

Giovanni Duns Scoto: al centro Cristo

Scritto da Maurizio SCHOEPLIN

Scoto è il primo grande assertore del cristocentrismo: tutto l'universo è stato creato in vista di Cristo nel quale esso consegue anche il suo pieno compimento

Beatificato da papa Giovanni Paolo II il 20 marzo 1993, a termine di una causa iniziata nel 1706 e ripresa con maggior vigore nel 1905, Giovanni Duns Scoto non è certamente un personaggio molto noto. Eppure egli è stato uno dei più grandi pensatori medievali e la sua elevazione alla gloria degli altari ce lo indica anche quale alto modello di vita cristiana: egli ha dunque tutte le carte in regola per appartenere alla schiera, tanto gloriosa quanto troppe volte non adeguatamente conosciuta, dei grandi maestri della cultura cattolica.

Nato tra la fine del 1265 e gli inizi del 1266 a Duns, in terra scozzese, Giovanni, fra i tredici e i quindici anni, entrò nell'ordine francescano, di cui lo zio paterno Elia era vicario generale per la Scozia, e dopo studi regolari fu ordinato prete nel 1291. Docente a Cambridge, a Oxford e a Parigi, dovette interrompere l'insegnamento per non aver voluto aderire a una richiesta di convocare un concilio al fine di deporre il Papa (si era nei primi anni del XIV secolo, drammaticamente segnati dall'aspro conflitto tra il re di Francia Filippo il Bello e il pontefice Bonifacio VIII). Ma la sua bravura e la grande stima dei superiori lo riportarono ben presto in cattedra: terminò la sua carriera a Colonia, ove morì l'8 novembre 1308 in odore di santità. Duns Scoto fu autore di molte opere, il cui catalogo definitivo e la cui edizione critica sono in corso di realizzazione: tra esse spicca l'Opus Oxoniense, più noto come Ordinatio, il suo capolavoro, la sua Summa, che egli limò e corresse continuamente senza giungere a una redazione conclusiva e che fu ampiamente ritoccato dai discepoli. Non è impresa facile leggere i testi del beato francescano a motivo di un argomentare affidato a uno stile spesso astratto, ma soprattutto a causa del fatto che l'incompletezza di varie sue opere lasciò ampio spazio alle manipolazioni degli amanuensi. Teologo, forse più che filosofo in senso stretto, Scoto fu soprannominato doctor subtilis per l'acutezza dell'ingegno e la sottigliezza delle speculazioni. Egli guardò alla filosofia con un certo sospetto e la volle completamente subordinata alla teologia, la quale, a sua volta, non doveva avere il carattere di un sapere razionale e speculativo, quanto piuttosto quello di una riflessione su Dio a partire dall'infinità, dall'amore e dalla bontà della stessa Persona Divina. Molte delle dottrine scotiste sono caratterizzate da un'estrema complessità: il dotto francescano concentrò l'attenzione in particolare intorno ad alcuni grandi problemi di metafisica (l'essere, la materia), di gnoseologia (l'intelletto), di antropologia (l'anima e il corpo) e di etica (il bene, la volontà), offrendo soluzioni e indicazioni assai articolate e profonde, le quali, secondo alcuni interpreti, dimostrano che egli seppe, almeno in parte, armonizzare la tradizione aristotelico-tomista con quella platonico-agostiniana.

Duns Scoto ebbe una squisita sensibilità religiosa, che si manifestò con particolare chiarezza in due aspetti della sua spiritualità e della sua riflessione teologica: **la devozione alla Madonna e il cristocentrismo**.

