem Christi, cum sit ignobilis» (*ibid.*, n. 2, 39).

La recensione di questa posizione innesca subito alcune resistenze immediatamente espresse: «Sed ad istud dupliciter respondetur: Uno modo, quod tota natura angelorum non cecidit sicut hominum; et ideo ne tota species hominis periret, necesse fuit hominem reparari, non angelum» (*ibid.*, n. 3, 39). Cfr. ANSELMO, *Cur Deus homo* II, cap. 21 [c. 22]; ed. Schmitt II, 132; PL 158, 430: «Diaboli vero reconciliationem [...] impossibilem intelliges, si diligenter humanam consideres [...] Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo quemadmodum omnes homines de uno homine»). È l'opinione comune (cfr. nota F¹⁵ ed. *Vaticana*, t. XXI, 39-40). Contro questa opinione, Duns Scoto stesso: «Contra: Si quilibet angelus sit alterius specie ab alio, sicut quidam dicunt (et qui dant rationem dictam), tunc tot sunt species quot individua, et quaelibet species secundum se nobilior est specie humana; ergo cum multi angeli ceciderint, inconueniens maius est tot species non reparari sed perire in aeternum, quam unam speciem inferiorem, cuiusmodi est species hominis. Confirmatur hoc, quia si essent duo caeli et alterum annihilaretur, et essent multae muscae et post annihilaretur, dicere quod necesse esset speciem muscarum reparari et non caelum, inconueniens est, cum caelum sit multum nobilius; sic in proposito de reparatione hominum et angelorum» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 4, 40).

«Aliter, secundo – prosegue Duns Scoto – respondetur ad rationem, quod homo cecidit alterius tentatione (ut tentatione diaboli), angeli autem non, sed propria voluntate solum; et ideo homo debuit reparari, non angelus: «Sicut angeli ceciderunt nullo alio nocente, ita nullo adiuvante surgere debent» [si tratta di Anselmo, *Cur Deus homo* II, cap. 21 [c. 22]; (ed. Schmitt II, 132; PL 158, 430-431): «Hoc quoque removet eorum [sc. angelorum] restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio nocente ut caderent, ita nullo alio adiuvante surgere debent»]» (*Lectura* III, n. 5). Si tratta questa volta dell'opinione di S. Bonaventura: «Modus vero labendi [hominis] fuit quod humana natura totaliter cecidit, alio peccante et alio suggerente;

rebbe stata sufficiente a ottenere la redenzione, dunque non vi fu alcuna necessità che questa fosse conseguita mediante la sua passione⁴. Ancora – *tertio* –, lo stesso Anselmo concorda con l’affermazione secondo cui anche una minima ferita inflitta a Gesù Cristo avrebbe rappresentato un male ben maggiore rispetto al peccato dell’intero genere umano; per questa ragione, purché sufficiente, sarebbe stata più conveniente una pena soddisfattoria minore. Si deve, dunque, riconoscere che non fu necessario, né tantomeno opportuno (*decens*), che la nostra redenzione fosse conseguita mediante la morte di Cristo⁵. Infine – ed è il quarto argomento –, sembra logico ammettere che non poterono essere redenti dalla passione di Cristo coloro che ne furono la causa – per cui essa non fu *necessaria et plenaria* –: il male commesso da questi era, infatti, pari al bene della vita che hanno sottratto; ora, poiché il merito *deve* eccedere la colpa, questa morte non sarebbe stata sufficiente per ottenere loro la redenzione⁶.

et ideo decens fuit ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente [sc. in Adam], et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante» (*Sent.* III, d. 20, a. un., qu. 1 in corp.; III 418a); e «Quamvis angelus nobilior sit creatura, non tamen est adeo ad reparationem ideoneus sicut homo [...] homo enim [...] per alium [cecidit], angelus per se ipsum» (*ibid.*, ad 2; 418a). Di nuovo, «Contra: *Factum est praelium magnum in caelo* [Ap. 12, 7]; ergo videtur ex hoc quod sicut draco pugnavit cum Michaelae, sic tentavit eum; similiter, videtur quod draco – id est Lucifer – tentavit alios, peccando, consentiendo sibi» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 6, 40-41).

- ⁴ «Preterea, secundo principaliter: actus quicumque Christi fuit sufficiens ad genus humanum redimendum; non ergo necesse fuit hominem redimi per passionem Christi» (*ibid.*, n. 7; 41).
- ⁵ «Praeterea, tertio: Anselmus Cur Deus homo cap. 14 approbat dictum discipuli sui quod minima laesio illius personae pior fuit quam peccatum omnium hominum sit malum; sed quando poena satisfactoria posset esse minor personae satisfaciens, dummodo esset sufficiens, tanto convenientior est; ergo non fuit necesse nec decens nos redimi morte Christi, cum minor sufficisset» (*ibid.*, n. 8, 41). «*Mag.* Sed dic mihi cur ita cor tuum iudicat, ut plus horreat unum peccatum in laesione huius hominis [sc. Christi] quam omnia alia quae cogitari possunt, cum omnia quaecumque fiunt peccata contra illum sint. *Disc.* Quoniam peccatum quod in persona eius fit, incomparabiliter superat omnia illa quae extra personam illius cogitari possunt [...]. *Mag.* Bene respondes. Videmus ergo quia violationi vitae corporalis huius hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam de comparari valet» (*Cur Deus homo* II, cap. 14; ed. Schmitt II, 114; PL 158, 414).
- ⁶ «Praeterea, quarto: per passionem non potuerunt redimi ipsi occidentes Christum; ergo passio non fuit necessaria et plenaria. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio illorum., privans ipsum vitam et inducens mortem, quantum bonum erat vita Christi, et tunc tanta erat inimicitia quanta amicitia Christi reconcilians; vita ergo quam deposuit moriendo non sufficit ad redimendum peccatum occidentium, quia meritum debet excedere culpam et reatum, si satisfactio sit plena» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 9, 41-42).

