

*Manuel Valenzisi**

IL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE:
UNA RILETTURA CONTEMPORANEA
DEL DIBATTITO MEDIEVALE

Confronto tra Emmanuel Durand e Giacomo Biffi

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. IL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE: RILETTURA E PROPOSTA DI EMMANUEL DURAND: 1. *Tommaso d'Aquino*; 2. *Bonaventura da Bagnoregio*; 3. *Duns Scoto* – II. LA PROPOSTA DI EMMANUEL DURAND: IL CRISTO TOTALE – III. IL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE: RILETTURA E PROPOSTA DI GIACOMO BIFFI: 1. *La questione ipotetica - critica e contenuto positivo*; 2. *Ruperto di Deutz*; 3. *Tommaso d'Aquino*; 4. *Bonaventura da Bagnoregio*; 5. *Duns Scoto* – IV. LA PROPOSTA DI GIACOMO BIFFI: UN DISEGNO UNITARIO E TRE CERTEZZE – V. EMMANUEL DURAND E GIACOMO BIFFI A CONFRONTO – VI. CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

La questione sul motivo dell'incarnazione ha da sempre occupato la riflessione di molti teologi, non solo nel medioevo, ma anche ai nostri giorni¹. Questo lavoro vuole essere un piccolo contributo a questa riflessione, non tanto al fine di presentare posizioni nuove, quanto nel mostrare due modi, tra i tanti differenti, di ricostruire la discussione teologica e confrontare due proposte innovative.

I due teologi messi a confronto sono teologi contemporanei: Emmanuel Durand, attualmente professore del dipartimento di studi religiosi e di fede e filosofia nella facoltà di Friburgo e Giacomo Biffi teologo, pastore, Cardinale, deceduto nel 2015. Abbiamo strutturato l'articolo in cinque parti. Nei primi quattro punti ripercorreremo la lettura che i due studiosi fanno degli autori medievali e le loro proposte al quesito teologico circa

* Dottorato in Teologia Dogmatica presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

¹ Una bibliografia, antica e recente, dei molti autori che hanno affrontato "il motivo dell'incarnazione" in V. BATTAGLIA, *A Lode della Gloria e della Grazia di Dio. Saggio storico-sistematico sul «motivo» dell'Incarnazione*, Antonianum, Roma 2019. Segnalando lo studio del prof. Vincenzo Battaglia lo ringraziamo per la passione trasmessaci su questo argomento.

il motivo dell'incarnazione. Nell'ultima parte proporremo un confronto critico delle loro posizioni.

I. IL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE: RILETTURA E PROPOSTA DI EMMANUEL DURAND

Il volume nel quale Emmanuel Durand rilegge il motivo dell'incarnazione e propone una sua soluzione è intitolato *L'offre universelle du salut en Christ*² edito a Parigi nel 2012. Quest'opera è il frutto dei suoi primi dieci anni di insegnamento di cristologia sistematica e vuole essere un percorso per comprendere sempre meglio l'unicità della salvezza a partire dalla singolarità di Cristo Gesù unico Mediatore.

1. Tommaso d'Aquino

Durand inizia il suo percorso di rilettura del motivo dell'incarnazione a partire dall'Angelico e la prima cosa che rimarca con forza è che l'Aquinate costruisce nella *Summa* una teologia della divinizzazione dove Cristo è, nel piano di Dio, la via che riconduce gli uomini a Lui³. Il ruolo del Salvatore è quindi chiaramente relativo alla beatitudine degli uomini che comporta certamente la rimozione dell'ostacolo del peccato⁴.

Il motivo dell'incarnazione è presentato da Tommaso sotto una duplice prospettiva: quella di Dio e quella degli uomini. Dal punto di vista di Dio, l'incarnazione del Figlio esprime la logica del suo disegno di divinizzazione⁵, invece per quanto riguarda gli uomini vengono suddivise le ragioni dell'incarnazione in due gruppi: quelle che la motivano in vista di una

² E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012.

³ «Dans le prologue de la deuxième question de la *Somme*, qui annonce le plan d'ensemble de l'œuvre, Thomas affirme que le Christ homme intervient dans le dessein de Dieu comme la *voie* qui reconduit les hommes vers Dieu» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 110).

⁴ «Le Christ n'intervient pas dans l'histoire comme un prodige qui vaudrait par lui-même, ou comme un surhomme qui effacerait tous les ratés de l'histoire humaine. Il n'est pas placé au terme de la *Somme* comme la synthèse de Dieu et de l'homme, qui viendrait résoudre une éventuelle dialectique des deux premières parties. Le Christ est plus simplement le Sauveur du péché, ainsi que le Chemin rouvert vers Dieu et sa béatitude partagée» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 111).

⁵ Cf E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 113.

nostra piena partecipazione al Bene, alla vita di Dio, ed invece le ragioni che la spiegano come un allontanamento dal male⁶. Per Tommaso, secondo Durand, resta evidente che l'argomento della partecipazione alla vita di Dio è il più forte e tocca la finalità stessa del Suo disegno⁷.

1.1. La questione ipotetica

Se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato? Questa è la domanda che ha cristallizzato il dibattito medievale sui motivi dell'incarnazione, questione che di per sé non è molto interessante, perché una sana teologia non ragiona sulle possibilità, ma procede dalla storia della salvezza⁸. Questa domanda, però, fu l'occasione, «non tanto per risolvere un problema di *fiction* teologica, quanto per ordinare tra loro le molteplici ragioni dell'incarnazione e per far emergere la più esplicativa»⁹. Tommaso risponde a questa domanda ipotetica nell'articolo terzo della prima questione della terza parte della Summa:

Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. E quest'ultima opinione pare che sia da preferirsi. Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono venire alla nostra conoscenza se non attraverso la sacra Scrittura, nella quale la volontà divina ci è manifestata. Siccome dunque nella sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre posto nel peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'incarnazione fu disposta da Dio a rimedio del peccato, in modo che se non ci fosse stato il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. La potenza di Dio però non è racchiusa

⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, Unione Tipografica Editrice Torinese, Torino 1997, 4,54 (1157-1162).

⁷ «L'Incarnation entre dans les dispositions prises par Dieu pour nous y conduire avec succès. Ne limitons donc pas le salut au simple relèvement de la chute ou rachat su péché. La "restauration du genre humain" implique aussi la restauration active et surnaturelle, à savoir le partage de la béatitude divine». E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 114-115.

⁸ Cf E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 116.

⁹ «L'enjeu de la question n'est pas de résoudre un problème de théologie-fiction, mais d'ordonner entre elles les multiples raisons de l'Incarnation et de dégager celle qui est la plus explicative» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 117). Questo volume di E. Durand non è stato tradotto in italiano, si offre quindi una nostra traduzione ponendo sempre in nota l'originale francese.

in questi limiti: Dio infatti si sarebbe potuto incarnare anche se non ci fosse stato il peccato¹⁰.

Durand evidenzia come Tommaso sia corretto nell'impostazione epistemologica, il suo ragionamento è semplice: se la Scrittura lega il motivo dell'incarnazione al peccato di Adamo, allora, se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbe stata l'incarnazione. Tommaso però è ben attento a non rinchiudere la potenza di Dio entro i limiti del suo ragionamento e dichiara che comunque Dio avrebbe potuto incarnarsi anche senza il motivo del peccato.

Il ragionamento dell'Aquinate è chiarissimo, ma la sua conclusione, secondo Durand, è discutibile perché non avrebbe preso in seria considerazione alcuni brani della Scrittura, soprattutto quelli in cui si evidenziano «i segni e la bozza di una nuova creazione iniziata da Cristo attraverso il suo ministero di guarigione e i miracoli fisici che attestano il suo dominio sugli elementi del mondo creato»¹¹. Si potrebbe aggiungere, alla spiegazione di Tommaso, che la finalità salvifica dell'incarnazione contiene anche una finalità creativa, ma quest'ultima, se non ci fosse stato il peccato, potrebbe giustificare l'incarnazione? La domanda resta aperta.

In conclusione, nella risposta di Tommaso, l'incarnazione è finalizzata alla redenzione, ma questa finalità deve essere vista all'interno della finalità ultima del disegno di Dio cioè la partecipazione alla Sua vita. «La redenzione non riguarda solo il peccato, ma ripristina e sostiene l'orientamento positivo verso il bene»¹².