Detto anche Doctor Marianus, Scoto fu profondamente devoto alla Vergine, della quale sostenne, contro il parere di alcuni teologi parigini, l'immacolata concezione, cosa di cui venne addirittura chiamato a discolarsi (e fu proprio in questa occasione che si guadagnò l'appellativo di "Dottor sottile"). A suo giudizio, "Dio, nella sua bontà e nella sua libertà, non può essere condizionato dal peccato: la scelta di Maria deve necessariamente ricondursi non alla storia della caduta, ma al mistero dell'unità e della trinità divina che precede la stessa creazione" (G. C. Garfagnini). Queste riflessioni conducono immediatamente a considerare l'altro elemento sopra accennato: in Duns Scoto è nettamente presente e viva la percezione della singolarità, del primato e dell'assolutezza di Cristo e della sua gloria e, come ha giustamente notato Battista Mondin, **"Scoto è il primo grande assertore del cristocentrismo: tutto l'universo è stato creato in vista di Cristo nel quale esso consegue anche il suo pieno compimento, nel suo duplice ordine,**

naturale e soprannaturale. Tesi tipica della cristologia scotista è la primogenitura di Cristo rispetto a tutte le creature”.

In relazione alla cristologia, Scoto sviluppò anche un'importante dottrina dei sacramenti, nei quali egli vide la presenza operante di Dio e di Cristo perpetuata nella Chiesa e per ciascuno dei quali conìò la seguente definizione: “segno sensibile che significa in modo efficace, in forza della istituzione divina, la grazia di Dio o un effetto gratuito di Dio ordinato alla salvezza dell'uomo pellegrino”.

Pensatore di alto livello e di elevata complessità, più volte e da più parti criticato e discusso, Giovanni Duns Scoto resta sicuramente un grande maestro della filosofia e della teologia e il suo insegnamento è stato tenuto in grandissima considerazione specialmente all'interno dell'Ordine francescano. In questa sede, senza dimenticare i suoi meriti intellettuali, piace comunque ricordarlo - lui che ora vive nell'eterna beatitudine - anche e soprattutto per il suo deciso cristocentrismo e la sua ardente pietà mariana.

CANTO XXXIII

*"Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio.*

*tu se' colei che l'umana natura
nobilisti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.*

*Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace
così è germinato questo fiore.*

*Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giuso, intra i mortali,
se' di speranza fontana vivace."*

BIBLIOGRAFIA

E.Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.

AA.VV., *Etica e persona, Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Edizioni Francescane, Bologna 1994.

IL TIMONE – N. 7 - ANNO II - Maggio/Giugno 2000 - pag. 12-13

Cristocentrismo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto

Tratto da: "Immagine e somiglianza di Dio" nella prospettiva cristocentrica di Giovanni Duns Scoto

La chiave ermeneutica della metodologia di Duns Scoto è precisamente il **Cristocentrismo**. E dalle linee essenziali di esso si può ricostruire il suo pensiero intorno all'*imago Dei*.

a) Visione sintetica del Cristocentrismo

Il nucleo è dato dai seguenti fattori. Punto base, il fatto d'esperienza che il mondo esiste. Ed esiste perché *creato* da Dio. Dio agisce sempre «rationabiliter»⁹⁷, cioè ha la sua intrinseca ragione per agire. Senza un perché non si agisce⁹⁸. E la ragione dell'agire di Dio è la sua gloria: «propter

suam bonitatem vult et propter obiectum primum»⁹⁹; «Deus universum propter se creavit, unde Deus diligens se fecit haec»¹⁰⁰; «Primo Deus diligit se, secundo diligit se aliis»¹⁰¹; «propter bonitatem suam communicandam et propter suam bonitatem plura in eadem specie produxit»¹⁰².

Da questi testi si ricavano utilissime indicazioni per la struttura del **Cristocentrismo**. Con la creazione del mondo nel suo complesso, Dio -come Architetto- ha costituito un monumento che rispecchia la sua bontà, la sua grandezza e la sua gloria. E poiché l'esecuzione si svolge «ordinate», vuol dire che la comunicazione dell'amore esige una risposta d'amore: «vult alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter»¹⁰³. La ragione finale della creazione, quindi, è la glorificazione di Dio stesso¹⁰⁴.