2.2. Sed contra

È ancora un testo di sant'Anselmo l'*auctoritas* citata nel *sed contra*⁷, dove si afferma la necessità che la città celeste fosse portata a compimento (*perficiendam esse*) mediante il novero in essa del genere umano; tale perfezione del resto non sarebbe possibile se non in virtù della remissione del peccato, e per questa ragione pare si debba affermare la necessità della riparazione del genere umano mediante la passione di Cristo⁸.

2.3. Ad quaestionem

2.3.1. Solutio Anselmi

Per determinare la questione, Duns Scoto si impegna in un'accurata analisi della soluzione anselmiana e ne rintraccia sinteticamente l'architettura sviluppando un'indagine articolata attraverso quattro momenti:

«Alla presente questione si deve rispondere che essa è di natura puramente teologica, e che Anselmo abbia dedicato l'intero *Cur Deus homo* alla sua risoluzione e qui l'abbia risolta. Per questa ragione, per prima cosa, occorre mostrare che la redenzione fu necessaria; in secondo luogo, che l'uomo non poté esser redento senza una soddisfazione; terzo, che questa soddisfazione dovesse esser compiuta da un Dio-uomo; quarto, che fu più conveniente che ciò avvenisse mediante la passione di Cristo»⁹.

Il *Cur Deus homo* rappresenta così per Duns Scoto il frutto dell'impegno di Anselmo (*propter eam solvenda fecisse videtur*) nella ricerca di una soluzione che istituisce una relazione necessitante tra passione e redenzione. Cercheremo ora di esaminarne in dettaglio la struttura:

⁷ Citazione letterale di *Cur Deus homo* II, cap. 15; cfr. anche *ibid.*, cap. 17 (ed. Schmitt II, 124; PL 423): «Ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, – et si divina minime conveniret, exhiberet humana; et non alius atque alius, sed idem ipse esset qui, utrumque perfecte existens, per humanam solvere quod illa debebat, et per divinam posset quod expediebat».

⁸ «Sed contra est quod dicit Anselmus in *Cur Deus homo* cap. 15 in fine: «Ecce vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc fieri posse nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem qui idem ipse sit Deus, atque morte sua homines peccatores Deo reconciliet» (haec ille); videtur igitur hic expresse dicere quod necesse erat hominem redimi per passionem Christi» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 10, 42).

⁹ «Ad quaestionem istam respondendum est quod ipsa est mere teologica, et Anselmus totum librum *Cur Deus homo* propter eam solvendam fecisse videtur et ibi videtur solvisse eam. Ideo primo videndum est quod necessarium fuit hominem redimi; secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione; tertio, quod satisfactio erat facienda a Deo-homine; et quarto, quod convenientior modus fuit hoc fieri per passionem Christi» (*ibid.*, n. 12, 42).

– *Necessarium fuit hominem redimi*

La necessità della redenzione – annota Duns Scoto – è dimostrata, *secundum Anselmum*¹⁰, a partire dall'*aucltoritas* di Aristotele, secondo cui «Deus et natura nihil faciunt frustra»¹¹; ora, se la creatura, a motivo del peccato, non potesse conseguire il proprio fine («summum Bonum propter se amare et ei per cognitionem inhaerere») esisterrebbe invano; pertanto, la redenzione della creatura caduta risulta assolutamente necessaria¹².

– *Non potuit homo redimi sine satisfactione*

La necessità della riparazione, o redenzione, implica la conseguente necessità di una soddisfazione: «non potuit redimi sine satisfactione»¹³. Se, però, risulta già manifestamente ingiusto colui che non rende ad un uomo ciò che a questi è dovuto, tanto più risulterà tale colui che non scioglie un debito contratto con Dio; ora, l'ingiustizia di cui si rende manifestamente colpevole chi non restituisca a Dio l'onore sottrattogli a causa del peccato commesso, gli impedirà di ricevere la salvezza e di conseguire il proprio fine ultimo¹⁴.

¹⁰ «Deus non fecit eam [naturam] rationalem frustra [...] Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum Bonum super omnia amaret et eligeret [...]. Quod si ad summum Bonum eligendum et amandum iusta facta est, – aut talis ad hoc facta est ut aliquando assequeretur quod amaret et eligeret, aut non. Sed si ad hoc iusta non est facta [...], frustra facta est talis» (*Cur Deus homo* II, cap. 1; ed. Schmitt II, 97-98; PL 158, 401).

¹¹ *De anima* III, t. 45 (Γ c. 9, 432b 21): «Natura nihil facit frustra»; *De caelo* I, t. 32 (A c. 4, 271a 33): «Deus autem et natura nihil frustra faciunt».

¹² «De primo ostenditur, secundum Anselmum, quod necesse fuit hominem redimi, quia II *De anima* dicitur quod «Deus et natura nihil faciunt frustra»; sed frustra fieret rationalis creatura nisi posset finem suum consequi. Sed summum Bonum propter se amare et ei per cognitionem inhaerere est finis creaturae rationalis; aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non: si non, frustra facta est; si sic, cum iam lapsa fuerit per peccatum, necesse est ipsam reparari. Hoc habetur cap. 1 II libri *Cur Deus homo*. – Et in 4 cap. concludit: «Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura quod incepit, aut in vanum fecerit tam sublimem naturam» [*Cur Deus homo*, cap. 4 (ed. Schmitt II 99; PL 158, 402)]» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 13, 43).

¹³ «Praeterea, pro secundo articulo, scilicet quod non potuit redimi sine satisfactione, arguit sic, 24 cap. I libri *Cur Deus homo*: «Iniustus est omnis qui non reddat homini quod sibi debet»; sed nullus iniustus admittitur ad beatitudinem aeternam; ergo qui non solvit Deo quod debet, non salvabitur. Sed omnis peccator abstulit honorem debitum Deo: ergo quousque satisfecerit, est debitor et iniustus; ergo etc.» (*ibid.*, n. 14, 43).

«Si homo dicitur iniustus qui homini non reddit quod debet, multo magis iniustus est qui Deo quod debet non reddit» (*Cur Deus homo* I, cap. 24; p. 92; 396); «Iniustus ergo est homo qui non reddit Deo quod debet» (*ibid.*, p. 93; 397).