2. Bonaventura da Bagnoregio

Nel commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, Bonaventura affronta la questione sul motivo dell'incarnazione e prima di esporre la sua opi-

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Secunda Secundae*, trad. it. T.S. Centi et al., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, IIIa, q. 1, a. 3, 5 (30-31).

¹¹ «Les signes et l'ébauche d'une nouvelle Création amorcée par le Christ à travers son ministère de guérison et les miracles physiques qui attestent sa domination sur les élément du monde créé» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 121).

¹² «La Rédemption ne traite pas seulement le péché, mais restaure et soutien aussi l'orientation positive vers le bien» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 121).

nione fa una chiara descrizione delle posizioni dei teologi del tempo¹³. C'è chi sostiene che l'incarnazione sia in funzione della perfezione dell'uomo e dell'universo e chi vede la principale ragione dell'incarnazione nella redenzione del genere umano.

Il dottore Serafico non concorda con chi vede nell'incarnazione il perfezionamento dell'universo perché questa prospettiva non onora Dio e sembra rinchiuderlo in una perfezione stessa dell'universo. Invece «il Cristo è al di sopra di tutta la perfezione dell'universo, quanto alla natura, quanto alla grazia, quanto alla gloria»¹⁴. Bonaventura rifiuta l'idea che l'incarnazione abbia come finalità il compimento della creazione perché questo per lui significherebbe ridurre il primato di Cristo «all'interno della perfezione dell'universo creato»¹⁵, mentre preferisce vedere la principale ragione dell'incarnazione nella redenzione dell'umanità perché più consona alla pietà della fede.

3. *Duns Scoto*

Duns Scoto si inserisce nel discorso sul motivo dell'incarnazione, ma trasforma l'argomento impostando il ragionamento in maniera diversa dalle *auctoritates* a lui precedenti. Scoto non si pone domande circa i motivi dell'incarnazione, ma considera l'ordine delle predestinazioni divine e si domanda se il Cristo sia il primo dei predestinati¹⁶. È errata, per lui,

¹³ Cf BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas, 1887, III Sent., d. 1, a.2, q. 2, b., resp. (23).

¹⁴ E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 120. Il testo di Bonaventura dice: «Incarnatio enim facit ad perfectionem totius hominis - et per consequens ad perfectionem totius universi - in hoc quod complet et completionem dat humano generi, secundum illud quod respicit naturam, et secundum illud quod respicit gratiam, et secundum illud quod respicit gloriam. - Infatti l'incarnazione si adatta alla perfezione di tutti gli uomini - e conseguentemente alla perfezione di tutto l'universo - in quanto completa e dà compimento al genere umano, secondo quello che concerne la natura, secondo quello che concerne la grazia e secondo quello che concerne la gloria». BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, III Sent., d. 1, a.2, q. 2, b., resp. (23).

¹⁵ «Bonaventure évite le risque d'enfermer la primauté du Christ à l'intérieur de la perfection de l'univers créé» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 120).

¹⁶ «Nell'analisi scotista circa l'azione divina ad extra, l'aspetto più originale è costituito dalla cristologia, ancorata saldamente alla "*rationabilitas*" dell'essere e del volere di Dio: Cristo è il "*summum opus*", ciò che è stato per primo inteso e voluto, al principio

la tesi secondo la quale la caduta di Adamo sarebbe la ragione necessaria dell'incarnazione e per evidenziarlo arriva a sostenere che «anche se non fosse stato creato nient'altro che Cristo, lui sarebbe stato comunque predestinato per l'unione e la gloria»¹⁷. Dio aveva previsto l'incarnazione prima ancora di tutti i demeriti del genere umano, perché, se così non fosse, allora significherebbe che «la più grande opera di Dio (*summum opus*) sarebbe solamente accidentale, occasionale (*occasionatum*) per un fallimento contingente»¹⁸.

Per Scoto l'incarnazione del Verbo è voluta da Dio incondizionatamente perché «l'uomo Cristo è l'unico *partner* creato capace di una risposta degna dell'amore divino»¹⁹.

Prima di tutto Dio ama sé stesso; in secondo luogo si ama negli altri, e questo amore è disinteressato; in terzo luogo vuole essere amato da Colui che può

della creazione, anteriormente sul piano logico alla previsione del peccato di Adamo. [...] L'incarnazione consuma in sé il mistero dell'amore di Dio che si comunica all'esterno, esattamente come è l'amore che viene comunicato con la creazione del mondo; eppure Cristo sarebbe stato comunque predestinato, anche se, tranne Cristo stesso, nessun essere fosse stato creato» (A. GHISALBERTI, «Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista», in G. D'ONOFRIO [ed.], *Storia della teologia nel Medioevo. III: La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 352.353).

¹⁷ «Même si rien d'autre que le seul Christ ne devait être créé, celui-ci aurait été pareillement prédestiné à l'union et à la gloire» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 122). Qui Durand non cita direttamente Scoto. Di seguito però ne riportiamo il brano: «Dicitur quod lapsus hominis est ratio necessaria hujus praedestinationis. Ex hoc quod Deus vidit Adam casurum, vidit Christum per hanc viam redempturum, et ideo praevидit naturam humanam assumendam, et tanta gloria glorificandam. Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, et si non fuisset creandi alii quam solus Christus (Si dice che la caduta dell'uomo sia la ragione necessaria di questa predestinazione [di Cristo]. Da ciò, poiché Dio vide che Adamo sarebbe caduto, vide che Cristo avrebbe redento per questa stessa via, e perciò prevede che dovesse essere assunta la natura umana e che essa dovesse essere esaltata con una gloria tanto grande. Sostengo, tuttavia, che la caduta non fu la causa della predestinazione di Cristo. Anzi: se non fossero caduti né l'angelo né l'uomo, Cristo sarebbe stato ugualmente predestinato, anche se non fossero stati creati altri (uomini) che Cristo solo)» (DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, L. Vivès, Parisiis 1891, vol. 23, III, d. 7, q. 4, n. 4, a. [303]).

¹⁸ «Si la chute était la cause de la prédestination du Christ à l'union hypostatique, la plus grande œuvre de Dieu (*summum opus Dei*) serait seulement accidentelle, occasionnée (*occasionatum*) par une défaillance contingente» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 122).

¹⁹ «Le Christ homme est l'unique partenaire créé capable d'une réponse digne de l'amour divin» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 122).

amarlo maggiormente fuori di sé; in quarto luogo prevede l'unione di questa natura che deve amarlo supremamente, anche se nessuno dovesse peccare²⁰.

Scoto rifiuta, dunque, che l'incarnazione sia legata semplicemente al peccato, ma è piuttosto «la logica stessa dell'alleanza, che presiede la creazione gratuita voluta da Dio, ad esigere l'Incarnazione, affinché sorgesse un partner degno dell'amore di Dio, capace di dare una risposta perfetta al suo amore»²¹.

3.1. Valutazione della posizione scotista

Al ragionamento di Scoto, secondo Durand, devono essere fatte delle serie precisazioni di teologia trinitaria. Anzitutto Dio ama sé stesso e non trova il suo fine in altre cose che siano diverse dalla sua bontà. Se vuole essere amato da una sua creatura questo avviene per lo splendore della sua gloria e non per necessità. L'amore dell'uomo Cristo per il Padre non aggiunge niente a Dio e non aumenta la sua gloria intrinseca. Inoltre la risposta perfetta d'amore che il Figlio ha per il Padre è consumata da tutta l'eternità nella Trinità ed il loro amore sta all'origine della processione dello Spirito Santo, Amore increato. Ecco allora le criticità:

Il Cristo uomo e il Figlio eterno sono un solo e unico soggetto, l'ipostasi del Figlio. È difficile allora comprendere perché l'amore che il Padre riceve dal Cristo uomo costituirebbe da sé un valore che giustifichi e finalizzi la creazione. [...] Nessuna risposta creata, che sia del Cristo o degli altri uomini, giustifica la gratuità del disegno creatore²².

²⁰ «Primo Deus diligit se; secundo diligit aliis, et iste est amor castus, tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset» (DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, vol. 23, III, d. 7, q. 4, n. 4, b. [303]).

²¹ «La logique même de l'alliance, qui préside à la création gratuitement voulue par Dieu, exigeait de soi l'Incarnation, afin que survienne un partenaire créé qui soit digne de l'amour de Dieu et lui apporte une parfaite réponse d'amour créé» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 123).