A questa constatazione subentra un'altra constatazione: non tutti gli esseri sono uguali in perfezione o in dignità, nel senso che tra gli esseri c'è una speciale gerarchia o gradazione, secondo la vicinanza o lontananza dal fine per cui Dio ha inteso nel crearli. Di questo organico e meraviglioso “monumento” della creazione, qual è, per così dire, la chiave di volta? Qual è l'essere che risponde alla perfezione a ciò che Dio vuole? Qual è l'essere voluto-amato per primo indipendentemente da tutto il resto, il più vicino al suo amore e alla sua gloria?

Da un esame retrospettivo sulla creazione tutta, su tutto ciò che è non-Dio-Uno-Trino, non si può non concludere ragionevolmente che **Cristo Gesù** è il primo inteso e il primo voluto. Per questo scrive Duns Scoto: «*Dico igitur sic: Primo Deus diligit se, secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult diligi se ab alio, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevideit unionem illius naturae, quae debet summe diligere, etsi nullus cecidisset... et in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redepturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, nisi aliquis prius peccasset*»¹⁰⁵.

E nel testo dell'*Ordinatio* così precisa e continua: «*Universaliter autem ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita sicut vult prius gloriam aliqui quam gratiam, ita etiam inter praedestinos, quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi, quem vult esse proximum fini, et ita huic animae Christi vult gloriam prius quam alicui alteri velit gloriam*»¹⁰⁶.

Dalla storia della salvezza e dalla lettura tutta della creazione, quindi, da fatti di effettiva esperienza e non da semplici idee, Duns Scoto ricava gli elementi essenziali **del primato assoluto di Cristo**, ossia della sua esistenza ideale nella mente di Dio prima di qualsivolga essere creato e indipendentemente dalla sua esistenza. Il primo elemento è: Dio compie tutto per la sua gloria, e vuole la gloria anche dagli esseri *ad extra* della Trinità; il secondo è: **solo Cristo può rendere gloria a Dio in modo degno e immensamente superiore a quella di tutti gli altri esseri messi insieme**.

Questa è la scelta fatta da Duns Scoto. Alla cui luce ora si rapporti il concetto di *imago Dei*. In Cristo -dice la fede- c'è vero Dio e vero Uomo. Dio, perché Verbum o Logos o seconda Persona della Trinità; Uomo, perché il Verbum assume la natura umana, onde il mistero dell'Incarnazione. Già nel termine “**Cristo**”, immediatamente si comprende che è **la vera e autentica imago Dei**, cioè la visibilità dell'invisibile, e che la “natura umana”, proprio in vista di essere assunta dal Verbum, è la creatura più nobile e più idonea a rendere gloria a Dio. **E poiché questa “eletta” natura umana è personalizzata dal Verbum, Cristo** racchiude in sé come profondo mistero tutta la Divinità e tutta l'Umanità, e costituisce tecnicamente anche quello che si chiama **Mediatore**. Certamente, tutto questo disegno divino, prima di essere concretizzato nella realtà storica, è presente tutto intero e nella sua stessa realtà ideale nella mente eterna di Dio.

E giustifica questa scelta con la stessa concezione dell'Essere Infinito, perché secondo Duns Scoto «l'Intelletto Infinito comprende ogni intelligibile in modo perfettissimo, altrimenti non sarebbe Infinito; e comprende nell'intellezione non solo sé stesso, ma anche tutto ciò che è intelligibile in quanto intelligibile»¹⁰⁷. E questa conoscenza “previa” di Dio, proprio perché Essere Infinito, è sempre in atto, chiarissima e distintissima: «l'intelletto del primo Essere conosce in atto, sempre, necessariamente e indistintamente ogni intelligibile prima che questo naturalmente esista in se

stesso»¹⁰⁸.

Da questo delicato concetto di alata speculazione, con fondamento *in re*, Duns Scoto ricava anche una meravigliosa riflessione antropologica: l'uomo, nella sua natura, è conosciuto da Dio prima della sua stessa esistenza storica. Quindi, è conosciuto in sé con tutte le sue perfezioni, e quando è chiamato all'esistenza nulla gli è tolto di quanto gli appartiene per natura. Il Dottor Sottile utilizza la bella espressione: «Il Verbo assume la natura [umana] nell'attimo [del volere divino], cioè nella sua singolarità»¹⁰⁹.