¹⁴ Il *Sottile* indugia un po' più a lungo su questo passaggio circa la necessità della soddisfazione, presentando

– *Satisfactio facienda erat a Deo-homine*

Una volta accertata la necessità della soddisfazione implicata dalla redenzione, occorre ancora mostrare chi possa/debba compierla¹⁵. Un primo dato: «non potuit fieri ab homine puro». Se si parte dal presupposto secondo cui è possibile compiere una soddisfazione soltanto restituendo di più (*maius*) rispetto a quanto fu sottratto, questo *maius* che occorre *reddere*, Anselmo – osserva Duns Scoto – lo precisa così: «aliquid maius omni creatura simul sumpta». Eccedenza, questa, che implica esattamente l'impossibilità per una semplice creatura (*purus homo*) di compiere tale atto

do due obiezioni (*rationes*): «Sed dices ad hoc argumentum quod non oportet ipsum esse iniustum nisi satisfaciatur, quia potest excusari per impotentiam». Potest etiam offensa remitti per summam misericordiam Dei remittentis, sine satisfactione (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, nn. 15-16, 44), al fine di esporre più compiutamente la posizione di Anselmo che esclude *utramque responsionem*: «Istis occurrit Anselmus excludens utramque responsionem: Primo primam, quia si impotentia excusaret, tunc cum sponte in illam impotentiam se subiceret, «ipsa impotentia peccatum est; quare non deberet eam habere, sed eam deberet non habere». Sed 'posse reddere honorem Deo' accepit a Deo; et ideo, si per peccatum fecit se impotentem reddere, in hoc non excusatur, sed magis vituperatur. Et ponit exemplum: 'Si dominus praecipiat servo aliquid opus bonum facere, et praecipiat sibi ne se deiciat in foveam sibi monstratam unde non possit surgere, si servus ille sponte mittat se in foveam, contemnens domini sui mandatum, ut sic non possit perficere opus sibi mandatum a domino, ex impotentia non excusatur, quia illam impotentiam sibi fecit'. Sic in proposito: impotentiam satisfaciendi fecit sibi homo per peccatum; ideo ex impotentia non excusatur, sed est sibi peccatum et iniustitia. «Nullus autem iniustus admittitur ad beatitudinem»; quare oportet satisfacere ut fiat iustus. Secundam etiam rationem excludit sic, quia aut remittit debitum, ut non teneatur ad honorem reddendum Deo quem peccando abstulit (et hoc propter impotentiam reddendi, quia non potest illud reddere), aut dimittit culpam pro peccato dando ei beatitudinem. Si primum detur, scilicet quod «remittat illud quod debet sponte reddere homo» (et hoc scilicet «quia reddere non potest»), et hoc sit 'Deum misericorditer dimittere', – hoc est dicere quod Deus peccatum inhonorationis et honorem reddendum remittit, «quod homo habere non potest: tale enim misericordiam Deo attribuere derisio est». Si autem remittat culpam et faciat hominem beatum, tunc beatificat hominem propter peccatum, quia scilicet habet impotentiam satisfaciendi et reddendi quam non deberet habere, quod est 'habere peccatum', – quod fatuum est dicere» (*ibid.*, nn. 17-18, 44-45).

In primo luogo, l'*impossibilità* (*impotentia*) di *reddere honorem Deo* non può essere invocata come scusa, poiché la capacità di rendere il dovuto onore a Dio è un dono che Dio stesso concede all'uomo; ora tale *impotentia* sopraggiunge a motivo del peccato, anzi «ipsa impotentia peccatum est»; pertanto l'uomo che si appellasse ad essa non può essere scusato («ex impotentia non excusatur»). In secondo luogo, da una parte, non ci può appellare nemmeno alla misericordia di Dio e sostenere che essa possa rimettere all'uomo ciò che l'uomo stesso *sponte* avrebbe dovuto rendere a Dio, poiché «tale enim misericordiam Deo attribuere derisio est»; dall'altra, Dio non potrebbe rendere beato l'uomo che fosse incapace di soddisfare a motivo dell'*impotentia* (che *non deberet habere*), perché è esattamente in ciò che consiste il peccato commesso (quod est 'habere peccatum': questa la nozione di peccato formulata da Anselmo: «Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum» [ed. Schmitt II, 68; PL 376b]), e ammettere tale possibilità sarebbe semplicemente sciocco (*fatuum*).

¹⁵ «Non ergo satisfacis si non reddis aliquid maius quam sit id pro quo peccatum facere non debueras» (*Cur Deus homo* I, cap. 21; ed. Schmitt II, 89; PL 158, 394); «[Salus humana] fieri nequit nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter Deum est [...] Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus» (*ibid.*, II, cap. 6; p. 101; 403-404).

soddisfattorio e la necessità che sia Dio stesso a compiere questa soddisfazione¹⁶. D'altro canto, non potrebbe definirsi *satisfactio*, nemmeno l'azione con la quale un uomo rendesse a Dio semplicemente ciò che gli dovrebbe se fosse rimasto innocente¹⁷. Di qui, la nota formula di Anselmo che Duns Scoto esprime in questi termini: «Nec debuit nisi homo; sed homo peccator non potuit... ergo oportuit Deum-hominem, quia non potest nisi Deus»¹⁸.

– *Convenientius fuit satisfactionem fieri per passionem Christi*

Dalla *necessitas* di redenzione e soddisfazione, e dall'*impossibilitas* per un *purus homo* di compiere quest'ultima, si procede all'argomentazione in termini di *convenientia*. Ad avviso del *Sottile*, l'anello di congiunzione con i tre precedenti *articuli* è costituito dall'identità tra quel *maius* che occorre *reddere Deo* e la morte di quell'uomo «qui maior erat omnibus sub Deo»; morte «quam non debuit», a cui andò incontro «sponte et non ex debito», e mediante la quale è necessario avvenga la soddisfazione («satisfacere oportet») ¹⁹. È esattamente questa eccedenza ciò che rende più

¹⁶ «Tertio ostenditur quod satisfactio ista, quae debetur, non potuit fieri ab homine puro, quia 22 cap. I libri arguit: «Non satisfacit aliquis pro peccato hominis, nisi reddat aliquid maius quam sit illud pro quo peccatum facere non debuerat»; sed pro omni eo quod est vel esse possit citra Deum, non debuit peccasse; ergo non potest satisfacere nisi reddat aliquid maius omni creatura simul sumpta, sicut arguit ibi, non potest reddere purus homo; igitur oportet Deum satisfacere pro peccato» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 19, 45).