²² «Or le Christ homme et le Fils éternel sont un seul et unique sujet, l'hypostase du Fils. Aussi est-il difficile de percevoir pourquoi l'amour que le Père reçoit du Christ homme constituerait de soi un enjeu qui justifie et finalise la Création. [...] Aucune réponse créée, que ce soit celle du Christ ou celle des autres hommes, ne justifie la gratuité du dessein créateur» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 124).

Durand riconosce a Scoto il merito di anticipare, nella sua originale cristologia, la sensibilità moderna centrata sull'esemplarità dell'uomo Cristo, stabilendo un legame tra creazione ed incarnazione. Resta però, nella tesi di Scoto, un forte squilibrio nell'insieme del disegno di Dio perché l'uomo Cristo non è solamente presentato come il centro della storia della salvezza, come unico mediatore, ma è anche costituito come il fine del disegno di Dio. L'unione ipostatica è considerata come l'apice della comunicazione di Dio al mondo. Il primato ontologico di Cristo relativizza l'esistenza singola di ogni uomo e la sua chiamata personale alla beatitudine²³. Per Scoto, Cristo sarebbe la chiave di volta di tutto l'universo creato, che giustifica e finalizza ogni essere creato e ogni aspirazione verso Dio. Un tale cristocentrismo rischia di monopolizzare la grazia cristiana che «non è solamente cristica, ma anche pneumatica e paterna»²⁴, anche la storia della salvezza conferma questa visione trinitaria della grazia. Per questo, il teologo domenicano, suggerisce un'altra soluzione al motivo principale dell'incarnazione, soluzione che rivede il primato di Cristo secondo la prospettiva di un teocentrismo trinitario.

II. LA PROPOSTA DI EMMANUEL DURAND: IL CRISTO TOTALE

Durand anzitutto sottolinea che va mantenuta la differenza dell'unione tra l'umanità e la divinità nell'unico soggetto Cristo e l'unione degli uomini a Dio per la grazia. Tutti gli uomini sono chiamati alla condivisione della vita trinitaria, ma non sotto il modo dell'unione ipostatica. Gli uomini si uniscono a Dio tramite degli atti spirituali, non ontologicamente²⁵.

²³ «Dans une perspective scotiste, l'union hypostatique est considérée comme le sommet de toute l'entreprise de communication divine au monde. On admet alors trop facilement que l'avènement de l'Homme-Dieu aimant toute la création dans sa diversité et justifie de soi l'existence de chacune des créatures inférieures. Certes, une telle primauté ontologique du Christ suppose le rejaillissement de sa grâce sur chacune des créatures qu'il vient sauver, mais la perspective d'ensemble relativise lourdement l'existence singulière de chaque homme et son appel à la béatitude eschatologique, tandis que la singularité du Christ Jésus se trouve exaltée» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 125-126).

²⁴ «Or la grâce chrétienne n'est pas seulement christique mais aussi pneumatique et paternelle» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 127).

²⁵ «Il convient dès lors de maintenir avec netteté la différence entre, d'une part, l'union de l'humain et du divin dans l'unique sujet Christ et, d'autre part, l'union des hommes à Dieu par la grâce. Pour ces derniers, l'union s'accomplit par des actes

Durand propone un teocentrismo trinitario che relativizzi il dibattito tra tomisti e scotisti perché non è possibile vedere in maniera disgiunta dalla Redenzione l'evento dell'incarnazione del Verbo e la vita di Cristo. È possibile fare teologia solo riferendosi alla storia della salvezza. Gesù Cristo non può essere isolato dal resto degli uomini come se fosse la finalità e il compimento della creazione. È il Cristo totale (testa e corpo) la chiave di volta d'insieme del disegno divino, sia creatore che salvatore²⁶. Il Cristo totale include tutti i salvati, resi figli nell'unico Figlio, e non può, Cristo da solo, giustificare la storia della creazione e della salvezza. Tutto questo è confermato dal Nuovo Testamento quando parla di una ricapitolazione di tutte le cose in Cristo²⁷.

I motivi dell'incarnazione possono essere riassunti secondo tre ragioni: promuovere la filiazione adottiva, la redenzione dal peccato e dalla morte e il compimento in Cristo di tutta la Creazione. Solo il Cristo totale, cioè Cristo e tutti i salvati insieme, offre una giusta rappresentazione del fine dell'economia salvifica.

III. IL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE: RILETTURA E PROPOSTA DI GIACOMO BIFFI

Giacomo Biffi ha molto scritto sulla lettura teologica del motivo dell'incarnazione²⁸, non per un interesse di storiografia teologica, ma per dare un solido fondamento al cristocentrismo inteso come la «visone organica e

spirituels, sans être résolue au plan ontologique» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 127).

²⁶ «Il convient sans doute de relativiser l'alternative durcie par le débat entre thomistes et scotistes. Sans isoler le Christ Jésus du reste des hommes pour faire reposer principalement sur lui la finalité et l'achèvement de la Création, il convient d'affirmer que le Christ total (tête et corps) est bien la clé de voûte de l'ensemble du dessein divin, à la foi créateur et sauveur» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 127-128).

²⁷ Cf Ef 1,9; 4,13; Col 1,15-20.

²⁸ Tra i contributi principali: G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», *La Scuola Cattolica* 88 (1960) 241-260; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo: note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1993, 17-40; G. BIFFI, «Il primato di Cristo in Scoto», in S. CASAMENTI (ed.), *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Bologna 1994, 1-5; G. BIFFI, «Cristocentrismo: presupposti e problemi», in P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo, riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, 13-16; G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo: estremo invito al cristocentrismo*, Piemme, Casale Monferrato 2003, 13-23.

totalizzante della realtà che riconosce nell'umanità del Verbo incarnato il principio oggettivo subalterno dell'intera creazione»²⁹.

L'intento del card. Biffi è stato quello di proporre una riflessione teologica che riuscisse a dare ragione del disegno unitario e cristocentrico che dall'eternità è presente in Dio e che ha presieduto l'ordine delle cose esistenti³⁰.

1. La questione ipotetica - critica e contenuto positivo

Prima di sintetizzare la rilettura del pensiero di diversi teologi medievali analizzati da Biffi è opportuno notare quale sia il punto di vista del Cardinale circa la questione ipotetica: «Se Adamo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato lo stesso?»³¹.

I teologi della scolastica erano diffidenti³² circa la questione ipotetica e difatti la affrontavano senza irrigidirsi in posizioni nette come poi faranno i teologi delle scuole sia tomiste che scotiste. Questa attenzione a non avere posizioni così determinate era opportuna perché la questione ipotetica, in realtà, è una domanda assurda così com'è presentata³³, perché nessuno potrebbe rispondere a qualcosa che non è mai avvenuto.

²⁹ G. BIFFI, «Cristocentrismo: presupposti e problemi», 8.

³⁰ «Le cose che esistono idealmente in Dio “*ab aeterno*” non possono che esistere tutte composte in un solo progetto. Il Creatore non è schizofrenico: non pensa e non decide a brandelli» (G. BIFFI, «Cristocentrismo: presupposti e problemi», 10).

³¹ Cf G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 20, dove alla nota 7 fa un lungo elenco dei maestri che hanno tentato di rispondere alla questione ipotetica.

³² Cf G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 244, n. 6: «quod huius questionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatum est quia voluit. (La verità di questo problema può conoscerla soltanto colui che è nato ed è stato offerto perché ha voluto)». TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, trad. it. L. Perrotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, III Sent. d. 1, q. 1, a. 3, *Solutio* (45). Cf il testo, di un parallelismo molto significativo, di san Bonaventura: «Quis autem horum modorum dicendi verior sit, novi tunc qui pro nobis incarnari dignatus est. (Quale di questi modi di dire sia il più vero, lo conosce Colui Che si è degnato di incarnarsi per noi)» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, III Sent. d. 1, a. 2, q. 2, p. 24, b).

³³ «[...] l'intrinseca assurdità della domanda così presentata, alla quale neppure Dio saprebbe dare risposta. Essa infatti va alla ricerca di un “futuribile divino”, cioè di quello che Dio avrebbe fatto, in connessione con una libera decisione umana che non si è avverata» (G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 244).