Che cosa vuol dire precisamente Duns Scoto con il termine *in atomo*?

Al di là dell'immediatezza dell'eterno presente divino, vuole anche affermare che la "natura umana" [di Cristo] non ha subito alcun cambiamento o perfezionamento *con o per* l'assunzione nel Verbo: è rimasta quella che era da principio nella mente di Dio.

Conseguenza teologica: la natura umana di Cristo è idonea a rendere gloria a Dio e costituisce il fine supremo e ultimo della stessa creazione¹¹⁰, come poi dirà Paolo.

b) Concetto di "imago"

Dopo questo riferimento di metodologia generale, l'analisi plana prima sul concetto generale di *imago* e di *similitudo* e poi sulle due applicazioni a Cristo e all'uomo.

Genericamente per Duns Scoto «l'immagine rappresenta ciò di cui è distintamente da ciò di cui è immagine...»¹¹¹. E in un testo delle *Collationes*, dice che c'è differenza concettuale tra i termini «immagine, ombra, vestigio e similitudine, e ognuno di essi comporta relazione e rapporto [causale]»¹¹², con cui si rapporta.

Il termine *similitudo*, per es., è ambivalente: applicato alle cose sensibili «appartiene alla realtà che appare»¹¹³, mentre applicato a quelle divine «esprime sempre una relazione reale con Dio»¹¹⁴. Il motivo: la similitudine esprime rapporto di grazia e non di causa, al contrario invece del vestigio che esprime sempre rapporto causale¹¹⁵.

Anche l'immagine può essere di due tipi: di "derivazione" *dalla stessa natura*, e di "riproduzione" *della stessa natura*.

L'immagine di derivazione si dice anche di generazione e si ha quando colui che è immagine esprime la stessa natura di colui di cui è immagine, in questo modo l'immagine s'identifica con la copia di cui è immagine, e si chiama anche perfetta o diretta, come nel caso del Verbo invisibile, che, sussistente nella natura umana di Cristo visibile, si rende visibile, è, quindi della stessa natura di Dio, come nel testo paolino, «Cristo [visibile rende visibile l'invisibile] è l'immagine di Dio invisibile», in cui Cristo - vero Dio e vero Uomo - indica questo senso perfetto dell'immagine che esprime l'identità di natura.

L'immagine di riproduzione, invece, si ha quando colui che è immagine riproduce qualcosa dell'originale o del prototipo semplicemente **per partecipazione** e non naturalmente, come per es., tra il progetto e la sua realizzazione, nel senso che l'immagine partecipa della natura di ciò di cui è immagine, come quando si afferma che l'uomo è immagine di Cristo o di Dio¹¹⁶.

Forte e chiara è la differenza tra immagine e vestigio¹¹⁷, mentre il concetto di *imago* lo deriva da Agostino¹¹⁸.

Il concetto di *similitudo* ha ugualmente due valenze: una viene applicata alle cose terrene e significa più o meno «ciò che appare, ha una certa similitudine con ciò di cui appare»¹¹⁹, e un'altra alle cose divine e «comporta sempre una relazione reale con Dio»¹²⁰, cioè un rapporto di grazia e non di causa¹²¹, e, quindi, un dono di libero amore¹²².

Dall'accenno sull'uso dei vocaboli *imago* e *similitudo*, si può in breve ritenere che il termine *imago* rimanda sempre a un *respectum*, cioè a un rapporto causale con il *prototipo* o con l'*originale*; mentre il termine *similitudo* rimanda sempre a un *donum* e a un atto di amore libero e responsabile, ossia rimanda a un rapporto di *grazia*.