¹⁷ «Praeterea, ad idem: si homo peccator reddat Deo illud tantum quod deberet reddere Deo si innocens esset et non peccasset, non est satisfactio pro peccato; sed omnia quae potest homo facere (scilicet Deum honorare, cor humiliter Deo offerre, «misericordiam dandi et dimittendi», et quidquid – breviter – potest), debet homo si non peccasset; ergo talia exhibendo non satisfacit pro peccato. Ergo oportet, ad hoc quod satisfactio fiat, quod maius hic omnibus Deo offeratur, – quod non potest fieri ab homine puro; ergo a Deo-homine» (*ibid.*, n. 20, 45-46).

¹⁸ «Praeterea, cap. 14, I libri, ad idem arguit sic: satisfacere non potest homo pro peccato «nisi reddat Deo totum quod ab eo abstulit»; sed «abstulit a Deo quidquid de humana natura facere proposuerat Deus»: proposuerat enim de hominibus iustis supplere numerum electorum, 'ad quem numerum perficiendum factus est homo'. «Sed homo peccator hoc reddere non potest, quia peccator peccatorem iustificare non potest»; ergo oportuit Deum-hominem, quia non potest nisi Deus. Nec debuit nisi homo; sed homo peccator non potuit, ut iam patet, quia omnis homo in Adam corruptus fuit. Nec decuit quod aliquis innocens, non descendens de Adam, redemisset nos per mortem, quia tunc non fuisset homo restitutus ad pristinam dignitatem, ut soli Deo serviret, sed fuisset obligatus homini pro redemptione quasi tantum quantum Deo pro creatione, – et sic posset quis reputare illum 'Deum' pro reparatione, sicut alium pro creatione» (*ibid.*, n. 21, 46).

¹⁹ «Quantum ad quartum articulum, quod oportuit Christum satisfacere per mortem, non tamen quia debitor mortis, arguit 11 cap. II libri: «Ratio docuit (sicut in tertio articulo) quod oportet 'eum qui satisfacere debet pro homine' maius aliquid habere quam quidquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito», – et quod «sicut homo peccavit per suavitatem, subiciendo se diabolo, ita vincat per asperitatem ipsum diabolium»; «nihil autem asperius et difficilius (aut magis sub Deo) potest homo ad honorem Dei – sponte

‘conveniente’ la passione di Cristo, benché non vi sia nulla che possa giustificarne la morte²⁰. Esattamente perché la sua vita fu tanto preziosa (*nobilis*), il sacrificio della sua morte fu gradito a Dio e valse così come degna soddisfazione²¹.

2.3.2. *In dictis istis... aliqua dubia*

La soluzione di Anselmo, fedelmente ricostruita da Duns Scoto²², sembra però non convincere il maestro francescano: «Sed in dictis istis Anselmi videntur esse dubia»²³. Un primo *dubium* è relativo all’affermazione secondo cui la redenzione non sarebbe potuta avvenire se non mediante la morte di Cristo²⁴. Duns Scoto – come vedremo – non concorda con l’assunto secondo cui la soddisfazione implichi un’eccedenza che trascende le possibilità della creazione²⁵, ma nega anzitutto possa sussistere una necessità *assoluta* per la quale Cristo debba redimere l’uomo mediante la propria morte:

«non sussiste alcuna necessità che l’uomo-Cristo redima l’uomo con la morte, se non una necessità di conseguenza, ossia una volta ammesso che così aveva stabilito di redimerlo; proprio come nel caso della necessità implicata nell’espressione ‘se corro, mi muovo’, dove la premessa è assolutamente contingente, come anche la conseguenza»²⁶.

et non ex debito – pati quam mortem»; ergo hominem qui maior erat omnibus sub Deo, per mortem, quam non debuit, satisfacere oportuit» (*ibid.*, n. 23, 47).

²⁰ «Et dicit Anselmus similiter: «Videmus ergo quod violationi vitae corporalis huius hominis immensitas nulla vel multitudo peccatorum – extra personam Dei – comparari valet» (haec ille)» (*ibid.*, n. 24, 47). «Mag. Si esset praesens homo ille [sc. Christus] et quis esset scire, et diceretur tibi: ‘Nisi occideris hominem hunc, peribit mundus iste totus et quidquid Deus non est’, faceres hoc pro conservanda omni alia creatura? Disc. Non facerem, etiam si infinitus mihi numerus mundorum obtenderetur. Mag. Quid, si iterum tibi diceretur: ‘Aut eum occides, aut omnia peccata mundi venient super te’? Disc. Responderem me potius omnia velle peccata suscipere, non solum huius mundi quae fuerunt et quae futura sint, sed et quaecumque super haec cogitari possunt, quam istud solum. Quod non solum de occisione eius, sed et de qualibet parva laesione quae illum tangeret, respondere me existimo debere» (*Cur Deus homo* II, cap. 11; ed. Schmitt II, 113-114; PL 414).

²¹ «Quia ergo vita eius fuit tam nobilis, mors eius fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 24, 48).

²² «Haec veraciter, ut potuit, ex dictis eius collegi» (*ibid.*, n. 25, 48).

²³ *Ibid.*, n. 26, 48.

²⁴ «Et primo videtur esse dubium ubi dicit quod redemptio non potuit fieri nisi per mortem Christi et per aliquid sponte oblatum, quod excedit creaturam omnem» (*ibid.*). Si tratta della tesi che mostra come solo un *Deus-homo* avrebbe potuto compiere la *satisfactio*.

²⁵ A questo proposito egli cita un’*auctoritas* di sant’Agostino, il quale «XIII *De Trinitate* cap. 10 dicit quod ‘alius modus redimendi hominem Deo non defuit, cuius potestati cuncta subiacent’» e pertanto «non fuit necessitas sic redimi» (*ibid.*, n. 27, 48).