Di fatto si riconosce la bontà, non tanto della questione in sé, che, «se è intesa nei suoi termini propri, è del tutto priva di senso e perciò va abbandonata una volta per tutte»³⁴, quanto della possibilità che offre di riflettere sul motivo o sul fine dell'incarnazione.

2. Ruperto di Deutz

Biffi comincia la rassegna dei teologi che hanno affrontato la questione ipotetica da colui che convenzionalmente, nella teologia latina, è stato il primo ad affrontare la questione³⁵. Ruperto ritiene che Cristo si sarebbe comunque incarnato anche se il peccato non fosse stato commesso³⁶. Il Cardinale bolognese fa però notare che Ruperto, in un'opera giovanile, si era sbilanciato verso una risposta negativa e cioè che Cristo si sarebbe incarnato a causa del peccato³⁷. Come giudicare questa ambiguità? Anche perché non si tratta di un cambio di posizione, visto che nell'ultima sua opera, il *De meditatione mortis*³⁸, è stato trascritto il passo citato. È

³⁴ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 24.

³⁵ «Hic primum illud quaerere libet utrum iste Filius Dei, de quo hic sermo est etiam si peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non. (Qui conviene innanzi tutto chiedersi: anche se il peccato, a causa del quale tutti muoiono, non fosse avvenuto, questo Figlio di Dio sarebbe diventato uomo oppure no?)» (RUPERTO DI DEUTZ, *Mite e umile di cuore i libri XII e XIII del «De gloria et honore Filii hominis Super Matthaeum»*, trad. it. A. Magoga, Glossa, Milano 2004, 23 [252-253]).

³⁶ «[...] et rege omnium electorum angelorum et hominum sentiendum, nisi quod et ipse maxime causam necessariam non habuerit ipsum peccatum, ut homo fieret ex hominibus delicias suae charitatis habiturus cum filiis hominum. (Si deve pensare che come causa necessaria per diventare uomo, questo capo e re di tutti gli eletti, gli angeli e gli uomini, non ebbe il peccato: lui, che dagli uomini avrebbe ricevuto le delizie della sua carità insieme con i figli degli uomini)» (RUPERTO DI DEUTZ, *Mite e umile di cuore i libri XII e XIII del «De gloria et honore Filii hominis Super Matthaeum»*, 23 [254-255]).

³⁷ «Dicant ad haec peccatores fideles, peccatores poenitentes: Et siquidem multum tibi debemus nos, Deus Christe, quia homo factus es, at tu econtra multum nobis debes, homo Christe, quia propter nos in Deum assumptus es. Nam nisi fuisset peccatores, causa cur tu assumi in Deum deberes, nulla fuisset. (Certo, noi ti siamo molto debitori, Dio Cristo, perché ti sei fatto uomo; ma anche tu, uomo Cristo, ci devi molto, perché a causa nostra sei stato assunto ad essere Dio. Se infatti non fossimo stati peccatori, non ci sarebbe stata nessuna ragione perché tu dovessi essere assunto a essere Dio)» (RUPERTUS TUITIENSIS, *De operibus Spiritus Sancti. Liber Secundus. De sapientia liber primus*, 6 [PG 167,1610]).

³⁸ RUPERTUS TUITIENSIS, *De meditatione mortis. Liber primus*, 7 (PG 170, 387).

curioso, conclude Biffi, che nello stesso autore, che per primo affronta la questione ipotetica, si trovino entrambe le soluzioni.

3. Tommaso d'Aquino

Sono tre i momenti nei quali Tommaso affronta la questione ipotetica. Nel *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate ritiene ugualmente proponibili, alla domanda ipotetica, entrambe le risposte, sia affermativa che negativa, perché, aggiunge: «la verità circa questa questione può saperla soltanto colui che è nato e si è offerto perché ha voluto»³⁹.

Successivamente nel *Commento alla prima lettera di Timoteo*, Tommaso si sbilancia verso una risposta negativa, ma resta comunque scettico sulla possibilità di dare una sentenza⁴⁰.

Nella *Summa Theologiae*, alla domanda: «Se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato lo stesso?», Tommaso risponde negativamente come abbiamo già visto in precedenza⁴¹.

³⁹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, III Sent. d. 1, q. 1, a. 3, *Solutio* (45).

⁴⁰ «Sed si nullus fuisset peccator, numquid incarnatus non fuisset? Videtur quod non, quia venit peccatores salvos facere. Non ergo fuisset necessaria incarnatio. Item Glossa: tolle morbum, et medicinae non opus erit. Respondeo. Dicendum est quod ex verbis sanctorum satis hoc patet. Sed haec quaestio non est magnae auctoritatis, quia Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum; nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset incarnatus, si non peccasset homo, in quam partem ego magis declino. (Ma se non ci fosse stato nessun peccatore, forse non si sarebbe incarnato? Pare di no, perché è venuto in questo mondo per salvare i peccatori. Perciò l'incarnazione non sarebbe stata necessaria. Inoltre la Glossa: elimina la malattia, e non c'è più bisogno della medicina. Rispondo. Bisogna dire che ciò risulta evidente dalle parole dei santi. Tuttavia questa non è una questione che abbia un grande peso, perché Dio ha fatto le cose secondo il modo in cui dovevano essere fatte. E non sappiamo che cosa avrebbe ordinato se non avesse previsto il peccato; tuttavia i testi sembrano dire espressamente che [il Verbo] non si sarebbe incarnato se l'uomo non avesse peccato, e personalmente io sto per questa soluzione)» (TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Prima lettera a Timoteo*, trad. it. B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, 40 [228-229]).

⁴¹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, IIIa, q. 1, a. 3, 5 (30-31).

4. Bonaventura da Bagnoregio

Il grande merito di Bonaventura è stato quello di domandarsi non tanto circa la questione ipotetica, quanto, «con molta proprietà di linguaggio, quale sia stata la ragione preminente dell'incarnazione (*quae fuerit incarnationis ratio praecipua*)»⁴². Biffi riporta un lungo passo di Bonaventura del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*⁴³ nel quale il maestro

⁴² G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 26.

⁴³ «Sic dixerunt, quod *praecipua* ratio incarnationis non est liberatio generis humani, quia, etiam si homo non peccasset, Christus incarnatus esset; sed huius ratio est perfectio multiplex surgens ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad perfectionem hominis - et per consequens ad perfectionem totius universi - in hoc quod complet et completionem dat humano generi, secundum illud quod respicit naturam et secundum illud quod respicit gratiam et secundum illud quod respicit gloriam. [...] Completus etiam est totius humanae naturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in natura humana, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducit. [...] Aliorum vero opinio fuit quod praecipua ratio incarnationis est reparatio humani generis, quamvis aliae multae sint rationes congruentiae huius annexae. Ista enim est praecipua respectu omnium, quia, nisi genus humanum fuisset lapsum Verbum Dei non fuisset incarnatum. [...] Unde nisi Deus *ovem suam perdidisset*, non de caelo ad terram descendisset. Quis autem horum modorum dicendi verior sit novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis; secundus tamen ut apparet, plus consonat pietati fidei. [...]. Nam praecedens dicit quod Deum conveniebat incarnari ad perfectionem universitatis; et ideo quodam modo Deum intra perfectionem universi concludit et quandam necessitatem incarnationis ponit ei, cum dicit opera eius aliter ad perfectionem non perducere. Hic autem modus dicendi, cum dicit quod incarnationis mysterium est supra omnem perfectionem, ponit Christus esse supra omnem perfectionem universitatis. [...] Etiam fidelem affectum magis inflammat. Plus enim excitat devotionem animae fidelis quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera sua quam propter consummanda opera inchoata. (Alcuni hanno detto che la principale ragione dell'incarnazione non è la liberazione del genere umano, perché, anche se l'uomo non avesse peccato, Cristo si sarebbe incarnato: è piuttosto la molteplice perfezione che insorge dalla dignità di quell'opera. L'incarnazione dunque è in funzione della perfezione dell'uomo, e per conseguenza della perfezione dell'universo, dal momento che essa rifinisce e dà completamento al genere umano, sia per quel che riguarda la natura sia per quel che riguarda la grazia sia per quel che riguarda la gloria. [...] Qui trova anche il suo esaudimento l'aspirazione di tutta la natura umana, dal momento che attraverso il fatto dell'incarnazione la più nobile delle attitudini che c'era nella natura umana, cioè quella di essere unibile alla natura divina, è condotta alla sua perfetta attuazione. [...] L'opinione di altri invece è che la ragione principale dell'incarnazione è la restaurazione del genere umano, benché ci siano molte altre ragioni di convenienza congiunte a questa.

francescano riassume mirabilmente le due posizioni presenti nella teologia scolastica: da una parte c'è chi sostiene che l'incarnazione dunque è in funzione della perfezione dell'uomo e dell'universo e completa così l'opera della creazione, altri invece vedono nella redenzione dell'uomo la ragione principale dell'incarnazione, benché ci siano altre ragioni legate a questa. Bonaventura giudica la prima posizione come più conforme alla ragione mentre la seconda più adeguata alla pietà e alla fede, ma in realtà anche lui esprime la difficoltà a dire quale delle due soluzioni sia preferibile.