Differenza che sarà utile tener presente per meglio comprendere alcune conseguenze del Cristo "glorificatore".

c) L'imago Dei applicata a Cristo

La prima applicazione del termine *imago* è riservata a Cristo. Il non ritrovamento ancora dei Commentari della sacra Scrittura di Duns Scoto, durante il suo lungo periodo di tirocinante per raggiungere il titolo di *magister regens*, non permette di poter utilizzare dal vivo i suoi scritti, e orienta l'analisi sempre in chiave di "ricostruzione".

Per esperienza diretta, sembra non sia presente tra i suoi scritti neppure il titolo di *imago Dei* applicato esplicitamente a Cristo, per cui bisogna rifarsi sempre all'aspetto della metodologia generale e al concetto di *imago* generale sopra espressi.

Il significato dell'*imago Dei* in Cristo si realizza certamente nella "natura" e non nella "persona". Il perché è ovvio. Il concetto di immagine richiama più ciò che unisce che ciò che divide. Difatti, può essere più o meno perfetta rispetto all'originale. Ora, per fede, si ammettono in Cristo due nature, quella divina e quella umana, e una sola persona, quella del Verbo. In forza delle tre divine persone, si afferma che nel mistero di Dio ci sono delle differenze, nel senso che il Padre non è il Figlio e il Figlio non è il Padre, così dello Spirito Santo. Mentre ciò che unisce le tre persone divine è l'identica e comune "natura". **E' il concetto di natura allora che può comunicarsi o per generazione o per riproduzione**, e non il concetto di persona che invece caratterizza e singolarizza una natura, e, quindi, è incomunicabile.

Altra caratteristica dell'*imago Dei*, secondo il testo paolino, è che essa rende "visibile" una realtà che per sua natura è invisibile, Dio. Il soggetto dell'immagine non può essere il Verbo perché, in quanto seconda persona della Trinità, è "invisibile" anche lui, perché Dio ugualmente. Bisogna intendere allora il Verbo "incarnato", che, unito ipostaticamente alla "visibile" natura umana, rende visibile ciò che è invisibile. In questo modo, l'Invisibile diventa visibile non in sé e per sé, ma unicamente nell'Uomo-Cristo, ossia nel Verbo "incarnato". E' chiaro, quindi, che Dio «invisibile» si manifesta e parla all'uomo per mezzo della sua «Immagine» visibile, cioè del Verbo incarnato.

L'espressione *imago Dei* rigorosamente parlando si riferisce esclusivamente a Cristo, che è l'immagine perfetta e diretta di Dio. Da essa derivano tutte le altre immagini, che, perché derivanti, sono anche imperfette. Così negli esseri razionali come negli esseri irrazionali, a seconda del grado di vicinanza che hanno a Cristo stesso, unico Mediatore della loro esistenza. Si ha così la scala discendente dell'essere: Dio-Cristo-Maria-Angelo-Uomo e Mondo. Negli esseri razionali si realizza il concetto dell' ***imago imperfetta di Cristo***; negli esseri irrazionali, il concetto di ***vestigium di Cristo***.

Così in tutta la creazione è assicurata la presenza di Cristo, dovuta al titolo di "unico Mediatore", sia come *vestigium* sia come *imago*, che viene a costituire anche la scala per *reditus ad Deum*.

Cristo, in quanto immagine perfetta diviene anche il prototipo non solo della creazione, ma anche fulcro della risalita all'originale, Dio. In questa risalita, per *visibilia* s'intende Cristo e non le cose create! **E' in Cristo e per Cristo che si sale a Dio:** la via dell'immagine di Cristo è più sicura del vestigio, come nel testo ai *Romani* 1, 1-23, *crisocentricamente* letto.

[...]

Di conseguenza, come si realizza il piano di glorificazione di Cristo?

Mediante due doni, quello dell'***immortalità*** e quello della ***beatitudine***, che sono essenziali all'uomo per raggiungere il suo fine. E tutti e due provengono dai meriti di Cristo, e, quindi, da lui donati liberamente e gratuitamente, e come tali sono anche soprannaturali. Il dono dell'"immortalità" viene detto tecnicamente *gratis datum*, "dato liberamente", per indicare la sua esclusiva e assoluta donazione di Cristo; il dono della "beatitudine", invece, *gratum faciens*, "che ti fa grato", indica che tale dono ti rende grato e accetto davanti a Dio. Il dono dell'"immortalità" è fondamento e supporto al dono della "beatitudine"¹⁴².