²⁶ «Praeterea, non est alia necessitas quod Christus-homo redimat hominem per mortem nisi necessitas

Se corro, mi muovo: nessuna necessità assoluta²⁷; allo stesso modo nessuna necessità nella volontà di Dio di *prevedere* la passione del Figlio. Più radicalmente: se si nega la necessità della redenzione, si elimina per ciò stesso la necessità della passione. Quest'ultima, infatti, non dipenderebbe che dall'impossibilità per l'uomo (caduto) di «intrare ad gloriam nisi per satisfactio», ma conseguire la beatitudine è esattamente il fine della predestinazione («quia homines praedestinati ad gloriam»):

«ora, la predestinazione dell'uomo fu contingente e non necessaria: come, infatti, Dio dall'eternità, predestinò l'uomo in modo contingente e per nulla necessario, non agendo secondo necessità quando ordinò tutte le realtà create al bene, così avrebbe potuto anche non predestinare affatto. Nessuna incoerenza risiede nella possibilità che l'uomo non fruisca della beatitudine, se non presupposto il decreto divino. Non vi fu, dunque, necessità alcuna della sua redenzione in termini assoluti, come nemmeno della sua predestinazione»²⁸.

Ancora («in tertio articulo»), dopo aver ammesso come Anselmo la necessità di una soddisfazione²⁹, Duns Scoto si interroga sulla necessità che sia proprio Dio a doverla compiere, e a questo proposito torna sulla presunta eccedenza necessitata dalla soddisfazione, obiettando che non sia vero – con buona pace di sant'Anselmo («salva gratia sua») – che la soddisfazione del peccato dovesse eccedere ogni creatura per grandezza e perfezione:

«se Adamo, per grazia e carità, avesse compiuto uno o più atti d'amore per sé verso Dio, per il solo impulso determinato dal libero arbitrio che fu maggiore di quello che lo spinse nel peccato, tale amore

consequentiae, posito scilicet quod sic ordinaverat ipsum redimere, – sicut 'si curro, moveor', in qua necessitate stat quod antecedens sit simpliciter contingens, et similiter consequens, quia 'me currere' est simpliciter contingens, sicut contingens fuit 'ipsum praevideri passurum'; nulla ergo est necessitas nisi consequentiae, scilicet 'si praevisus fuit pati, patietur'; sed tam antecedens quam consequens sunt simpliciter contingentia» (*ibid.*, n. 28, 48).

²⁷ Né tale necessità contingente impedirebbe l'esercizio della volontà: «Un uomo si getta volontariamente dall'alto di una torre: cade necessariamente della necessità stessa della gravità naturale; tuttavia, se continua a voler cadere mentre cade, non vuole meno liberamente la sua caduta» (È. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Milano 2008, 604).

²⁸ «Preterea, nulla est necessitas quod genus humanum repareretur; ergo nulla fuit necessitas quod Christus pateretur. Consequentia patet de se. – Antecedens probatur, quia si sic, hoc non esset nisi quia homines praedestinati ad gloriam, et lapsi, non possunt intrare [ad gloriam] nisi per satisfactionem; sed praedestinatio hominis fuit contingens, non necessaria: sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et nullo modo necessario, cum nihil necessario operetur respectu aliquorum extra se ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse. Nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine nisi praesupposita praedestinatione hominis. Nulla igitur fuit necessitas redemptionis eius absolte, sicut nec eius praedestinationis» (*Lectura III*, dist. 20, qu. unica, n. 29, 48-49).

²⁹ Cfr. *ibid.*, nn. 14-18, 43-45 e *Ordinatio IV*, dist. 15, qu. 1, nn. 7-8.

sarebbe stato sufficiente per redimerlo e rimmettergli il peccato, e così ci sarebbe stata la soddisfazione. È dunque falso affermare che 'dovette offrire a Dio un bene maggiore rispetto a tutto ciò per cui non avrebbe dovuto peccare'; ma, come per amore di una creatura, in quanto oggetto amabile, commise peccato contro Dio, – quando peccare non doveva –, così, rendendo a Dio una soddisfazione, dovette offrire qualcosa di oggettivamente più grande rispetto a ogni creatura, cioè un amore che raggiungesse Dio per sé; e oggettivamente, codesto amore, in quanto termina a Dio per sé, eccede l'amore della creatura all'infinito, come Dio eccede la creatura»³⁰.

E questo atto d'amore, dovette sì superare l'amore per ogni creatura, benché formalmente, esso non possa eccedere ogni creatura, in quanto pur sempre finito, poiché creato³¹. D'altra parte, non solo non fu necessario che fosse Dio a compiere la debita *satisfactio*, poiché l'unico in grado di soddisfare, ma – precisa ancora Duns Scoto –, non è neppure vero che soltanto l'uomo avrebbe dovuto compierla in quanto non sostituibile da nessun'altro:

«ciò non sembra assolutamente necessario, poiché uno che non è debitore può soddisfare per un altro, come può pregare per un altro; Cristo, infatti, non essendo debitore, compì la soddisfazione, così – se fosse piaciuto a Dio –, avrebbe potuto compierla anche un angelo buono, offrendo a Dio per noi qualcosa di gradito e che Dio stesso avrebbe accettato per tutti, dal momento che ogni realtà creata offerta vale nella misura in cui Dio l'accetta.

Sembra, inoltre, che anche un semplice uomo avrebbe potuto compiere la soddisfazione per tutti, se concepito senza peccato...»³².

³⁰ «Se dato quod satisfactio requiratur, an requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus, ut dicitur in tertio articulo (ubi dicitur quod non potest satisfieri Deo nisi aliquid formaliter maius omni creatura sibi offeratur quam sit illud pro quo peccare non debuerat, quod est tota creatura)? Credo quod, salva gratia sua, hoc non est verum, quia non oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam in magnitudine et perfectione; suffecisset enim obtulisse maius bonum Deo quam fuit malum huius hominis peccantis tantum; unde si Adam per gratiam datam et caritatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se, ex maiore conatu liberi arbitri quam fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo redimendo et remittendo, et fuisset satisfactio. Tunc igitur haec propositio est falsa, quod 'debeuit offerre Deo maius omni illo pro quo peccare non debuerat'; sed sicut pro amore creaturae, ut obiecti diligibilis, peccavit – cum non debeuit peccare – in Deum, ita satisfaciendo Deo debeuit offerre aliquid maius obiective quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se; et iste amor obiective, ut terminatur in Deum propter se, excedit amorem creaturae in infinitum, sicut Deus creaturam» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 31, 49-50; cfr. *ibid.*, n. 19, 45).