Biffi si limita a riportare il testo di Bonaventura senza fare commenti, ma è chiaro che il teologo francescano, alla fine del ragionamento, si sbilanci verso il motivo della redenzione perché chi dice che l'incarnazione è legata alla perfezione dell'universo pare affermarne una certa necessità, come se le opere di Dio non raggiungano altrimenti la perfezione.

5. *Duns Scoto*

L'autore che ha segnato una svolta decisiva nella riflessione circa i motivi dell'incarnazione del Verbo è senza dubbio Duns Scoto. Il passo decisivo che il filosofo e teologo francescano compie è quello di disincagliare definitivamente il ragionamento dalla questione ipotetica e anche dalle

Questa però è preminente su tutte le altre, tanto è vero che se il genere umano non fosse decaduto, il Verbo di Dio non si sarebbe incarnato. [...] Se Dio non avesse perso la sua pecorella, non sarebbe disceso in terra dal cielo. Quale di questi due modi di esporre sia più vero, lo sa colui che per noi si è degnato di incarnarsi. È quindi difficile accertare quale sia preferibile all'altro, dal momento che tutte e due sono opinioni cattoliche e sostenute da autori cattolici. Tutte e due eccitano l'animo alla devozione secondo considerazioni diverse. Il primo modo pare essere più consonante al giudizio della ragione; ma il secondo sembra consonare di più con la pietà della fede. [...]. Infatti il primo dice che era conveniente per la perfezione dell'universo che Dio si incarnasse; e perciò include in qualche maniera Dio entro la perfezione dell'universo e gli assegna una certa necessità di incarnarsi, affermando che le sue opere non raggiungono altrimenti la perfezione ... Il secondo modo dice che il mistero dell'incarnazione è al di sopra di ogni perfezione e così afferma che Cristo trascende ogni perfezione dell'universo... E più infiamma l'animo del credente. Suscita infatti maggiormente la devozione dell'anima fedele che Dio si sia incarnato per cancellare le sue iniquità, piuttosto che per portare a consumazione le opere cominciate)» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, III Sent., d. 1, a. 2, q. 2 [23-25]. Traduzione in G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 26-27).

questioni circa il motivo dell'incarnazione⁴⁴. Il dottor Sottile, valutando l'ordine⁴⁵ delle predestinazioni divine⁴⁶ si domanda: «Cristo fu predestinato ad essere Figlio di Dio?»⁴⁷. La risposta è affermativa: Cristo, nella sua natura umana, è il primo dei predestinati⁴⁸ e non è il peccato ad aver provocato la predestinazione, perché «se la caduta fosse la ragione della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che l'opera più alta di Dio sarebbe massimamente occasionata»⁴⁹ e questo sarebbe irragionevole. Nessun

⁴⁴ «Propriamente parlando, non è possibile trovare all'azione di Dio un "motivo" - cioè un impulso all'agire - che gli sia esterno. Egli è, per definizione, l'Incondizionato, e niente di ciò che è extra-divino può essere propriamente causa di una sua decisione» (G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 30).

⁴⁵ «È ovvio che parlando di un "ordine" nelle intenzioni del Creatore non si vuole affatto supporre che ci sia una successione nei pensieri e nelle volizioni di Dio. Si vuol solo cogliere la natura delle dipendenze e la gerarchia delle relazioni che intercorrono tra le creature, individuando e affermando al tempo stesso la loro ultima radice nell'atto unico e indivisibile col quale questo concreto universo è stato chiamato all'esistenza. Soltanto in questo senso si potrà parlare antropomorficamente di diversi «*signa rationis*» nella formulazione del disegno divino» (G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 33).

⁴⁶ «Questa in quanto atto del Dio eterno e sovrano che preordina alla partecipazione alla gloria della vita divina e a ciò che si presuppone in ordine ad essa, la vita di grazia, precede di per sé la prescienza del peccato e della dannazione. [...] Se ciò vale della predestinazione in generale, a maggior ragione (*multo magis*) vale della predestinazione dell'anima di Cristo, preordinata da Dio a conseguire la somma gloria (*summa gloria*)» (G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana: impulsi per il presente*, Messaggero, Padova 1997, 260-261).

⁴⁷ DUNS SCOTO, *Ordinatio liber tertius: a distinctione prima ad decimam septimam*, Civitas Vaticana 2006, vol. 9, III d. 7, q. 3, n. 55-72 (284-291).

⁴⁸ «La predestinazione divina ha avuto come termine primo la *natura umana*, non la Persona di Cristo (del Verbo). Tale natura è quindi predestinata alla sublime unione con la Persona divina increata del Figlio» (G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana: impulsi per il presente*, 259).

⁴⁹ In G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 35, troviamo così questa citazione di Scoto: «"Si lapsus esset ratio praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset maxime occasionatum". "Videtur valde irrationabile"». Biffi riporta in calce il seguente riferimento: *Ord. Supplementum* 1.3, d. 19, q.u., 6. Essendoci confrontati con Witold Grzegorz Salamon, della commissione scotista, riteniamo che la citazione a cui si fa riferimento potrebbe essere la seguente: «Item, si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, ed quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta si non pecasset; videtur valde irrationabile». DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, vol. 23, III, d. 7, q. 4, n. 4, b. (303).

condizionamento può costringere Dio: la colpa di Adamo, oppure il suo utopico perseverare in grazia⁵⁰, non determinano l'incarnazione⁵¹.

5.1. Valutazione della posizione scotista

Pur riconoscendo i passaggi essenziali che le riflessioni di Scoto hanno fatto fare alla teologia fondando ogni ragionamento sul primato di Cristo, Biffi esprime alcune osservazioni critiche che saranno poi la base della sua proposta.

La prima considerazione è che non è possibile considerare Cristo a prescindere dalla redenzione, come se il Verbo incarnato e il Cristo redentore fossero due eventi legati a storie differenti⁵².

[...] il Cristo che consideriamo, non è il Verbo incarnato che si sarebbe potuto avere, ad esempio, in un mondo innocente, ma è il Cristo morto e risorto, è il Cristo protagonista dell'azione salvifica, dalla quale del resto la Scrittura non lo separa mai; dalla quale anzi è impossibile separarlo, a meno di voler vagare, col rischio di perdersi, nella foresta delle pure possibilità⁵³.

⁵⁰ «Se fosse vera questa relazione tra peccato di Adamo e predestinazione di Cristo, la conseguenza sarebbe che il “*bonum factum Adae*” (il perseverare in grazia di Adamo) avrebbe pregiudicato la “*gloria Christi*”; ed è come dire che tale perseveranza sarebbe stata “dannosa” o improvvida, così che diviene desiderabile la colpa stessa» (G. BIFFI, «Il primato di Cristo in Scoto», in S. CASAMENTI [ed.], *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Bologna 1994, 3).

⁵¹ «Ergo ante quodcumque meritum et ante quodcumque demeritum [Deus] praevidit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositis. (Dunque prima di qualunque merito e prima di qualunque demerito Dio ha previsto di unire a sé Cristo nell'unità del supposito)» (DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, vol. 23, III, d. 7, q. 4, n. 4, a. [303]); Queste parole di Todisco chiariscono ancora meglio questa affermazione: «La tesi di Scoto è che l'operare di Dio non va agganciato a una causa, quasi che la causa potesse determinarlo. Il che non significa che non vi sia una *ratio* o che non abbia un senso. *Ratio* e *causa* non si identificano. La predestinazione è la *ratio* o anche il senso del grande evento dell'Incarnazione» (O. TODISCO, «Libertà e bontà chiave di lettura del III libro dell'Ordinatio di Duns Scoto», in M. CARBAJO NUNEZ [ed.], *Giovanni Duns Scoto, Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Roma 2008, vol. II, 150).