L'immagine, essendo un dono *gratis datum*, non è soggetta alla volontà della creatura, cioè né si può guadagnare né si può perdere. Tenendo presente che la sede dell'immagine è l'intelletto, e la sede della somiglianza la volontà, ne scaturisce che il dono dell'immagine rimane in sé sostanzialmente inalterato, mentre il dono della somiglianza è in continuo progresso in sintonia con il grado di virtù o di perfezione che l'uomo riesce a raggiungere. Come a dire: l'uomo è ad immagine e progredisce nella somiglianza; oppure: il dono dell'immagine è *gratis datum*, mentre

il dono della somiglianza è *gratum faciens*. La vita eterna, perciò, abbraccia il binomio dell'immortalità e della beatitudine.

Su questa via ermeneutica scotiana e cristocentrica è in sintonia anche il concilio Vaticano II e la Teologia contemporanea, a testimonianza dell'attualità e della bontà del pensiero di Duns Scoto.

Note:

85 S. Th. I q. 93 a. 4.

86 S. Th. I q. 93 a. 4 e 7.

87 Sent II, d. 16, a. 1, q. 2.

88 *De Trinitate*, XIV, c. 8, n. 11: «eo est anima imago Dei quo capax eius est et particeps esse potest»

89 Sent II, d. 16, a. 1, q. 1; Cf *Itinerarium mentis ad Deum*, III, n. 2; *In Hexameron*, II, n. 27;

Breviloquium, II, c. 9.

90 *De fide orthodoxa*, IV, c. 16.

91 Sent I, d. 1, a. 3, q. 2.

92 *De sacram. Christ. Fide*, I, p. 6, c. 2.

93 Sent II, d. 16, a. 2, q. 3.

94 Sent II, d. 16, a. 2, q. 3, Respondeo.

95 Sent II, d. 16, a. 2, q. 3, Respondeo; III, d. 27, a. 1, q. 2 Respondeo.

96 Per tutto questo apparato critico cf i *Prolegomina* all'VIII volume dell'*Ordinatio*, Città del Vaticano, 2001, pp. 89*-92*.

97 Ord I, d. 35, n. 39; De PP II, n. 2.

98 Ord I, d. 35, n. 39.

99 RP II, d. 1, q. 4, n. 4.

100 RP IV, d. 49, q. 7, n. 10.

101 RP III, d. 7, q. 4, n. 5.

102 Ord II, d. 3, q. 7, n. 10.

103 Ord III, d. 32, n. 6.

104 Cf De PP II, n. 3.

105 RP III, d. 7, q. 4, n. 5.

106 Ord III, d. 7, 3, n. 3.

107 Lect I, d. 2, n. 105.

108 Ord I, 2, n. 105: «Intellectus primi [entis] intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se»; De PP IV, n. 8.

109 QQ XIX, n. 17: «Verbum assumpsit naturam in atomo, hoc est singularem».

110 Cf Ord III, d. 6, q. 3, n. 2 e n. 5: «Sicut secundum fidem firmiter tenendum est in Christo esse duas naturas et unam hypostasim, ita oportet concedere sicut consequens ex illo, quod in ipso sint proprietates naturales et potentiae utriusque naturae... In ista passiva assumptione naturae humanae ad Verbum nullum fuit sic et immediate assumpta».

111 Lect I, 3, 2, un, 214: «imago repraesentat illud cuius est distincte in quantum est huius, ut imago Herculis ipsum repraesentat in quantum Hercules, et non in quantum homo solum».

112 Col 35, 2, 10: «est differentia inter imaginem, umbram, vestigium et similitudinem. Ad cuius intellectum sciendum est, quod omnia ista importat relationem et respectum».