³¹ Duns Scoto non manca di sottolineare la ragione che ha spinto Anselmo a pensare la *satisfactio* come «aliquid formaliter maius omni creatura» (*ibid.*, n. 31, 49): «Sic ergo amor, quem offerre debeuit satisfaciendo, debeuit excedere amorem cuiuscumque creaturae et esse maior actu amoris quem fecit peccando. Iste tamen actus convertendo se in Deum per amorem, in sua formali ratione non est maior omni creatura (sicut nec amor Christi quo dilexi Deum fuit infinitus, sed finitus, quia creatus). Unde ipse [sc. Anselmus] vult omnino habere infinitatem, ubi nulla est ex formali ratione obiecti rei» (*ibid.*, 50).

³² «Contra illud quod dicitur in quarto articulo, quod non nisi homo debeuit satisfacere, hoc non videtur absolute necessarium, quia unus qui non est debitor potest pro alio satisfacere, sicut pro alio orare; unde sicut

Per Duns Scoto, dunque, vengono inesorabilmente meno le due premesse cui si avvita l'intero argomento anselmiano: *non debuit nisi homo e non potest nisi Deus*.

2.3.3. *Solutio propria*

Alla luce di queste considerazioni, la posizione del Sottile si rivela molto semplice: non sussiste alcuna necessità (*necessitas absoluta*) nelle azioni che Cristo compì per conseguire la *redemptio* o l'*humana restauratio*, se non una *necessitas consequentiae*:

«Rispondo, dunque, alla questione e affermo che tutte le azioni compiute da Cristo in ordine alla nostra redenzione, non furono avvinte da alcuna necessità, se non posto il decreto divino con il quale stabilì di agire così; e, in tal caso, fu necessario che Cristo patisse soltanto per una necessità di conseguenza; ma tanto la premessa, quanto la conseguenza, sono contingenti»³³.

Si tratta, dunque, della sola necessità che consegue ad un preciso ordine di Dio, e che non esclude in nessun modo la libertà della decisione di obbedirvi da parte di Cristo stesso³⁴. Libertà che richiama una precisa volontà per cui non sembra eccessivo far notare come Duns Scoto, a modo suo, sia attento a sottolineare la perfetta e totale identità del Cristo con la propria missione, identità che egli richiama mediante la categoria anselmiana di giustizia (*propter iustitiam*)³⁵.

Christus non existens debitor, satisfecit, sic – si placuisset Deo – potuisset unus angelus bonus satisfecisse offerendo Deo aliquid placitum pro nobis, quod Deus ipse acceptasset pro omnibus, cum tantum valeat omne oblatum creatum pro quanto Deus acceptat, et non plu, sicut supra dictum est Potuisset, videtur quod unus purus homo potuit satisfecisse pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset – de possibili – operatione Spiritus Sancti et matris (sicut Christus fuit), et Deus dedisset sibi gratiam summam quam posset recipere (sicut dedit Christo), sine meritis praecedentibus, ex liberalitate sua, et talis potuisset meruisse deletionem peccati sicut et beatitudinem» (*ibid.*, nn. 32-33, 50). Cfr. *Lectura* III, d. 18 qu. un, n. 15: «Et dico quod 'meritum' est aliquid acceptum vel acceptandum in aliquo, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi in quo aliquid acceptatur, quasi debitum illi pro suo merito vel alteri pro quo meruit. Et tunc meritum non semper dicit actum qui est in potestate illius cui fit retributio, sed hoc est tantum quando aliquis meretur sibi ipsi; sed quando unus meretur alteri per orationes vel alias afflictiones Deo acceptas, quamvis ista sint in potestate facientis, non tamen in potestate illius pro quo facit: tunc ergo meritum dicit formaliter ordinem alicuius operis laudabilis in merente ad acceptantem et ad retribuendum, quod retribuit acceptans ei pro quo acceptatur. Ex hoc sequitur quod unus potest mereri pro alio».

³³ «Respondeo ergo ad quaestionem et dico quod omnia haec quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina qua sic ordinavit facere; et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati, – sed tamen totum fuit contingens, et antecedens et consequens» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 36, 51).

³⁴ «Tamen de facto libere, sui gratiā, passionem suam ordinavit et obtulit Patri suo nobis» (*ibid.*, n. 38, 51).

³⁵ «Verumtamen credendum est quod homo ille passus est et propter iustitiam» (*ibid.*, n. 37). «Cette volonté

Precisamente per questo libero e volontario atto di accettazione da parte di Cristo, dobbiamo riconoscergli una gratitudine maggiore (*amplius*) rispetto a quanto avremmo dovuto se la sua passione fosse stata necessaria, e se fosse stata l'unico mezzo della nostra redenzione:

«Per questa ragione gli dobbiamo molto: proprio perché l'uomo avrebbe potuto esser redento diversamente, e tuttavia per libera volontà lo redense così, per questo gli dobbiamo molto e molto di più che non se fossimo stati redenti necessariamente in questo modo e non altrimenti»³⁶.

Ma non è tutto:

«Pertanto, agì in questo modo soprattutto perché, credo, fossimo avvinti al suo amore, e poiché volle che l'uomo fosse più strettamente legato a Dio; come nel caso di un padre che prima generi e poi istruisca il figlio in disciplina e santità, questo figlio gli sarebbe più legato che se si fosse limitato a generarlo e un altro avesse poi provveduto al resto. Tutto ciò rientra nell'ordine della convenienza, non della necessità»³⁷.