⁵² «Omnes auctoritates possunt exponi sic: scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset nec forte ut passibilis. – Tutte le *auctoritates* possono affermare così: è chiaro che Cristo non sarebbe mai venuto come Redentore se l'uomo non fosse caduto» (DUNS SCOTO, *Ordinatio liber tertius: a distinctione prima ad decimam septimam*, vol. 9, III d. 7, q. 3, n. 62 [287]).

⁵³ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 248; Cf G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, 21.

Così come il Cristo è il Cristo redentore, l'unico che conosciamo, anche «il mondo di cui si discorre non è uno qualunque degli infiniti possibili, ma questo mondo concreto, contaminato dalle colpe e redento dall'amore di Dio»⁵⁴.

Queste due precisazioni sono importanti perché fanno aderire la riflessione teologica alla realtà di fatto e non a un ragionamento ipotetico, dal quale anche Scoto aveva cercato di distaccarsi. Dio non ha voluto un mondo diverso⁵⁵, ma «l'unico oggetto della volizione è tutto l'ordine concretamente esistente»⁵⁶. Questa affermazione suscita tante domande circa l'esistenza del male e del peccato e, senza poter esporre approfonditamente, sintetizziamo la posizione di Biffi che tenta di dare una risposta alla luce «del “valore” che più di ogni altro Dio ha voluto manifestare in questo ordine concretamente esistente»⁵⁷, ovvero la Misericordia.

La seconda osservazione di Biffi è rivolta alla scuola scotista più che a Scoto direttamente. Il Cardinale bolognese, citando uno studio del Sanna⁵⁸ sui limiti e l'ampiezza della scuola scotista verifica che «pur essendo minutamente analizzate le “causalità” di Cristo nel pensiero degli autori scotisti, non è affatto posto in rilievo un influsso *ontologico* di Cristo neppure sull'ordine soprannaturale»⁵⁹. In questo modo la causalità del Verbo incarnato sarebbe solo morale⁶⁰, ma questo non corrisponde al dato biblico che «assegna al Cristo una certa azione creativa (1 Cor 8,6; Col 1,15; Eb 1,2)»⁶¹.

⁵⁴ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 248.

⁵⁵ «Cercheremo di superare la visione fanciullesca di un Dio che muti i suoi progetti a seconda del comportamento umano, perché l'unico progetto di Dio è quello che si avvera. Sicché il peccato di Adamo non è stata una “sorpresa” per il Creatore, così a costringerlo a pensare a qualche rimedio» (G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 249).

⁵⁶ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 254.

⁵⁷ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 247.

⁵⁸ A. SANNA, *La Regalità di Cristo secondo la Scuola Francescana*, Tipografia della Provincia di San Antonio dei Frati Minori Conventuali, Padova 1951.

⁵⁹ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 258, n. 26.

⁶⁰ «Con gli altri, riteniamo si debba parlare di una causalità veramente universale, che arrivi a tutte le realtà “sia in cielo che in terra” (Col 1,16); ma ridurla a un puro influsso morale non ci pare molto conforme al linguaggio della Rivelazione» (G. BIFFI, *Alla destra del Padre: nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 2004, 74).

⁶¹ G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 258.

In effetti, studi autorevoli confermano che Scoto non afferma mai esplicitamente che Cristo è la causa esemplare di tutta l'opera creatrice di Dio⁶². Scoto afferma il primato assoluto di Cristo, ma tra l'uomo e Cristo non afferma un legame ontologico⁶³.

IV. LA PROPOSTA DI GIACOMO BIFFI: UN DISEGNO UNITARIO E TRE CERTEZZE

Dopo aver riletto e commentato le riflessioni dei teologi medievali sul motivo dell'incarnazione, Biffi fa una sua proposta con l'obiettivo di comprendere la storia della salvezza come si presenta: espressione e manifestazione del disegno unitario di Dio. Il suo tentativo è quello di unire la prospettiva "sanante" dei tomisti e quella "elevante" degli scotisti «nella

⁶² «È da rilevare come regola generale che Scoto, pur avendo affermato il primato di Cristo, non lo considera come *anima e principio ispiratore* di tutto il campo teologico. Ad es. parlando dell'uomo creato ad immagine di Dio non fa alcun cenno di Cristo, quale esemplare dell'uomo e di questi come immagine di Cristo stesso. Il Sottile non fa alcun riferimento al Verbo incarnato quale prototipo dell'uomo. Manca poi nel pensiero del nostro Dottore una visione teologica ambientata nella luce della riflessione cristologica esplicita e soprattutto il riferimento ai testi biblici di grande contenuto cristologico» (L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003², 674-675); «Una conferma della presenza della visione cristocentrica *radicale* in modo *solo implicito* nel pensiero di Scoto si ha nell'analisi della sua concezione dell'uomo creato a immagine di Dio. Nell'esposizione di questa dottrina il Sottile "inspiegabilmente" non fa alcun riferimento al Verbo incarnato/incarnandum quale modello, fonte e meta dell'azione creatrice di Dio (cf *Ord.*, Lect. I, d. 3, p. 3. qq. 1-4; XVI, pp. 325-406). [...] Così si deve dire che egli nella sua antropologia non riflette entro un orizzonte teologico esplicitato cristologicamente che abbracci anche il piano dell'esistenza dell'uomo (mondo) in quanto creatura. Questa sua posizione può servire da "spia" dell'assenza nella sua opera di una formulazione *esplicita e formale* del riferimento di tutta la realtà a Cristo e viceversa sul piano dell'esistenza creaturale presente nel disegno predestinante di Dio» (G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana: impulsi per il presente*, 273).

⁶³ «Il nostro autore, pur avendo affermato il primato assoluto di Cristo, non lo considera come principio architettonico dell'intera riflessione teologica. Ad esempio, parlando dell'uomo creato ad immagine di Dio, non fa nemmeno un cenno a Cristo, quale esemplare dell'uomo e di questi come immagine di Cristo stesso. Il Sottile non fa alcun riferimento al Verbo incarnato quale prototipo dell'uomo. Il passo verso il cristocentrismo nell'opera di Giovanni Scoto rimane abbozzato, ma non del tutto compiuto. Tra le intuizioni del nostro maestro e lo scotismo più elaborato e ripensato c'è quindi una notevole differenza» (P. CTIRAD VÁCLAV, «Il primato di Cristo secondo Giovanni Duns Scoto», *Theologica Olomucensis. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis* 4 [2002] 93-103: 100).

ricerca di una unità originaria della “gloria” e della “passione”, dell’incarnazione e della redenzione»⁶⁴.

La riflessione del Cardinale si basa su molti passi del Nuovo Testamento⁶⁵ che affermano la presenza di un unico progetto creativo-salvifico di Dio ed è semplicemente da questi dati, che la Rivelazione ci consegna, che il porporato deduce tre certezze.

La prima evidenza⁶⁶ riguarda l’esistenza di un unico progetto di Dio e non di una successione di progetti: è assurdo pensare il disegno di Dio frammentato come se all’inizio fosse contemplato solo Cristo e poi, dopo il nostro peccato, il progetto cambiasse includendo il Figlio di Dio morto e risorto. La comunità cristiana, fin dall’inizio, ha espresso la coscienza del disegno unitario di Dio includendo, anche il peccato più orrendo, come parte integrata di questo progetto⁶⁷.

La seconda convinzione, legata alla prima, esprime l’impossibilità di pensare che il Verbo incarnato sia stato incaricato della finalità redentiva secondariamente al peccato oppure nell’eventualità ipotetica che questo fosse avvenuto. Ciò che è avvenuto alla fine è stato voluto fin dall’inizio: «se alla fine c’è il Cristo Redentore, crocifisso e risorto, allora al principio e al vertice della “economia” divina non ci può essere che il Cristo Redentore, crocifisso e risorto»⁶⁸.

Per comprendere la terza certezza Biffi invita non tanto a domandarsi perché sia stata creata questa realtà o perché sia permessa l’esistenza del male nel mondo, quanto a chiedersi «quali sono le valenze positive di ciò che a prima vista ci appare nella sua negatività, quali delle sue perfezioni Dio intende particolarmente manifestare in questo piano di

⁶⁴ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 37.