113 ELENCHI 24, 15: «omne quod apparet, habet aliquam similitudinem illius quod apparet».

114 Lect I, 31, un., 19: «dico quod similitudo est relatio realis in Deo».

115 Col 35, 2, 11: «'Similitudo' non importat causalitatem, sed vestigium importat causalitatem».

116 Lect II, 3, 2, 2, 306: «'imago' potest accipi prout est natura existens, quae 'ut res cognita' repraesentat Trinitatem, sicut est imago Herculis, et sic anima magis est imago secundum actus suos quam species, et sic "capax est et particeps Dei esse potest"; alio modo est 'imago' secundum repraesentationem et imitationem, et sic accidit quod habeat actum quo capit obiectum, et sic magis est 'imago secundum imitationem' species in angelo quam angelus. Unde, prout imago dicitur aliquid existens et similis alteri, sic angelus est imago Dei»; RP II, 3, 4, 112: «imago dicitur dupliciter: uno modo, sicut species in oculo dicitur imago visibilis; alio modo sicut imago Herculis; et illo modo imago ducit in cognitionem illius, cuius est quia est primo cognita, et non ducit in cognitionem alterius, nisi ut est in eo prius cognita»; Lect II, 3, 2, 2, 283: «Aliud est imago 'alterius repraesentativa' quae est tantum ratio cognoscendi et non cognitum, et aliud est imago alterius quae est res in se, quae - cognita - ducit in cognitionem alterius»; RP II, 3, 4, 129: «dico quod aequivocatur 'imago', quia uno modo accipitur ut imago in se est cognoscibilis; alio modo, secundum quod est exemplum alterius, et ducit in cognitionem alterius, et sic est species imago. Primo modo imago imperfecte ducit in cognitionem illius cuius est. Secundo modo, ita perfecte quam potentia est capax»..

117 Cf per es.: Ord II, 16, un., 83: «...differt imagine a vestigio...quia imago repraesentat per modum

totius primo; vestigium autem primo repraesentat partem, licet arguitive repraesentet totum, ut patet de pede in pulvere»; Ord I, 3, 3, 4, 772: «dico quod imago est repraesentativum ‘totius’, et in hoc differt a vestigio, quod est repraesentativum partis: si enim totum corpus esset impressum pulveri - sicut pes est impressus esset imago ‘totius’, sicut istud est imago partis et vestigium ‘totius’»; Lect I, 3, 2, un., 224: «imago ducit ad cognoscendum personas ipsas particulariter secundum ea quae sunt eis propria, et ideo imago est similitudo partis, sed vestigium similitudo totius»; Lect I, 3, 3, 4, 432: «Imago igitur duo includit, scil. quod sit repraesentativum totius et quod ibi sit ratio imitationis et gignitionis, et non quod sit unum absolutum, distinctum ex aequo contra aliud».

118 Cf per es.: Lect II, 7-8, 1, 3: «Imago [Dei] est in anima in quantum “Dei capax est et particeps eius esse potest”; igitur possunt bene velle, cum maneat imago»; Ord I, 3, 3, 4, 782: «imago potest dupliciter assignari, secundum quod eam dupliciter assignat Augustinus: uno modo IX *De Trinitate* cap. 5, et deinceps, “mens, notitia et amor”, alio modo secundum quod eam assignat X *De Trinitate* cap. 10, et deinceps, “memoria, intelligentia et voluntas”; et de duplici ista assignatione imaginis loquens Augustinus XV *De Trinitate* cap. 3, dicit quod illa quae posita est in X, est evidentior».

119 Elenchi 24, 15: «omne quod apparet, habet aliquam similitudinem illius quod apparet».

120 Lect I, 31, un., 19: «dico quod similitudo est relatio realis in Deo».

121 Col 35, 2, 11: «‘Similitudo’ non importat causalitatem, sed vestigium importat causalitatem».

122 RP I, 13, un., 25: «si propter talem similitudinem dicitur Filius produci per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, non esset ratio quare Filius ex vi productionis diceretur Verbum, et Spiritus Sanctus donum, quia nihil dicitur Verbum ex vi productionis, nisi producat per actum memoriae, nec ex vi productionis aliquid donum, nisi liberaliter per actum voluntatis communicetur».