Tale logica di libertà che ci lega al suo amore in modo tanto sublime (*precipue*),

ne doit être mue ni par une contrainte extérieure ni par quelque mobile étranger au devoir, pour mériter vraiment le titre de juste. “Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem, non propter aliud, in quantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem”. Et la définition s'achève: *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*» (R. PUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris 1964, 87-88). Di qui a collegare il discorso della giustizia a quello del peccato il passo è breve: «Comme le P. Rondet l'observait déjà, la définition anselmienne de la justice “commande tout le *Cur Deus homo*”; or la justice est pour saint Anselme la *rectitudo voluntatis propter se servata*. Voilà qui introduit d'emblée la rectitude dans la problématique de ce chef-d'œuvre sotériologique. [...] La dialectique du péche et de la rectitude forme donc la trame de l'ouvrage» (*ibid.*, 145). Infine, «Considérons comment Jésus-Christ devient l'“auteur de notre justice” en se livrant pour nous. Se le premier homme avait persévéré dans la justice, il eût mérité la béatitude pour lui et pour sa postérité; le second Adam, lui, a si fermement persévéré dans la justice qu'il a encouru la mort, pour restituer à Dieu l'honneur et à nous le salut. Cette mort correspond aux exigences d'une vraie satisfaction, en étant, seule de sa nature, *solutio spontanea debiti*: “Ipse (Christus) sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam”. Jésus-Christ est mort par fidélité à la rectitude; non pas que l'obéissance lui imposât strictement ce sacrifice, mais parce que cette offrande gratuite d'une mort indue se trouvait, en droite ligne, dans le prolongement de sa rectitude. Surcroît, excès de rectitude» (*ibid.*, 163). Per concludere su questo punto, «La *rectitudo* nous paraît donc répondre et au pourquoi de l'incarnation et au comment de la rédemption» (*ibid.*, 168).

³⁶ «Et ideo multum tenemur ei: ex quo enim homo aliter potuit fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate redemit sic, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario – et non aliter – potuissemus fuisse redempti» (*Lectura III*, dist. 20, qu. unica, n. 38, 51).

³⁷ «Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, hoc praecipue (ut credo) fecit et quia hominem voluit magis Deo teneri, – sicut si aliquis primo genuisset aliquem et postea instruxit eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei quam si tantum genuisset eum, et alius sibi fecisset alia. Et haec est congruitas, non necessitas» (*ibid.*, 51-52).

a prescindere da qualunque tipo di necessità condizionante, è un preciso atto della sua volontà («hominem voluit magis Deo teneri»); in altre parole Cristo desiderò che l'uomo fosse quanto più possibile “obbligato” («amplius obligaretur») a Dio, non per una qualche forma di dispotica arbitrarietà, ma perché esso, *de congruo*, potesse guadagnarne «in disciplina et sanctitate».

Determinata così la questione, lo spirito di autentica *reverentia* nei confronti delle *authoritates* che caratterizza Duns Scoto – ancorché privo di qualunque improduttiva sudditanza –, gli impedisce tuttavia di sbarazzarsi, *sic et simpliciter*, della soluzione prospettata da sant'Anselmo, e si sforza di salvarla:

«Se però vogliamo salvare Anselmo, possiamo dire che le sue ragioni procedono a partire dal decreto divino, secondo il quale Dio aveva stabilito che l'uomo avrebbe dovuto essere redento; e così sembra aver agito, in modo tale cioè da non volere altro dalla sua predestinazione se non la morte di suo Figlio, senza alcuna necessità assoluta. Perciò nel *Salmo* si dice: *grande presso di lui la redenzione* [Sal 129 (130), 7]»³⁸.

Le *rationes* di Anselmo – spiega il *Sottile* – procedono «supposita divina ordinatione», ovvero a partire dalla considerazione dell'ordine voluto da Dio tramite l'eterno decreto della sua volontà, la quale null'altro volle per la redenzione del genere umano se non la morte del suo Unigenito. A motivo dell'infinita ed eccedente sproporzione di amore elargito la si può così definire con ragione una *copiosa redemptio*.

3. Conclusione

La questione, come si è visto, si configura come un commento al *Cur Deus homo*³⁹: Duns Scoto ne rileva i nodi teorici principali (la necessità della redenzione, mediante una soddisfazione compiuta da un Dio-uomo e la convenienza che ciò avvenisse mediante la passione di Cristo), segnalando però la necessità di alcune precisazioni (*videntur aliqua esse dubia*). Le riserve avanzate dal *Sottile* riguardano l'assunto secondo cui sia necessaria una soddisfazione realizzabile esclusivamente da chi possa

³⁸ «Si autem volumus salvare Anselmum possumus dicere quod rationes suae procedunt supposita divina ordinatione quod sic [Deus] ordinauerit hominem redimi, – et ita videtur processus, ita quod noluerit aliquid ex praeordinatione sua magis acceptare quam mortem Filii sui; nulla tamen necessitas absoluta fuit. Unde et in Ps. dicitur: *Copiosa est apud Deum redemptio* [Ps 129,7]» (*ibid.*, n. 39, 52).

³⁹ Cfr. J. RIVIÈRE, *La doctrine de Scot sur la Rédemption devant l'histoire et la théologie*, in «Estudis Franciscans» 45 (1933) 271-283.

rendere «aliquid maius omni creatura facta aut possibili fieri» e che «excedit creaturam omnem». Duns Scoto riconosce non si possa parlare qui se non di una *necessitas consequentiae*, esattamente la stessa che ha in mente sant'Anselmo (*necessitas non cogens* o *necessitas sequens*)⁴⁰. Una volta posto l'ordinamento divino (*praesupposita ordinatione divina*), secondo cui l'uomo avrebbe dovuto esser redento attraverso la morte di Cristo, è chiaramente necessario che ciò accada, ma il decreto che pone tale necessità, poiché dipende da un libero atto della volontà divina, è assolutamente contingente (*simpliciter contingens*).

D'altra parte, non vi è alcuna necessità della riparazione del genere umano, se infatti fosse altrimenti, ciò dipenderebbe solamente dalla predestinazione degli uomini alla gloria; ora, poiché questa è anch'essa contingente, viene esclusa per ciò stesso anche la necessità della redenzione.

Per la soddisfazione, poi, sarebbe stato sufficiente ottenere un bene maggiore rispetto al male provocato a causa del peccato commesso dall'uomo, e non una eccedenza totale *in magnitudine et perfectione* rispetto al creato. A tale precisazione è connessa la possibilità che anche un *purus homo* avrebbe potuto *satisfacere pro omnibus* e ottenere così la *deletionem peccati sicut et beatitudinem*, ma soltanto se questo fosse stato concepito senza peccato e dotato della *summa gratia* che avrebbe potuto ricevere.

Così, il fondamento della contingenza del mondo che Duns Scoto teorizza pone il fondamento in Dio stesso⁴¹, quale Prima causa libera, segnala l'impossibilità dell'impiego di un dispositivo concettuale comandato da una posizione necessitarista, per la quale Dio debba agire secondo necessità: «In un universo in cui si può andare dalla prima all'ultima causa attraverso un seguire ininterrotto di relazioni

⁴⁰ Cfr. a questo proposito R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, 194-201 e S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari 19992, 103-104.

⁴¹ Più precisamente, la sua origine è posta nella volontà di Dio: «Sed ista contingentia non est ex parte intellectus divini in quantum ostendit aliquid voluntati, quia quidquid cognoscit ante actum voluntatis, necessario cognoscit et naturaliter, ita quod non sit ibi contingentia ad opposita. Propter quod in Deo non est scientia practica, quia si ante actum voluntatis intellectus apprehenderet aliquid esse operandum aut producendum, voluntas igitur vult hoc necessario aut non? Si necessario, igitur necessitatur ad producendum illud; si non necessario vult, igitur vult contra dictamen intellectus, et tunc esset mala, cum illud dictamen non posset esse nisi rectum. Sic autem non est de scientia speculativa, quia voluntas necessario vult intellectum eius speculari. Unde quando intellectus divinus apprehendit 'hoc esse faciendum' ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram [sc. apprehendit talem propositionem seu complexionem ut neutram, scilicet nec vera nec falsa, cfr. n. 62], sicut cum apprehendo 'astra esse paria'; sed quando per actum voluntatis producitur in esse, tunc est apprehensum ab intellectu divino ut obiectum verum secundum alteram partem contradictionis. Oportet igitur assignare causam contingentiae in rebus ex parte voluntatis divinae» (*Lectura I*, dist. 39, qu. 1-5, nn. 42-44; t. XVII, 492-493).

causali necessarie, tutto avviene secondo le esigenze di una ferrea immutabilità. [...] Il ricordo della condanna del 1277 domina qui ancora la discussione, nella quale si può ben dire tutto sia implicato poiché si tratta di scegliere tra il necessitarismo greco e la libertà cristiana. Due concezioni antinomiche sono alle prese tra loro, con le rispettive possibili conseguenze: quella che ricerca in ogni cosa la necessità per trovare dappertutto l'intelligibilità razionale; quella che ritiene che il reale, così come è, postuli una libertà come causa di questa necessità, e anche questa, in certo modo, è un'esigenza di intelligibilità»⁴².

L'affermazione della contingenza del presente, quale esso è senza necessità, consente a Duns Scoto di giustificare da un lato la libertà della volontà dell'uomo; e dall'altro, a un livello più generale, di spiegare la ragione della contingenza nel mondo, ascrivendola alla libera volontà divina e dunque ad una Prima causa la cui azione sia appunto contingente (*contingenter causat*)⁴³. Qui, dunque, non si tratta soltanto delle condizioni trascendentali del contingente, ma del Trascendente da cui queste condizioni conseguono in modo contingente. La capacità di causare propria della volontà che è causa, dipende dalla volontà della Prima causa: «God causes the will's causing of its acts»⁴⁴. La contingenza dell'attività causale di Dio, fondata sulla libertà della sua volontà, è la condizione necessaria, trascendentale e insieme trascendente, della libertà umana. «Tutta la teologia di Duns Scoto è contrassegnata da questa tesi, veramente capitale, secondo cui il primo atto libero che si incontra nell'insieme dell'essere è un atto d'amore. [...] Se in Dio c'è volontà, non può esserci che come

⁴² É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, 272-273.

⁴³ «Aliquid causatur contingenter; igitur Prima Causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a Prima; ergo si Prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quilibet necessario causatur. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter» (DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Milano 2008, cap. 4, n. 56, 146). Cfr. inoltre *Lectura* I, dist. 39, qu. 1-5, n. 35, 489: «Si prima causa necessario causat et movet causam sibi proximam, et necessariam habet habitudinem ad illam, igitur illa secunda causa necessario movet hoc quod movet et causat, quia causa secunda non movet nisi in quantum movetur a prima; si igitur necessario movetur et causatur a prima, necessario movet aliud, et sic semper descendendo ad effectum producendum, – et ita totus ordo causarum in movendo erit necessarius, et per consequens nullum effectum contingenter possunt [causae] producere; igitur oportet quod si sit contingentia in rebus, quod prima causa vel contingenter moveat causam secundam, vel quod contingenter moveat effectum, ita quod contingentia proveniat ex actione primae causae. Si igitur omnia esset necessaria in comparatione ad primam causam, nihil contingenter proveniret». Nell' testo della *Lectura* il riferimento alla volontà come il «quid sit illud in Deo quod est causa contingentiae in entibus» è maggiormente argomentato rispetto a quanto accade nel cap. 4 del *De primo principio*. Cfr. *Lectura* I, dist. 39, qu. 1-5, nn. 42-61, 492-500.

⁴⁴ G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di T. Williams, Cambridge 2003, 129-160, qui 139.

principio del desiderio di un bene, dunque di un atto libero che sia un atto d'amore. Prodotto da una volontà infinita, questo amore di un bene infinito è necessariamente adeguato al suo oggetto, ossia è anch'esso infinito. [...]. L'amore infinito dell'essenza divina, offerta alla sua volontà infinita dall'intelletto infinito di Dio, è la stessa vita divina. Così, per il solo fatto di essere formalmente volontà, Dio è essenzialmente amore: *Deus caritas est*»⁴⁵.

⁴⁵ É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, 604-605.