⁶⁵ «[...] facendoci conoscere il mistero della sua volontà, secondo la benevolenza che in lui si era proposto per il governo della pienezza dei tempi: ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, predestinati - secondo il progetto di colui che tutto opera secondo la sua volontà a essere lode della sua gloria, noi, che già prima abbiamo sperato nel Cristo» (Ef 1,9-12); oppure Rm 16,25-25; e soprattutto analizza dettagliatamente Col 1,12-20.

⁶⁶ Cf G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 46.

⁶⁷ «Uomini d’Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nàzaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene –, consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l’avete crocifisso e l’avete ucciso» (At 2,22-23).

⁶⁸ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 48.

provvidenza»⁶⁹. È la misericordia il valore, la perfezione, che, in questa realtà concreta, Dio ha voluto esprimere più di ogni altra sua manifestazione⁷⁰.

Potrebbe suscitare qualche perplessità questa posizione del Cardinale perché sembrerebbe, ancora una volta, dare al peccato una funzione quasi causale, come se fosse indispensabile alla manifestazione della Misericordia, ma non è così. La posizione di Biffi è profondamente ottimistica, al centro non c'è il peccato, ma la volontà d'amore del Padre; dentro questa volontà, perfino il peccato diventa la possibilità di esprimere questo amore⁷¹.

Il Creatore non ha voluto la colpa; ha voluto quel che di buono e di lodevole la sua sapienza avrebbe ricavato dalla deplorabile alterazione della giustizia provocata dalla libera volontà creata. Anche coloro che si ribellano a Dio non fanno che consentire l'avveramento del piano di amore che egli ha scelto⁷².

⁶⁹ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 46.

⁷⁰ Cf G. BIFFI, «Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo», 247; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 48; «Scopriamo, sviluppando questa intuizione, che il Creatore ha voluto dar vita a un ordine di cose che manifestasse, prima e più di ogni altra perfezione divina, il suo amore misericordioso: un amore capace di superare ogni ribellione e oltrepassare ogni durezza. Perciò ha scelto di dare spazio a un Uomo-Dio Redentore, al quale la realtà intera fosse ordinata. Per attuare questo prodigio singolare e sorprendente è stato preferito un mondo ed è stata scelta una vicenda umana, dove di fatto le creature autonomamente si avvilissero nel peccato. Proprio per avere qualcuno da perdonare è stato chiamato all'esistenza un essere che, in quanto signore dei suoi atti, avesse la tremenda facoltà di decidere anche contro Dio; ma al tempo stesso è stato chiamato all'esistenza un essere che in tal modo consentisse all'amore compassionevole del Padre di realizzarsi e di dichiararsi come forza capace di vincere ogni male e come volontà di annullare ogni prevaricazione. L'aveva già intravisto Ireneo: «Poiché preesisteva il Salvatore, doveva venire all'esistenza anche ciò che doveva essere salvato, affinché il Salvatore non fosse inutile (*Adversus haereses* III, 22, 3)» (G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, 22).

⁷¹ «E difatti una prima significativa estensione del principio si ritrova in san Paolo, il quale interpreta l'incredulità degli Ebrei e il loro rifiuto a riconoscere il Cristo, come un fattore già calcolato e anzi voluto nella strategia della divina pietà: "Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia!" (Rm 11,32). Vero è che, rendendosi conto di quanto sia ardua alla ragione naturale la comprensione di questa logica altissima e misteriosa, subito soggiunge: "O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!" (Rm 11,33)» (G. BIFFI, *La bella, la bestia e il cavaliere: saggio di teologia inattuale*, Jaca Book, Milano 1984, 106).

⁷² G. BIFFI, *Canto nuziale: esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000, 89.

V. EMMANUEL DURAND E GIACOMO BIFFI A CONFRONTO

Entrambi i teologi, che non si sono mai conosciuti, affermano che bisogna superare il dibattito tra tomisti e scotisti che tende a separare utopicamente l'evento dell'incarnazione da quello della redenzione. La loro riflessione è orientata all'unica e concreta storia della salvezza⁷³. Sia Biffi che Durand attestano chiaramente che non è possibile separare Gesù da Cristo, come affermato con forza dal magistero⁷⁴.

La proposta di Durand, di fondare sul Cristo totale (cioè la persona di Cristo e l'insieme dei salvati) la giustificazione della creazione e della salvezza, è identica alla tesi di Biffi che così esplicita: «è giocoforza arguire che il primo dei predestinati è sì il Cristo, ma formalmente in quanto "*Christus totus*"»; cioè il Cristo crocifisso e risorto, che idealmente include in sé tutte le cose create e rinnovate⁷⁵.

Il vero punto di divergenza dei due teologi sta nel diverso modo di considerare il legame tra Cristo e gli uomini.

Durand tenta di dare un respiro trinitario al discorso cristocentrico e per questo preferisce parlare di teocentrismo trinitario che veda la grazia cristiana non solo come grazia di Cristo ma anche del Padre e dello Spirito⁷⁶. Il teologo domenicano esprime il timore di un cristocentrismo che

⁷³ «La persona di Gesù Cristo non può essere separata dall'opera redentrice; i benefici della salvezza non si possono separare dalla divinità di Gesù Cristo. Soltanto il Figlio di Dio può realizzare un'autentica redenzione dal peccato del mondo, dalla morte eterna e dalla schiavitù della legge, secondo la volontà del Padre, con la cooperazione dello Spirito santo. Alcune speculazioni teologiche non hanno conservato sufficientemente questo legame intimo tra la cristologia e la soteriologia. Oggi è sempre necessario cercare come esprimere meglio la reciprocità mutua che lega questi due aspetti dell'avvenimento della salvezza, che in sé è unico» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, 1979, IV, A, 1).

⁷⁴ «È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo. San Giovanni afferma chiaramente che il Verbo, che "era in principio presso Dio", è lo stesso che "si fece carne": (Gv 1,2,14) Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile. Non si può separare Gesù da Cristo, né parlare di un «Gesù della storia», che sarebbe diverso dal «Cristo della fede». La Chiesa conosce e confessa Gesù come «il Cristo, il Figlio del Dio vivente»: (Mt 16,16) Cristo non è altro che Gesù di Nazareth, e questi è il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti» (GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 1990, 6).

⁷⁵ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 65.

⁷⁶ «Or la grâce chrétienne n'est pas seulement christique mais aussi pneumatique et paternelle» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 124).

metta in secondo piano la partecipazione degli uomini all'unione con Dio e per questo afferma che gli uomini si uniscono a Dio tramite degli atti spirituali, non ontologicamente⁷⁷. Duns Scoto, secondo Durand, dando un primato ontologico a Cristo, relativizza l'esistenza singola di ogni uomo e la sua chiamata personale all'unione con Dio.

È alquanto curioso, invece, che la critica di Biffi a Scoto sia proprio quella di non aver considerato come ontologico il legame tra Cristo e l'uomo. A questo punto ci domandiamo: Scoto considera come ontologico il legame tra Cristo e l'uomo? Come visto in precedenza pare proprio di no. Scoto ha una visione cristocentrica radicale in modo solo implicito⁷⁸, questo probabilmente a causa della sua morte improvvisa che non gli ha permesso di sviluppare il suo pensiero teologico⁷⁹.

La conclusione del Cardinale va esattamente nella direzione opposta a quella di Durand. Il teologo francese vuole tenere distinte in maniera netta, da una parte l'unione ontologica dell'umanità e della divinità in Cristo e, dall'altra, l'unione degli uomini a Dio che avviene per degli atti spirituali⁸⁰; Biffi, al contrario, fonda il "suo" cristocentrismo proprio sulla «visione della realtà che ravvisa nell'umanità del Figlio di Dio incarnato il principio oggettivo (anzi ontologico) dell'intera realtà extradivina, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni»⁸¹.

⁷⁷ «Il convient dès lors de maintenir avec netteté la différence entre, d'une part, l'union de l'humain et du divin dans l'unique sujet Christ et, d'autre part, l'union des hommes à Dieu par la grâce. Pour ces derniers, l'union s'accomplit par des actes spirituels, sans être résolue au plan ontologique» (E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 127).

⁷⁸ «Nella sua antropologia – Scoto – non riflette entro un orizzonte teologico esplicitato cristologicamente che abbracci anche il piano dell'esistenza dell'uomo (mondo) in quanto creatura. Questa sua posizione può servire da "spia" dell'assenza nella sua opera di una formulazione *esplicita e formale* del riferimento di tutta la realtà a Cristo e viceversa sul piano dell'esistenza creaturale presente nel disegno predestinante di Dio» (G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana: impulsi per il presente*, 273).

⁷⁹ «A causa della sua morte improvvisa e prematura, ci è venuta a mancare la *Summa Theologica* costruita intorno all'ontologia dell'amore» (G. CARDAROPOLI, «Cristologia e antropologia in Duns Scoto e nella teologia contemporanea», in S. CASAMENTI [ed.], *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Bologna 1994, 277).

⁸⁰ Cf E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, 127. Qui nella n. 77.

⁸¹ G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, 18.

VI. CONCLUSIONE

La prima riflessione che vorremmo esplicitare è di metodo. Come abbiamo già notato ciò che Biffi accusa come mancanza in Scoto, e cioè un legame ontologico tra Cristo e l'umanità, Durand al contrario, non solo lo ritrova nel pensiero del dottor Sottile, ma fonda la sua proposta proprio alla luce della critica di questo legame. Dall'analisi del procedimento intravediamo uno sbaglio di metodo, perché il teologo francese nel riassumere il pensiero di Scoto cita solamente testi delle *Reportationes*, testi che sono semplicemente degli appunti che gli studenti hanno preso durante le lezioni di Scoto e quindi non fonte primaria⁸².

Durand sostiene che il legame tra Dio e gli uomini accade per la grazia, e di seguito esplicita che avviene per degli atti spirituali. Ci chiediamo quindi cosa siano questi atti spirituali e che relazione ci sia tra la grazia e questi atti. Ci domandiamo inoltre se, per il teologo domenicano, la funzione mediatrice di Cristo nell'opera della salvezza sia solo di esempio o morale, visto che esclude un legame ontologico.

È da riconoscere a Durand lo sforzo di inserire il cristocentrismo dentro un orizzonte trinitario, sottolineando il rischio di rinchiudere l'azione della grazia solo nell'opera del Cristo.

Il cristocentrismo di Biffi presenta un'affascinante prospettiva fondata sull'umanità del Figlio di Dio come principio di tutta la realtà esistente. Il legame indissolubile e da sempre esistente tra gli uomini e l'umanità di Cristo pensiamo possa portare nuova luce nella riflessione teologica e antropologica. Il magistero, come visto precedentemente, si è espresso con forza sull'impossibilità di separare l'azione salvifica del Verbo dall'umanità di Gesù, ma non si è mai pronunciato circa il legame tra l'azione del Verbo e la natura umana di Cristo riferita alla creazione. In sintonia con una sollecitazione di Kulesza, che ha scritto la sua tesi dottorale proprio sulla proposta teologica di Biffi, ci domandiamo: «Il Verbo, che non

⁸² «Per esigenze critiche è bene prendere come punto di partenza e criterio di verifica il testo dell'Opus Oxoniense e individuarne chiaramente il significato e poi apportare quello delle *Reportationes* con le loro varianti. Spesso gli studiosi non prestano sufficiente attenzione alla loro diversa valenza dottrinale e alle loro non trascurabili differenze e tendono a dedurre dal complesso delle loro affermazioni conclusioni che vanno al di là delle posizioni espresse da Scoto in persona» (G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana: impulsi per il presente*, 259).

è soggetto alle leggi del tempo, non potrebbe imprimere nell'universo le proprietà della natura umana, assunta nell'incarnazione?»⁸³.

La proposta di Biffi è affascinante, ma suscita anch'essa delle domande. Se dall'eternità è presente in Dio un disegno unitario, che relazione esiste tra il tempo e l'eterno? La libertà degli uomini e la storia hanno ancora senso se tutto, anche il peccato, è in qualche modo incluso in questo progetto? Se la Misericordia è la perfezione, che, in questa realtà concreta, Dio ha voluto esprimere più di ogni altra sua manifestazione, allora il peccato gli era "necessario" per manifestarla?

Il cristocentrismo di cui vogliamo trattare noi è il convincimento che nel Redentore crocifisso e risorto – pensato e voluto per sé stesso entro l'unico disegno del Padre – è stato pensato e voluto tutto il resto; sicché, sia per quel che attiene alla dimensione creaturale sia per quel che attiene alla dimensione redentiva ed elevante, ogni essere desume da Cristo la sua intima costituzione, le sue intrinseche prerogative, la sua sostanziale e inesorabile vocazione⁸⁴.

Questa definizione del cristocentrismo, che Biffi propone, è impenetrabile fuori da una corretta comprensione del rapporto eternità-tempo studiata lungamente dal Cardinale⁸⁵. Tutto ciò che riguarda il Cristo glorioso non è cronologicamente misurabile come se la resurrezione, la discesa agli inferi, l'ascensione, la pentecoste, la parusia, fossero semplicemente fatti separati e successivi⁸⁶.

L'impostazione anagogica⁸⁷ del Cardinale è la novità della sua cristologia che non si appropria al mistero di Cristo, come tradizionalmente viene fatto, dall'esame successivo della natura umana e della natura divina, ma

⁸³ B. KULESZA, *Gesù Cristo in tutto, il primo e l'ultimo. Oltre la crisi del cristocentrismo: la proposta del card. Giacomo Biffi*, dissertatio ad lauream in facultate s. Theologiae apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe, Roma 2007, 194.

⁸⁴ G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, 17.

⁸⁵ In questa direzione la conferma di E. Manicardi in G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, 5-6: «una corretta comprensione del nesso tempo/eternità è la premessa indispensabile per favorire l'accoglienza della riflessione sul cristocentrismo, proposta dal Card. Biffi come spiegazione teologica efficace di dati biblici rilevanti e innegabili». Per approfondire scientificamente la questione: G. BIFFI, «Eternità e tempo nel nostro destino», *La Scuola Cattolica* 87/3 (1959).

⁸⁶ Cf G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 51.

⁸⁷ «L'anagogia è la tensione dell'uomo a sollevarsi conoscitivamente verso ciò che sta di là dal mondo finito e mutevole in cui siamo immersi» (G. BIFFI, *Canto nuziale*, 21).

prende in esame la prospettiva temporale e quella eterna⁸⁸. L'impostazione cristocentrica di Biffi, qui presentata in modo estremamente sintetico⁸⁹, ci sembra che dia meglio ragione e unità al legame tra protologia ed escatologia. Ci rendiamo conto che tale impostazione apre a diversi interrogativi, per questo indichiamo in nota una serie di studi di diversi e autorevoli teologi e filosofi che hanno commentato questa particolare ipotesi teologica⁹⁰.

21 marzo 2024

⁸⁸ Cf G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 48-50.

⁸⁹ Per una ricostruzione del pensiero cristocentrico di Biffi rimandiamo a M. VALENZISI, *Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattuale di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2020.

⁹⁰ M. OUELLET, «Christocentrisme trinitaire», *Anthropotes* XVI (2000) 305-324; G. BARZAGHI, «Fondazione metafisica dell'ecclesio-cristocentrismo», *Divus Thomas* 104/2 (2001) 40-75; I. BIFFI, «Cristocentrismo e vita cristiana», *Divus Thomas* 104/2 (2001) 28-39; 2; C. SANTI, «Per un cristocentrismo teologico», *Divus Thomas* 104/2 (2001); A.M. LENZI, «Creazione e redenzione secondo il cristocentrismo cosmico: alcune considerazioni», *Divus Thomas* 107/1 (2004) 205-214; E. MANICARDI, «Il cristocentrismo di Giacomo Biffi: note di un biblista», *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 8/15 (2004) 81-85; A. SCOLA, «“Il primo e l'ultimo, estremo invito al cristocentrismo”. Considerazioni dopo una lettura», *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 8/15 (2004) 87-93; I. BIFFI, *In dialogo sul cristocentrismo: lettura dei saggi di Giacomo Biffi*, Jaca Book, Milano 2009; L. ALBANO, «Il cristocentrismo cosmico di Giacomo Biffi», *Asprenas* 57 (2010) 7-26.