123 Ord IV d. 45, q. 2, n. 5: «In nulla natura ponendum est, quo derogat eius dignitate, nisi sit evidens ex aliquo convenienti tali naturae».

124 RP II, d. 16, n. 14: «nobilitas in natura [ponenda est], ubi non potest probari ignobilitas».

125 Ord I, d. 17, n. 47: «nullam naturam negandum est habere perfectionem qua non est evidens eam carere».

126 Ord IV, d. 19, n. 6: «Deus enim universaliter non negat naturis causalitatem, quae potest eis competere, immo et illam communicat et eius actionem causis secundis assistit».

127 QQ VII, n. 24: «Licet enim [Deus] posset agere omnia, et sic agendo entitatem quidem rerum non destrueret sed eas quasi otiosas et vanas relinquere, maluit tamen eis sicut entitatem sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem: non enim universaliter perfectionem rebus subtrahit, cuius sunt capaces».

128 QQ V, n. 26: «Omne aliud ens ab ente infinito dicitur ens per participationem, quia capit partem illius, quae ibi totaliter et perfecte».

129 QQ V, n. 26: «nullum creatum est pars Dei, cum Deus sit simplicissimus, sed omne finitum, cum sit minus illa entitate infinita, conformiter potest dici pars, licet non sit secundum aliquam proportionem determinatam quia excedit in infinitum».

130 Ord III, d. 27, n. 12: «Non sic creatura est aliquid Dei, quasi partialiter, licet sit aliquid ut effectus vel participatus ipsius».

131 Ord II, d. 29, n. 7: «Excedit gratia in hoc, quia ipsa coniungit fini ut bono supernaturali et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum».

132 Ord II, d. 29, n. 1: «naturalia manent integra in peccatore».

133 Ord II, d. 37, q. 1, n. 4: «per actum suum [peccatorem] non potest aliquid de natura sua destruere».

134 QQ XVIII, n. 18: «tamen natura non consummetur neque habilitas sive quodcumque aliquid in natura. Nam nulla creata natura potest naturam intellectualem vel aliquid naturale ipsa corrumpere; et si posset diminuere, posset totaliter destruere illam».

135 Ord III, d. 13, n. 14: «est quaedam participatio Dei».

136 Ord IV, d. 6, q. 11, n. 4: «est perfectio quae principaliter conformatur totam animam Deo».

137 Ord III, 23, un., 50: «in anima est imago Dei secundum tres potentias, quia deformatae erant per peccatum, ideo Christus reformando, sicut perfecit voluntatem per charitatem, sic intellectum per fidem, quamvis voluntas possit diligere Deum clare visum ex parte obiecti, non tamen eodem modo sine charitate et cum charitate, ideo non solum propter actum primum dat charitatem, sed propter secundum. Reformatio imaginis fit per gratiam»; RP II, 26, un., 11: «imago est magis in essentia quam in potentiis; igitur gratia magis debet poni in essentia». Non si dimentichi che spesso Duns Scoto usa i termini “imago” e “similitudo” come sinonimi, seconda la tradizione greca che fa capo a Cirillo.

138 Col 35, 2, 11: «‘Similitudo’ non importat causalitatem, sed vestigium importat causalitatem».

139 cf RP I, 13, un., 25: «si propter talem similitudinem dicitur Filius produci per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, non esset ratio quare Filius ex vi productionis diceretur Verbum, et Spiritus Sanctus donum, quia nihil dicitur Verbum ex vi productionis, nisi producat per actum memoriae, nec ex vi productionis aliquid donum, nisi liberaliter per actum voluntatis communicetur».

140 Lect II, 2, 1, 1, 9: «homo non est factus iustus, sed fit iustus a Deo, alioquin absente Deo iustus esset».

141 Ord, prol., pars 1, q. un., 17: «homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis».