

BERNARDINO DE ARMELLADA

**IL BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO  
NELLA SPIRITUALITA' FRANCESCANA**

5  
-  
4  
*Extractum ex commentario* - LAURENTIANUM - 34 (1993) Fasc. 1-2



## IL BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO NELLA SPIRITUALITÀ FRANCESCANA

BERNARDINO DE ARMELLADA

Fare un discorso sulla spiritualità di Duns Scoto<sup>1</sup> o sulla spiritualità scotista non è cosa nuova, bensì relativamente recente. Secondo P. Bruno Korashak sarebbe da attribuirsi al cappuccino P. Michelangelo Sarraute, nei suoi articoli in *Études Franciscaines* (1909 - 1911), «il primo tentativo di inserire il ven. (sic) Giovanni Duns Scoto nella corrente della spiritualità francescana vissuta»<sup>2</sup>.

Comunque, se il discorso sulla spiritualità di Duns Scoto non è del tutto nuovo, è nuova la circostanza per cui adesso ci occupiamo del tema. Ed è il fatto felice, che d'ora in avanti possiamo guardare a Giovanni Duns Scoto, con occhi, possiamo dire, nuovi. Il confuso processo della storia del suo pensiero in cui è stata coinvolta anche la storia della sua vita, sia per il vituperio di calunniatori interessati sia per l'esaltazione dei miracoloni devoti a oltranza, è arrivato — possiamo dire definitivamente — ad inqua-

---

<sup>1</sup> Giovanni Duns Scoto nacque nel 1265 circa, nella città di Duns (Scozia). Divenne francescano verso il 1280 e fu ordinato sacerdote il 17 marzo 1291. Studiò nelle università di Oxford e di Parigi dove divenne in seguito maestro di teologia e insegnò inoltre a Cambridge e Colonia, dove morì prematuramente l'8 novembre 1308. Le citazioni di Scoto senz'altro riferimento corrispondono a: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, 26 voll. ed. Ludovicus VIVES, iuxta editionem Waddingi, Paris 1893-1895. L'edizione vaticana — *Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Opera omnia* studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, voll. I-VI, XVI-XVIII (finora editi), Civitas Vaticana 1950-1982 — e quella dei principali testi cristologici di Duns Scoto, fatta da C. BALIĆ — *Theologiae marianae elementa*, Sibenici 1933 — vengono specificate sotto le abbreviazioni Vat. e BALIĆ rispettivamente.

<sup>2</sup> *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, (Quaderni di Spiritualità francescana, 12), Santa Maria degli Angeli - Assisi 1966, p. 176. Per una bibliografia sul tema della spiritualità scotista cfr. C. BALIĆ, *Duns Scoto, Giovanni*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV (1964) 868. Per una bibliografia generale più aggiornata cfr. *Collectanea Franc.* — *Bibliographia Franciscana*, Istituto Storico dei Cappuccini — Roma. Il tomo XVI, fasc. 1, raccoglie esattamente 119 titoli di lavori su Duns Scoto apparsi negli anni 1986-1989.

drarlo in una prospettiva reale, dove è possibile penetrare ulteriormente per vedere con più esattezza le sue dimensioni autentiche.

Da una parte il gigantesco sforzo critico riguardo alla sua opera ha fatto chiarezza nel bosco dei suoi scritti, circoscrivendo la sua produzione genuina, purgandola da interpolazioni e precisando addirittura le posteriori correzioni per mano dello stesso Duns Scoto. Dall'altra parte, le affermazioni gratuite fatte su vicende della sua vita e, soprattutto, le calunnie ridicole sulla sua morte e sepoltura, sono state relegate all'ammasso delle bugie storiche palesi.

A tutta questa chiarezza letteraria e storica si aggiunge oggi un'altra luce particolarmente significativa: la glorificazione ufficiale di Giovanni Duns Scoto da parte della Chiesa riconoscendo come valido il suo culto pubblico.

Il Decreto della Congregazione delle Cause dei Santi al riguardo così conclude: «... il Beatissimo Padre dichiarò solennemente: Risultare la fama di santità e le virtù eroiche del Servo di Dio Giovanni Duns Scoto, come pure il culto a lui dato da tempo immemorabile, in relazione al caso e al fine di cui si tratta»<sup>3</sup>.

Possiamo dire che in questo modo la Chiesa riconosce al Dottore Sottile e Mariano il merito singolare di aver colto, con l'acutezza privilegiata del suo pensiero e col fervore della sua devozione, dei contenuti della rivelazione che, diffusi nella totalità del messaggio cristiano, aspettavano di essere concretizzati in maniera esplicita nella coscienza della Chiesa. L'impulso dato da Duns Scoto a codesto movimento di chiarificazione costante del deposito rivelato è abbastanza conosciuto e, se lo ricordiamo oggi di nuovo, è per situarlo nella sua prospettiva reale, vista non soltanto come deduzione di un genio speculativo, ma innanzitutto come frutto di uno spirito traboccante di amore divino. Solo da un'anima innamorata poteva scaturire quell'ottimismo spirituale con cui Duns Scoto contempla tanto lo splendore di Cristo sul quale poggia la creazione intera col suo riflesso di grazia piena in Maria, quanto il disegno divino dell'uomo, reso

<sup>3</sup> «... Beatissimus Pater solemniter declaravit: *Constare de fama sanctitatis et de virtutibus heroicis Servi Dei Ioannis Duns Scoti, necnon de cultu ab immemorabili tempore ei praestito, in casu et ad effectum de quo agitur. Hoc autem decretum publici iuris fieri et in acta Congregationis de Causis Sanctorum idem Summus Pontifex referri iussit. Datum Romae, die 6 mensis Iulii A. D. 1991. Angelus card. FELICI, Praefectus. + Eduardus NOVAK, archiep. tit. Lunen. a Secretis*». AAS, LXXXIV, 4 Maii 1992, p. 399.

costitutamente capace dell'amore più puro. Teologia, cristologia, mariologia, antropologia sono direttamente o indirettamente debitrice verso le intuizioni di Duns Scoto.

Bisogna notare che quanti si sono dedicati a delineare le caratteristiche della spiritualità di Scoto, hanno messo ripetutamente in rilievo la difficoltà del compito a causa della scarsità di dati sulla sua vita e anche per il fatto che, tra le opere autentiche del Dottore Sottile, nessuna ha il carattere di scritto direttamente orientato alla meditazione o alla contemplazione spirituale. Inoltre si aggiunga a questo, in contrapposizione a tanti altri autori della Scolastica, la mancanza di sermoni in cui i maestri di teologia offrono una certa complementarietà pratica alle loro idee teologiche, applicandole alla vita concreta e avvicinandole così alla mentalità popolare.

Penso che una tale difficoltà, sebbene comporti un lavoro più complesso, può contribuire nondimeno a renderlo più impegnativo e fruttuoso. Si potrebbe persino dire che si tratta d'una difficoltà piuttosto apparente, poiché vi sono delle circostanze storiche e personali di Duns Scoto che lasciano intravedere la dimensione e le caratteristiche della sua spiritualità, dimostrando come il nostro beato, in ciò che pensa e scrive, non soltanto si rivela di un'intelligenza eccezionale, ma anche di una inconfondibile personalità spirituale.

Illustrare questa realtà sarà il primo passo del nostro lavoro.

## I

### 1. *Identità tra teologia dogmatica e teologia spirituale*

Un dato fondamentale da considerare è che nell'ambito in cui vive ed insegna Duns Scoto il pensiero teologico è anche spiritualità e la spiritualità è pura teologia. Non si era ancora prodotto quel dualismo fra teologia dogmatica e spiritualità, che pur era già in procinto di avverarsi e che per Hans Urs von Balthasar è stato «il peggiore disastro accaduto nella storia della Chiesa»<sup>4</sup>. Certamente quell'unità teorica non eliminava il pericolo —

---

<sup>4</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Discurso con motivo de la recepción del «Premio Pablo VI»*, in *Communio* (ed. spagnola) 4 (1988) 290. «Proprio nel sec. XIV la stessa figura di Scoto subì, in qualche misura, quel fenomeno di «laicizzazione» che caratterizza tutta la cultura dell'umanesimo e del rinascimento. Più che uomo di chiesa,

antico quanto l'uomo — della dissociazione fra pensiero e vita. Lo sapeva bene San Francesco scrivendo a Sant'Antonio e lo aveva chiaro tutta la tradizione francescana, in cui Duns Scoto era pienamente inserito. La teologia non soltanto non doveva impedire l'orazione e la contemplazione, ma sostenerle possibilmente più di tutti gli altri lavori dei frati.

La speculazione senza incidenza nella vita pratica della preghiera, non era assolutamente francescana. San Bonaventura esalta spesso la carità al di sopra della scienza teologica, per esempio quando dice nelle *Collationes in Hexaëmeron* «Una vecchierella che ha un piccolo orto, poiché ha soltanto la carità, ottiene un frutto migliore del grande maestro, che ha un orto grandissimo e conosce i misteri e le nature delle cose»<sup>5</sup>. E ribadisce più avanti: «Non è dunque sicuro il passaggio dalla scienza alla sapienza; bisogna porre il termine medio, cioè la santità»<sup>6</sup>. In un altro luogo delle stesse Collazioni parla del filosofo che dice di provare grande diletto nel sapere che la diagonale è asimmetrica al lato, e commenta con una punta di ironia: «Questo diletto sia suo, e ora si nutra»<sup>7</sup>.

Duns Scoto sarà ancora più incisivo nella valutazione negativa della speculazione senza applicazione pratica, fino a ridurre a peccato di lussuria la compiacenza disordinata in una conclusione geometrica<sup>8</sup>. E afferma tassativamente: «È assolutamente preferibile amare senza intendere che intendere senza amare»<sup>9</sup>.

---

Scoto era allora considerato come uomo di cultura: di conseguenza, la dimensione spirituale della sua vita perdeva alquanto di rilievo». Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Nolan. seu Colonien. Confirmationis Cultus Servi Dei IOANNIS DUNS SCOTI, sacerdotis professi Ordinis Minorum S. Francisci «Beati seu Sancti» nuncupati (1265c.-1308). Positio super cultu ab immemorabili praestito atque virtutibus ex officio concinnata*. Romae 1988. «Informatio» del Relatore generale, p. XVIII. (Da adesso citata «*Positio*»).

<sup>5</sup> «Sic ecce, quod una vetula, quae habet modicum hortum, quia solam caritatem habet, meliorem fructum habet quam unus magnus magister, qui habet maximum hortum et scit mysteria et naturas rerum. S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 18, n. 26 (S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, 10 voll., Quaracchi 1882-1902, vol. V, 418b). Trad. ital. di V. Ch. BIGI, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Milano 1985, p. 256.

<sup>6</sup> *Ibid.*, coll. 19, n. 3 (V, 420b); trad. *ibid.*, 260.

<sup>7</sup> «In hac sola scientia (Scripturae) est delectatio, non in aliis. Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire, quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam». *Ibid.*, coll. 17, n. 7 (V, 410b; trad. *ibid.* p. 235).

<sup>8</sup> «Peccatum, in quo inordinate delectatur quis in speculatione conclusionis geometricae ad luxuriam reducitur». *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 14; XIV, 631b.

<sup>9</sup> *Report* IV. d. 49, q. 2, n. 16; 24, 627b: «...velle et diligere est simpliciter melius

Questa coerenza francescana del Dottore Sottile viene documentata particolareggiatamente nella *Positio super virtutibus*, nel Documento IV «Le virtù cristiane nel pensiero di Duns Scoto»<sup>10</sup>. Per ogni punto descritto della dottrina teologico-spirituale di Scoto si trova un riferimento a Francesco e agli autori francescani anteriori, sottolineandone la sintonia nel pensiero e negli atteggiamenti.

## 2. Teologia, scienza essenzialmente pratica

In questa linea di coerenza francescana deve essere considerata la tesi programmatica di Scoto, che concepisce la teologia come «praxis». Nel Prologo dell'*Ordinatio* afferma espressamente che «riguardo a Dio non si può avere scienza speculativa»<sup>11</sup>, cioè, una conoscenza che non faccia riferimento essenziale alla volontà mostrandole il bene divino e invitandola ad una reazione amorosa dinanzi allo stesso bene infinito. Potrebbe sembrare che alcune speculazioni, per esempio sulle relazioni trinitarie, abbiano poco o nulla a che vedere con questa praticità proclamata da Scoto. Eppure egli stesso ne ribadisce anche la praticità. Infatti è proprio nella Trinità dove si verifica e da dove procede per noi la possibilità dell'amore vero. «Quando si insiste — dice — sulla difficoltà che rappresentano delle verità che sono evidentemente teologiche e non metafisiche, per esempio «Dio è trino», «il Padre genera il Figlio», rispondo che tali verità sono pratiche. La prima «Dio è trino», include virtualmente la notizia della rettitudine nella dilezione che esiste tra le tre persone in modo che se un tale atto si dirigesse verso una sola persona escludendo l'altra (come farebbe un infedele), tale atto non sarebbe retto. La seconda verità, «il Padre genera il

---

quam intelligere et perfectius... Ad rationem igitur quando dicitur quod intellectio est simpliciter eligibilior sine volitione, quam e converso, dico quod non, imo volitio simpliciter est eligibilior sine intellectione». *Reportatio* IV, d. 49, q. 2, n. 16; XXIV, 627b.

<sup>10</sup> Cfr. *Positio*, pp. 493-556.

<sup>11</sup> «Ad tertium dico quod primum obiectum (Deus) solummodo includit notitiam conformem volitioni rectae, quia virtute eius nihil de ipsa cognoscitur quod non sit vel rectitudo volitionis alicuius vel virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Et concedo quod infertur pro inconveniente in consequente, quod de ipso nulla potest esse scientia speculativa; necessario enim notitia eius et ciuscumque intrinseci per ipsum cogniti conformis est praxi aptitudinaliter et prior si cognitum est necessarium». *Ord. prol.*, p. 5, q. 2; Vat. I, n. 321, p. 209s.

Figlio» ci dà anche notizia della rettitudine d'un atto che si verifica tra due persone una delle quali procede dall'altra<sup>12</sup>.

In un altro momento spiega l'esemplarità di questo amore, quando descrivendo la produzione delle persone in Dio come atto che sorge dalla pienezza di perfezione e non dalla necessità di perfezionarsi vede un riflesso di questo nell'atto liberale umano che si muove verso l'altro senza alcun interesse egoistico<sup>13</sup>.

Ci troviamo così di fronte alla concezione dell'amore di carità tipicamente scotista, del quale parleremo più avanti. Leggevo che, secondo Kant, nella vita cristiana non cambierebbe nulla se fosse soppressa la teologia della Trinità. Evidentemente Duns Scoto non la penserebbe così. Niente è superfluo nella rivelazione neppure nello sforzo teologico per comprendere meglio quel che crediamo. A questo equivalgono espressioni più moderne come «Dio non lo si può conoscere senza riconoscerlo», cioè senza rendersi conto del compromesso esistenziale che la sua conoscenza comporta.

### 3. *Scoto faceva teologia pregando*

Questo si vede esplicitamente, ad esempio nella sua opera *De primo principio*, che comincia così: «Signore, Principio Primo di tutti gli esseri, fa che io creda, intenda ed esprima quello che è secondo il volere della tua divina Maestà e che serve per elevare le nostre menti alla contempla-

---

<sup>12</sup> «Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologicae et non metaphysicae, "Deus est trinus", "Pater generat Filium", dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa unam solam, excludendo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus; secunda includit notitiam rectitudinis actus qui est circa duas personas quarum una est sic ab alia». *Ibid.*; Vat. I, n. 322, p. 210.

<sup>13</sup> «Ad confirmationem illius glossae per "frustra" dico quod in omni ordine agentium, praecipue ubi principium activum de se non est imperfectum, status est ad aliquod principium activum simpliciter perfectum - quod scilicet agens agit ex plenitudine perfectionis et dicitur agens ex liberalitate... Nullum autem agens liberaliter agit quod ex actione sua exspectat perfici. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit vel dat non exspectans retributionem, ita, similiter, agens dicitur liberale quod nullo modo perficitur a productione vel producto». *Ord. I d. 2, p. 2, q. 1-4; Vat. II, n. 234, p. 267s.*



zione»<sup>14</sup>. Ricordando le esclamazioni di S. Francesco, dice di Scoto E. Gilson: «Anch'egli ha degli impulsi dell'anima e del cuore»<sup>15</sup>. «Tu sei buono senza limiti — confessa Scoto al Signore, tra molte altre espressioni di ammirazione — Tu comunichi liberalissimamente i raggi della tua bontà; a Te, Essere amabilissimo, ricorre ognuno degli esseri come al suo fine ultimo»<sup>16</sup>. Per Maurizio Ibernico, rinomato scotista e vescovo, le profonde speculazioni di Scoto sono frutto di altissima contemplazione, diurna orazione e non comune santità di vita; non esita perciò a chiamarlo *Divus*. Per altro, la convinzione di Maurizio Ibernico sembra essere comune tra gli studiosi della dottrina del Sottile: una dottrina così sublime e profonda, che stimola con tanta efficacia alla pietà e all'amore di Dio, non può che provenire da persona virtuosa e santa<sup>17</sup>. E Paolo VI disse: «Gli ardori serafici e la bellissima forma di perfezione di S. Francesco d'Assisi si celano e fervono nell'opera di Giovanni Duns Scoto, dove il sapere viene subordinato al ben vivere»<sup>18</sup>.

#### 4. Testimonianze sulla coerenza della vita spirituale in Duns Scoto

Questa coerenza fra il sapere e il vivere in Duns Scoto non è mera deduzione bene intenzionata dalla lettura delle sue opere. Possediamo un documento biografico prezioso, che risale all'epoca della piena maturità

---

<sup>14</sup> «Primum principium mihi ea credere, sapere, ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras». *Tractatus de Primo Principio*, cap. 1; edit. BAC, Madrid 1960, p. 595.

<sup>15</sup> «Le Bx Duns Scat lui aussi (après Saint François e Saint Bonaventure) a ses *Laudes*; lui aussi, il a des élans d'âme et de coeur, lisons, — et nous en serons convaincus — la magnifique prière du chap. IV du *De Primo rerum Principio*, prière d'un philosophe chrétien mais si pénétrée de l'esprit franciscain qu'elle jaillit en flèches ardentes, en accents émouvants et qu'elle semble tout imprégnée d'amour». G. DANIEL, ofm, *Saint François à la Sorbonne (Chronique)*, in *La France Franciscaine* 8 (1925) 347. Riferisce queste parole della conferenza di E. GILSON «*Saint François et la pensée médiévale*».

<sup>16</sup> «Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo recurrunt ut ad ultimum suum finem». *De Primo Principio*, cap. 4, concl. 10; *ibid.* p. 705.

<sup>17</sup> Cfr. *Positio* LXXXIX.

<sup>18</sup> PAULUS PP. VI, *Epistola Apostolica «Alma parens»*, in *AAS* LVIII (30 sept. 1966) 611. La lettera è stata diretta ai vescovi della Gran Bretagna in occasione del VII centenario della nascita di Scoto.

umana e intellettuale del Dottore Sottile. Il Ministro Generale dell'Ordine, Gonzalo de Balboa de España, che lo aveva avuto come discepolo, scrive nel 1304 ai Superiori francescani di Parigi affinché presentino Giovanni Duns Scoto per ottenere il grado di Dottore nell'Università parigina. Ecco il testo: «Affido alla vostra carità l'amato in Cristo Padre Giovanni Scoto, sulla cui vita lodevole, scienza eccellente, ingegno sottilissimo e altre insigni qualità sono pienamente informato, in parte da una lunga esperienza propria e in parte dalla fama che su di lui corre dappertutto»<sup>19</sup>. Non è facile dipingere un ritratto più conciso e ricco di un uomo che faceva della teologia preghiera e della preghiera teologia.

E pochi anni dopo la morte del Maestro, Antonio Andrés, discepolo di Duns Scoto, scrive: «Ho seguito la dottrina di quel sottilissimo ed eccellentissimo dottore, la cui fama e ricordo è in benedizione»<sup>20</sup>.

## II

Dopo queste considerazioni, che possiamo dire generali, passiamo a esaminare le idee portanti della teologia di Duns Scoto, tenendo presente che esse costituiscono la sorgente limpida della sua spiritualità. Le coraggiose conclusioni frutto della sua teologia, evidenziano non soltanto il suo pensiero dogmatico, ma anche la sua vita spirituale, sia come francescano che come uomo di Chiesa.

<sup>19</sup> «In Christo sibi carissimis Patribus Guillelmo Gardiano Parisius vel eius Vicario et Magistris, frater Gondisalvus gaudens in Domino. Ad expeditionem dilecti in Christo Patris Aegidii de Lignaco, de quo per litteras vestras certificatus existo, cum de alio (ut moris est) eodem calculo praesentando, providere oporteat, et cum secundum statuta Ordinis et secundum statuta vestri Conventus baccalareus huiusmodi praesentandus ad praesens debeat esse de aliqua provincia, aliarum a Provincia Franciae, dilectum in Christo Patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est, informatum ad plenum, dilectioni vestrae assigno post dictum patrem Aegidium principaliter et ordinarie praesentandum». DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, Paris 1891, p. 117, n. 652. Cfr. *Positio* 68-69.

<sup>20</sup> «Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum Doctrinam illius subtilissimi et excellectissimi Doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est; utpote qui sua sacra et profunda Doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare: scilicet *Magistri Ioannis Duns*, qui fuit *natione Scotus*, Religione Minor». Antonius ANDREAS, *Commentaria in 12 libros Metaphysicae Aristotelis*, Parisiis 1520, fol. 211. Cfr. *Positio* 176s.

Anticipiamo che i frutti più visibili — quelli che la storia riconosce tradizionalmente — sono le due grandi intuizioni teologiche della predestinazione assoluta di Cristo e la concezione immacolata di Maria: due aspetti della rivelazione cristiana che hanno nutrito in modo speciale la pietà francescana, che vi ha visto, oltre al loro radicarsi nel deposito rivelato, una ammirevole sintonia con l'atteggiamento cordiale di Francesco verso Gesù Cristo e la Madonna.

Tuttavia, queste cosiddette «glorie dell'Ordine francescano», non saranno adeguatamente comprese se non vengono contemplate alla luce della più intima mentalità francescana, che raggiunge la sua massima concentrazione nella persona e nel pensiero di Duns Scoto.

Non si tratta di fare belle frasi, spesso vuote. Chi legge Scoto con l'oggettività paziente che i suoi scritti richiedono, percepirà senza dubbio di trovarsi di fronte ad un *credente* che, con ottimismo e umiltà consacra al servizio della propria fede le doti eccezionali di intelligenza, di cui era dotato. È un credente ottimista e umile. E vorrei far sprigionare dalle tre parole tutta l'intensità che vi è contenuta.

Giovanni Duns Scoto è anzitutto un credente. Non tenterà mai di accomodare i dati che considera di fede a idee preconcepite. Sono i dati di fede, come lui li vede rispecchiati nel Magistero della Chiesa, che muovono la sua intelligenza a scrutare la realtà con fedeltà coraggiosa, cercando di individuare nei suoi commenti quello che le verità di fede presuppongono in una filosofia che si trova invitata — sfidata in qualche senso — a svelare quelle profondità dell'essere che, senza l'illuminazione della verità rivelata, sarebbero sicuramente irraggiungibili. Le conseguenze saranno genuinamente umane e, allo stesso tempo, soprannaturalmente spirituali. È quindi perfettamente giustificato vedere nelle stesse intuizioni filosofiche di Duns Scoto spunti decisivi per la vita spirituale e, logicamente, per la spiritualità francescana.

### 1. *L'«ens in quantum ens»*

Potrebbe sembrare strano, addirittura fantasia bizzarra, voler porre una categoria filosofica così astratta come questa dell'«essere in quanto essere» come elemento determinante della spiritualità. Invece, nel caso di Scoto, penso che questa concezione dell'essere, che egli considera inizialmente «univoco»<sup>21</sup>, con scandalo di altre filosofie, sia un fattore che con-

---

<sup>21</sup> La bibliografia sul tema dell'univocità dell'essere in Scoto riguardo alla co-

figura la sua visione di Dio e dell'uomo. Ripeto: Duns Scoto è innanzitutto un credente. Sa che Dio si è rivelato all'uomo e quindi l'uomo lo può conoscere. Questo esige un punto radicale di coincidenza. Dunque bisogna che ci sia qualche concetto dal quale si possa partire o al quale si possa arrivare, e dal quale ci sia dato di scorgere l'idea di Dio. Scoto lo trova nel concetto di «essere» in quanto essere, che dovrà forzatamente essere univoco<sup>22</sup>. È noto che questo concetto di «Essere univoco», per coloro che non percepiscono il senso scotista, può sembrare un larvato monismo panteista e — così per studiosi come E. Przywara e lo stesso H. Urs von Balthasar<sup>23</sup> — una specie di attentato alla supremazia assoluta di Dio. Di fatto per Scoto, essendo l'ultima astrazione possibile al nostro intelletto e quindi, in quanto al contenuto, l'idea più povera e sprovvista, costituisce l'accesso razionale più riverente e umile alla grandezza di Dio. Perché da qui la ragione passa alla differenza assoluta dell'essere infinito come affermazione suprema di fronte all'essere finito, e ci colloca nel livello di un'analogia, che si fa commossa adorazione del mistero di Dio. Poiché questa analogia, nello stesso tempo in cui proietta la sua luce positiva sul finito — assicurando la sua somiglianza con Dio — induce a sorpassarlo, aprendosi al «Deus semper maior», al Dio trascendente e totalmente Altro<sup>24</sup>. È il mistero dell'Essere per eccellenza che Duns Scoto, come tutta la teologia del suo tempo, vede rivelato nel «Ego sum qui sum» dell'Esodo 3, 14.

## 2. *La trascendenza assoluta di Dio*

Il postulato della teologia e della spiritualità moderna, di «lasciare che Dio sia Dio» e non fare di lui un idolo a nostra misura, può trovare nella teologia di Duns Scoto la sua giustificazione razionale più convincente.

---

noscenza di Dio è ampia. Basti citare T. BARTH, *De univocitate entis*, in *Antonianum* 28 (1953) 84-89; I. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, Münster W. 1979; C. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma 1983; BERNARDINO DE ARMELLADA, *El pensamiento de Juan Duns Escoto*, in *Estudios Franciscanos* 89 (1988) 209-227.

<sup>22</sup> «Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus». *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2; *Vat. III*, n. 27, p. 18.

<sup>23</sup> Cfr. M. UREÑA PASTOR, *Fundamentos filosóficos de la obra Balthasariana*, in *Communio* 4 (1988) 321.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.* 321s.

Ritengo che nessun pensatore — né Aristotele col suo Dio estraneo al mondo e neppure Karl Barth nei suoi migliori tempi antianalogici — abbia accentuato e difeso con più vigore e logica il mistero della assoluta trascendenza — o in termini rahneriani — la indisponibilità o «inmanipolabilità» — di Dio. Con quello che possiamo chiamare «scalpello metafisico» delle sue distinzioni formali, arriva a una riduzione della divinità in cui le medesime idee eterne delle cose possibili distinte da Dio vengono formalmente diversificate dall'essere divino. Soltanto in un secondo momento si fanno presenti al divino intelletto, in forza di una certa causalità da parte dello stesso intelletto<sup>25</sup>. Un'essenza divina distinta non solo dal creato, ma differenziata anche da qualsiasi idea della sua possibilità<sup>26</sup>. Non è possibile un modo più drastico di «lasciare che Dio sia Dio».

### 3. *Affinità con Dio*

Sembrerebbe una contraddizione, eppure questa diversità assoluta di Dio è la ragione per la quale l'essere finito, nel suo riferimento consustanziale al nulla, non può avere altra origine del suo essere e perfezione, se non dall'essere infinito, l'essere contrapposto assolutamente al nulla. E quel che è la sua origine, è anche il suo ultimo fine perché è la ragione totale del suo essere. Scoto torna a fissare lo sguardo sul dato rivelato; in quello che la filosofia da sé non sarebbe capace di scoprire, cioè: Dio ha destinato l'uomo a partecipare della sua vita intima in modo personale e

---

<sup>25</sup> «... intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequivoca, - et ita magis principiata quam ut primi obiecti, quia sic est principiata quasi ratione formali univoca. Sic ordo erit inter omnino imprincipiatum (ut essentiam), et quasi principiatum univoce (ut intellectionem essentiae), et quasi principiatum aequivoca sed necessario (ut intellectionem lapidis), et quasi principiatum aequivoca et contingenter (ut volitionem lapidis)». *Ord.* I d. 36 n. 39s, VI 286s. Cfr. R. ROSINI, *La suprema distinzione tra Dio e il mondo in Duns Scoto*, in *Homo et Mundus* (Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis), ed. Camille BÉRUBÉ, Romae 1984, pp. 338s.

<sup>26</sup> «Ergo falsum quod obiecta secundaria immediate terminant "intelligere" sicut nec movent, — nam neutro modo necessario requiruntur ad actum, sed requiruntur in ratione termini, ad actum ut huius; hoc non dicit nisi relationem in obiecto secundo. (Adnotatio Duns Scoti): Deus: intellectus, essentia ut ratio; intelligere: essentia ut primus terminus, — lapis, angelus etc. secundaria obiecta». *Ord.* I, d. 36, q. un.; Vat. VI, n. 43, p. 288.

immediato. L'uomo è dunque «*capax Dei*». L'essere finito può trovarsi in comunione di vita con l'essere infinito. Questo costituirà logicamente il punto culminante della sua tensione innata alla perfezione. Abbiamo così il presupposto che illumina il nuovo punto reale di convergenza tra l'essere creato e Dio nella realtà dell'essere comune — di entità minima —; dove l'uomo arriva all'affascinante scoperta del contrasto della propria limitatezza di fronte all'Essere infinito, il quale, non includendo contraddizione, non può fare a meno di esistere, come afferma Scoto *colorando* il noto argomento anselmiano<sup>27</sup>.

Tuttavia, questa affinità così profonda Scoto la vede nella cornice di un dualismo insopprimibile, in una distanza metafisicamente invalicabile da parte dell'uomo. Dunque, una capacità naturale che è paradossalmente desiderio ontologico di una perfezione soprannaturale. È naturale, perché si identifica con la stessa natura dell'essere spirituale; ed è soprannaturale, perché non si può verificare, e tanto meno realizzare coi mezzi naturali. C'è il contrasto di miseria e di grandezza che la filosofia naturale ripudia perché umiliante; per Scoto invece — come poi ribadirà Pascal — significherà il dono divino che maggiormente esalta la dignità dell'uomo<sup>28</sup>. Quindi si dimostra qui l'autentico ottimismo di fronte alla bontà radicale dell'uomo, immensamente nobilitato per la sua possibilità di comunicarsi

---

non

<sup>27</sup> «Item, quia intellectus cuius obiectum est ens, invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile... Per istud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit "sine contradictione" patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum». *Ord. d. 2, p. 1, q. 1-2; Vat. II, nn. 136s, p. 208s.* Cfr. BERNARDINO DE ARMELLADA, *El infinito, ¿barrera o apertura teológica? Visión desde el escotismo*, in *Homo et mundus*, pp. 81-92.

<sup>28</sup> «Et si obicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II *De caelo et mundo*, respondeo: si felicitas nostra consisteret in speculatione suprema ad qualem possumus nunc naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis. Nunc autem illam concedo posse haberi naturaliter, et ultra, dico aliam eminentiorem posse recipi naturaliter. Igitur in hoc mais dignificatur natura, quam si suprema sibi possibilis poneretur illa naturalis; nec est mirum quod ad maiorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam eius causalitas activa se extendat». *Ord. Prol. p. 1 q. un.; Vat. I, n. 75, p. 45s.*

con l'Essere infinito in modo immediato e personale attraverso la conoscenza, la libertà e l'amore: *capax Dei, quia imago Dei*<sup>29</sup>.

#### 4. Dio amore

E arriviamo al punto che ritengo il più consono con l'idea di un elemento costitutivo della spiritualità francescana e, specificamente, scotista. Si tratta di dare una doppia risposta a una doppia domanda che emerge da quanto abbiamo finora detto. In primo luogo, partendo dall'uomo: come è possibile l'affinità dello spirito creato con il Dio infinitamente distante e assolutamente indipendente? Dove trovare un fondamento perché Dio si riveli all'uomo facendo diventare realtà quel che per l'uomo è impossibile? Da parte di Dio la questione si può formulare così: essendo Dio l'essere assolutamente necessario, come è possibile che la sua relazione con la creatura non sia ugualmente necessaria, cioè che la sua manifestazione all'uomo non costituisca un rapporto naturale e necessario con l'intelletto umano? Scoto trova la risposta nel fatto che Dio è amore. Amore è un vocabolo semplice, però sappiamo che la sua realtà è umanamente complicata. Duns Scoto si assume il compito, con la sua sottigliezza incomparabile, di ridurlo ad una purezza incontaminata. È l'amore di carità dove risiede la quintessenza del suo ragionamento. La carità è l'adesione al bene in modo totalmente libero. E la libertà è l'assenza di ogni condizionamento. Fondamentalmente si vuole il bene, non perché arrechi all'amante un piacere o una utilità, ma perché è bene in sé, prima di ogni relazione all'appetito. Qui Scoto supera la definizione tomista del bene «*bonum est quod omnia appetunt*»<sup>30</sup>. L'appetibilità sarebbe il costitutivo del bene. Bisogna notare bene che per Scoto si tratta dell'aspetto più radicale dell'a-

---

<sup>29</sup> «Sed ista ratio non procedit contra philosophos, quia praemissa sumpta de imagine est tantum credita et non naturali ratione cognita; ratio enim imaginis quam nos concipimus est tantum credita, non autem naturaliter cognita ratione, quia ratio imaginis quam nos concipimus fundatur in anima ad Deum ut trinus est, et ideo non cognoscitur naturaliter, quia nec extremum ad quod est cognoscitur a nobis naturaliter». *Ord. I, d. 1, q. 1; Vat. II, n. 13, p. 8.*

<sup>30</sup> *S. Th., I, q. 6, 2c.* Si può far notare lo sforzo che H. Urs von Balthasar fa in ordine a scoprire la via della bellezza per arrivare a Dio, utilizzando espressioni basilariamente concordanti con l'idea scotista della carità, per esempio quando dice che «il fondamento della bontà dell'essere non si basa nella necessità che si ha di esso», che «il bene non è relativo»; e che «il bene è l'amore che si offre senza motivo». Cfr. M. UREÑA PASTOR, *l.c.* p. 327.

more, formalmente distinto dall'aspetto di concupiscenza che implica già necessità o utilitarismo. In questo stadio primigenio si configurano le relazioni dell'uomo con Dio. In questo amore libero poggia la possibilità che Dio, senza alcuna necessità, per pura gratuità, si comunichi in modo immediato all'uomo<sup>31</sup>. La frase, ripetutamente adoperata da Duns Scoto per negare ogni relazione necessaria dell'essere creato naturale e soprannaturale con Dio, è che «Dio è oggetto volontario»<sup>32</sup>. Si manifesta liberamente senza possibilità di qualsiasi esigenza da parte della creatura. Tutto proviene dall'amore perché Dio è amore, «Deus caritas est»<sup>33</sup>. Secondo le nostre possibilità umane di espressione questo vuol dire che Dio non è un imponente meccanismo di forze inesorabili, ma effusione eterna di un amore radicale che, nello stesso Dio, non è un amar se stesso perché è buono per lui stesso, ma perché è buono in sé. Quel che si può chiamare riflessione sul proprio diletto, compiacenza infinitamente tranquillizzante nel proprio bene, viene ad essere un momento (segno) successivo, formalmente distinto da quella prima quasi uscita da se stesso verso l'assolutezza della propria bontà. Questo amore-carità è chiamato da Scoto «amor iustitiae», amore di giustizia, cioè, quello richiesto dalla stessa realtà del bene, prima di ogni derivazione utilitaristica o egoista<sup>34</sup>. Questo amore carità,

<sup>31</sup> «... beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tamquam digna praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante. Istud non est naturaliter scibile...». *Ord. prol.* p. 1, q. un.; *Vat. I*, n. 18, p. 12.

<sup>32</sup> «...Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur». *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2; *Vat. III*, n. 57, p. 39.

<sup>33</sup> *IGV* 4,16.

<sup>34</sup> «Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem in a quantum habet affectionem iustitiae, voco charitatem». *Ord. III*, d. 27, q. un. n. 2; *XV*, 356a. Quindi, soltanto l'amore di amicizia con cui noi amiamo Dio indipendentemente da ogni relazione alle creature, merita propriamente il nome di carità. L'oggetto formale della carità è la bontà assoluta, senza limiti, di Dio: «...ratio obiectiva (actus et habitus caritatis) est ratio Dei in se...; igitur in nulla natura, sive creata sive increata, potest perfecte quietari (potentia), nisi in illa in qua est perfecta ratio entitatis, tale autem est solum ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed ratione qua est hoc ens».



intima essenza della volontà nella sua condizione di libertà, di indipendenza da ogni influsso estrinseco, che fa che Dio sia carità essenziale e che si comunica alla creatura spirituale, è il punto chiave per la spiegazione scotista di ogni relazione tra l'uomo e Dio. Da qui parte ogni spiegazione teologica del dogma e conseguentemente della vita spirituale.

In questa prospettiva l'amore di Dio alle creature, lo stesso amore di Dio a Cristo in quanto Verbo fatto uomo, possiede un primo momento (segno), anteriore, formalmente, a quel che si potrebbe chiamare egocentrismo divino cercando la propria gloria. Non che questa dimensione dell'amore venga esclusa; ma non viene inclusa nel primo segno dell'amore. Perciò quando si dice che «Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo»<sup>35</sup> (Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui) si sta supponendo che Dio vuole essere amato con l'amore con cui egli stesso ama, cioè con una prima e radicale tendenza che non sia utilitaristica. Giacché persino in Dio la maggior gloria è quella di non cercare (come se gli mancasse) la propria gloria, questo si traduce nell'uomo con il comandamento di amare Dio al di sopra di tutte le cose, anche più di se stesso, disposto alla rinuncia più assoluta, fino a dare la vita per Lui.

##### 5. *Amare Dio sopra tutte le cose*

Questo è il primo comandamento e sappiamo per esperienza che con esso Dio tocca la ferita più profonda del peccato del mondo: la tendenza quasi innata in ogni uomo a non immaginare un altro orizzonte il cui centro non sia lui stesso. Nel Vangelo si trova un'espressione che sembra più

---

*Ibid.*, n. 7; XV, 360b. Nel passo parallelo dei *Reportata* Duns Scoto arriva a dire che l'amore che Dio ha verso se stesso e l'amore che noi professiamo verso di lui hanno lo stesso motivo; se Dio ama se stesso non è perché è il suo proprio bene, ma perché è semplicemente il bene. Così nella carità noi amiamo Dio a causa della sua assoluta bontà. («Contra, obiectum caritatis Dei et meae est idem, sicut beatitudo mea et sua habet idem obiectum et visio, quia potentia non quietatur, nisi in summo et perfectissimo sub communi obiecto adaequato, et id tantum quietat omnes tales potentias. Sed Deus non est obiectum caritatis suae, ut includendo, quod est bonum sibi, nec includendo ut est bonum sibi; unde amare se non retorquendo secundum rationem ad se, est primus actus; unde beatus et formali ter diligendo se propter se, non concupiscendo sibi». *Rep.*, III, d. 27, n. 7; XXIII, 481b).

<sup>35</sup> *IGv* 4,16.

dura, ma che in fondo è equivalente: «rinnegare se stesso»<sup>36</sup>. Orbene, per quanto sembri pesante all'egoismo umano, Scoto assicura che non si tratta di andare contro la natura. Anzi, l'amore di Dio sopra tutte le cose e più che a se stesso, appartiene alla logica più chiara dell'essere umano.

Quando Dio richiede dalla creatura l'amore assoluto, al di sopra della propria vita, non toglie qualcosa che per natura corrisponderebbe all'uomo. L'uomo è naturalmente capace di amare Dio sopra tutte le cose, non è retto nel suo essere che amando Dio così: è fatto per questo. Perché questa è la prima, la più genuina direzione ontica dell'amore: cioè — il massimo che si possa affermare — il bene per essenza, il bene infinito. Solo partendo da questo amore si giustifica e si purifica nello stato presente l'amore di se stesso e l'amore di tutti gli uomini e di tutte le cose.

Questo, secondo Duns Scoto, entra nella capacità dell'uomo che lo pensa sul serio. E ci dà la spiegazione: la ragione ci dice che bisogna amare il bene in proporzione alla sua realtà di bene — cioè, di bene in sé, nel suo segno (momento) anteriore a qualsiasi riferimento utilitaristico —. Ebbene, nel riconoscere Dio come il bene supremo e assolutamente necessario in sé, la volontà può decidersi ad amarlo come bene supremo, al di sopra di ogni bene relativo e limitato, come sarebbe il proprio bene o la propria convenienza<sup>37</sup>. Notiamo subito che con questo ragionamento Scoto è ben lontano dal negare la necessità assoluta della carità teologale o infusa per la vita soprannaturale o di unione immediata con Dio. Quelli che hanno voluto attribuirgli una tale conclusione, l'hanno fatto partendo da angolazioni estranee al processo raziocinativo di Scoto. Non è questione di mettere in dubbio la soprannaturalità del dono divino o la necessità della carità infusa, anzi si tratta di un presupposto della sua medesima possibilità. Perché la virtù infusa della carità non modifica essenzialmente la natura umana, piuttosto la perfeziona nella linea della sua capacità. È interessante seguire la linea del ragionamento scotista: comincia affermando, nel Prologo dell' *Ordinatio*, che «niente c'è di più ragionevole che il dovere di amare Dio (come fine ultimo) sopra tutte le cose e il prossimo come se stesso, perché sembra che non ci sia altra cosa che la semplice

<sup>36</sup> Mt 16, 24; Lc 9, 23.

<sup>37</sup> «...(ratio naturalis) dictat solum summum bonum infinitum esse summe diligendum, et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus: nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere; alias voluntas esset naturaliter mala vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum illam rationem boni secundum quam ostenditur sibi ab intellectu». *Ord.* III, d. 27, q. un. n. 13; XV, 367b.

estensione della legge naturale scritta nei nostri cuori»<sup>38</sup>. Dopo, nella distinzione 3 del libro primo della stessa *Ordinatio*, porta come ragione ultima della necessità della virtù soprannaturale della carità (e delle altre due virtù teologali) il fatto, fondamentale nella sua visione teologica, che Dio come è in sé, nella sua singolarità «ut haec essentia in se» è oggetto volontario riguardo ad ogni potenza che non sia lo stesso intelletto divino<sup>39</sup>.

La conseguenza è che la comunicazione immediata di Dio dipende dalla sua decisione libera, che mai può essere soggetta a qualsiasi forza o esigenza naturale<sup>40</sup>. Ed è proprio nella carità infusa, soprannaturale, che Dio si comunica in codesto modo. Nel libro III della *Ordinatio* dirà che la carità, in quanto virtù teologale, ha lo scopo di perfezionare la porzione superiore dell'anima, che soltanto in virtù di questa attuazione immediata e libera di Dio raggiunge la sua perfezione somma<sup>41</sup>.

Si vede, dunque, come la spiritualità serafica, la spiritualità del primato dell'amore, riceve da Scoto una luce nuova attraverso la sua profonda analisi teologica.

## 6. *Senso scotista del Primato assoluto di Cristo*

Abbiamo descritto fin qui, sommariamente, i tratti essenziali del pensiero di Duns Scoto su Dio e sull'uomo, come metafisica teologica che configura la mente umana partendo dalla rivelazione. Penso che solo da questa prospettiva è possibile penetrare nella peculiarità che la spiritualità

---

<sup>38</sup> «Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligere, et proximum sicut se ipsum?... Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae scripta est in cordibus nostris». *Ord. Prol.*, p. 2, q. un.; *Vat. I*, n. 108, p. 70.

<sup>39</sup> Cfr. sopra nota 28.

<sup>40</sup> Cfr. BERNARDINO DE ARMELLADA, *Dimensión personal de la gracia en la doctrina escotista de la aceptación divina*, in *Laurentianum* 28 (1987) 106-124.

<sup>41</sup> «Ex hoc sequitur quod ad ipsum (actum rectum diligendi Deum super omnia) potest esse virtus inclinans, et haec theologica, quia est circa obiectum theologicum, scilicet Deum immediate, nec hoc tantum, sed innititur immediate primae regulae humanorum actuum, et infundi potest a Deo; et sic (caritas theologica) nata est perficere supremam portionem animae, quae non perfectissime perficitur nisi immediate a Deo». *Ord. III*, d. 27, q. un. a. 2; *XV*, 355b.

francescana acquisisce attraverso il pensiero del Dottore Sottile e Mariano. È in questo modo che ritengo vengono illuminate autenticamente le note conclusioni teologiche che gli hanno dato maggior fama e che costituiscono senza dubbio l'aspetto più rilevante della sua spiritualità, poiché sono piene di ricchezze inesauribili per la meditazione e la prassi cristiana.

In primo luogo appare la tesi scotista della predestinazione assoluta di Cristo. Qui Scoto porta alla sua conclusione ultima il pensiero di San Bonaventura nella sua opera più definitiva, *Le Collazioni sull'Hexameron*: «Il nostro discorso deve partire dal centro, che è Cristo. Egli infatti è il mediatore tra Dio e gli uomini (1Tim 2, 5). È termine medio di tutte le cose... Da lui dunque deve cominciare chi vuole raggiungere la sapienza... Egli è il centro di tutte le scienze»<sup>42</sup>.

Duns Scoto parte dal fatto indiscutibile che l'Incarnazione del Verbo è l'avvenimento supremo della manifestazione di Dio «ad extra». Il «sum-mum opus Dei» sarà, quindi, il «summum opus» dell'amore di Dio. Una manifestazione libera che non può essere condizionata da qualsiasi ragione distinta dal suo stesso amore. E questo amore vuole amore, non come vantaggio o arricchimento, ma come un nuovo amore di carità che ami il supremo amore, Dio, con un amore simile al suo, cioè radicalmente disinteressato. È l'«amor iustitiae», l'amore casto, come lo chiama Scoto nel suo ragionamento: «Dio prima di tutto intuisce se stesso come sommo bene; poi intende tutte le creature. E poiché vuole con sommo ordine, vuole così: Dio prima ama sé; in secondo luogo ama se stesso negli altri, e questo è amore casto; in terzo luogo vuol essere amato da un altro che lo possa amare sommamente, sia pure di amore estrinseco, cioè l'anima di Cristo. Dunque prima di ogni merito o demerito egli prevede il Cristo congiunto a sé nell'unità della persona...»<sup>43</sup>.

Dio non opera «ad extra» cercando un amore di cui avrebbe bisogno, ma comunicando liberamente amore. Orbene, l'amore più grande possibile è

---

<sup>42</sup> «Circa secundum nota, quod incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim *mediator Dei et hominum* (1Tim 2,5) est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam... ipse est medium omnium scientiarum». *Coll.* 1, n. 10, 11; V, 330b-331a; trad. *L.c.* 46s.

<sup>43</sup> «...primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni; in secundo signo intellexit omnes alias creaturas. *Ord.* III, d. 19, q. un. n. 6; XIV, 714a. .... sed Deus est ordinatissime volens: ergo sic vult. Primo ergo vult se; et post se immediate, quantum ad extrinseca est anima Christi: ergo primum post velle intrinseca, voluit gloriam istam Christo; ergo ante quodcumque meritum et ante quodcumque demeritum praevidit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositi». *Rep.* III, d. 7 q. 4 n. 4 XXIII 303a. Cfr. BALIĆ, p. 14.

l'amore del sommo bene. Per comunicare quest'amore più grande possibile in una creatura, Dio unisce una natura umana alla Persona del Verbo. Così si verifica nell'uomo Gesù l'amore più grande possibile in una creatura, come ricevuto da Dio e come corrisposto da una creatura. Gesù Cristo è, conseguentemente, la manifestazione suprema dell'amore divino. Ogni altra manifestazione sarà subordinata a questo amore, prima ragione e quindi ultimo fine intrinseco dell'universo. All'interno di questa visione il peccato diventerà un evento tragico nella condizione libera dell'uomo, dando all'amore di Cristo la dimensione della misericordia, ma senza cambiare il piano fondamentale di Dio. Cristo assume nella grandezza del suo amore — come salvatore e come giudice — tutte le vicende positive e negative della creazione. Si deve notare che anche per salvare la libertà di Cristo nell'accettazione della morte per gli uomini, la sua esistenza non poteva dipendere dal fatto del peccato. «Se Cristo nella sua esistenza fosse dipeso dal peccato, egli sarebbe stato obbligato a redimerci. Invece, avendo la sua esistenza indipendente dal peccato, egli, in perfetta e assoluta libertà, si è assunto la nostra liberazione»<sup>44</sup>.

Benché Scoto non citi esplicitamente i testi paolini delle lettere agli Efesini e ai Colossesi, la concordanza con essi è sorprendente: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà»<sup>45</sup>. «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui (Cristo) e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui»<sup>46</sup>.

La conseguenza pratica di questo primato di Cristo è riassunta acutamente da P. Efrem Bettoni: «Il Cristo perciò non è soltanto il modello a cui deve guardare l'anima pia preoccupata di santificare istante per istante, atto per atto, la sua vita quotidiana; non è soltanto il maestro interiore a cui deve porgere di continuo l'orecchio l'uomo pensoso, che non vuole smarrire il senso dei valori religiosi e morali, ma è anche il punto di riferimento cui deve far capo il filosofo e lo scienziato che si interrogano

<sup>44</sup> *Positio*, pp. LXX e 540.

<sup>45</sup> *Ef* 1, 4s

<sup>46</sup> *Col* 1, 16s. Il documento I, n° 11 sulla vita del B. Giovanni Duns Scoto, nella *Positio*, fa notare la coincidenza che Scoto elaborava la sua tesi sul primato di Cristo nei giorni in cui «si rifiutò di cooperare alla laicizzazione della società moderna quando Nogaret relegò Cristo alla sagrestia». *Positio*, p. 77, nota 23.

sul significato della vicenda cosmica, ansiosi di intravedere nelle sue ragioni risolutive il cammino della storia, e l'avventura dell'esistenza»<sup>47</sup>.

### 7. *L'amore incondizionale nella Passione di Cristo*

Conosciamo come gli scotisti si sono dilungati, nella storia, su questioni marginali e supposizioni ipotetiche, v. gr. distinguendo tra incarnazione «quoad substantiam» e incarnazione «quoad modum» immaginando un Cristo impassibile e glorioso dentro la storia — per sé possibile — di un'umanità senza peccato. Scoto non è chiaro al riguardo nelle sue conclusioni. Mentre nella *Reportatio Parisiensis* afferma che «si sarebbe data la gloria alla carne di Cristo, se non fosse stata una dilazione per causa di un bene maggiore cioè la redenzione del genere umano»<sup>48</sup>, nell'*Ordinatio* — che resta la sua opera più personale e definitiva — lascia in sospeso la questione: «Se l'uomo non fosse caduto, Cristo non sarebbe venuto come Redentore neppure forse come passibile»<sup>49</sup>.

È importante rilevare che la ragione addotta da Scoto è che non c'era nessuna necessità perché Cristo fosse passibile<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> E. BETTONI, *Il primato di Cristo e i suoi riflessi nella dottrina ascetica francescana*, in *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, (Quaderni di Spiritualità francescana, 12), Santa Maria degli Angeli - Assisi 1966, p. 48.

<sup>48</sup> «Dico, quad gloria ordinata est animae Christi et carni, sicut patet carni competere et sicut fuit collata animae in assumptione; ideo statim fuisset collata carni, nisi quod propter maius bonum fuit istud dilatatum, ut per mediatorem, qui potuit et debuit, redimeretur gens a potestate diaboli quia maius bonum fuit gloria beatorum redimendum per passionem carnis, quam gloria carnis Christi». *Rep.* III, d. 7, q. 4; BALIĆ, p. 15.

<sup>49</sup> «Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, nec forte ut passibilis. *Ord.* III, d. 7, q. 3; BALIĆ, p. 5. Notare che nella traduzione di Mariani in *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto* a cura di R. ZAVALLONI e E. MARIANI, Roma 1987 non viene tradotto il «forte» (p. 173).

<sup>50</sup> In questo punto è S. Bernardino da Siena che ha saputo tirare le conseguenze più chiare: «Il meritare perfettissimo (proprio del Mediatore perfettissimo) richiede operazioni circa cose difficilissime e il patire per amore di Colui presso il quale desidera meritare. Per questo era necessario (oportuit) che Cristo morisse perché la morte realizza la pienezza della sua carità verso il Padre e i fratelli» (S. BERNARDINI SENENSIS *Sermo in feria sexta in Parasceve. art. I tertiae partis Dom. Passionis*, cap. 1; in *Opera omnia*, Ad Claras Aquas 1956, V, 119-120). E commenta Francesco Saverio Pancheri: «Pensiero audacissimo eppure verissimo nella sua ampiezza e impostazione. La morte di Cristo ha valore soddisfattorio; ma questo è un valore secondo e conseguente; il primo valore, quello essenziale è la manifestazione

Proprio questa affermazione «non c'era nessuna necessità» ci richiama un altro aspetto dell'attuazione di Cristo nell'opera della redenzione. Duns Scoto scarta qualsiasi esigenza da parte di Dio o da parte dell'uomo peccatore perché la redenzione si verificasse attraverso la sofferenza di Cristo. «Infatti l'uomo avrebbe potuto esser redento in altro modo e invece fu redento in questo modo per libera volontà. Gli siamo obbligati ancor più che se questo modo fosse stato necessario e non avessimo potuto essere redenti diversamente. Fu per guardagnarci al suo amore che fece questo e perché l'uomo si sentisse maggiormente obbligato verso Dio»<sup>51</sup>. Ecco che qui appare di nuovo la luce illuminatrice dell'amore come carità, dell'«amor iustitiae». Dio dimostra la sua giustizia nella redenzione mediante la passione e morte del suo Figlio, ma non nel senso anselmiano di ricerca di una compensazione equivalente all'offesa ricevuta. È piuttosto la manifestazione dell'amore giusto, l'amore casto, l'amore che di per se non richiede, che si antepone (formalmente) alla ricompensa e soddisfazione che, ciò nonostante gli sarà concomitante. Perciò dice Scoto siamo più obbligati verso di lui. Perché non aveva bisogno di farlo così. È stata soltanto la volontà di manifestare il suo amore e aprirci alla possibilità di amare come lui. Allo stesso modo, come il Padre predestina Cristo uomo ad essere coamante nella gloria dell'amore puro, similmente Cristo vuole noi partecipi della gloria del suo amore. E ci invita a prendere la croce. Il documento IV della *Positio* su «Le virtù cristiane nel pensiero di Duns Scoto», riferendosi a questo punto avverte: «Qui il Teologo diventa Místico: si dimostra il vero innamorato di Cristo Crocifisso, il quale sull'e-

---

dell'amore senza limiti di Cristo verso il Padre e verso le creature. L'essenza della passione, l'anima di essa è l'amore, la carità. Anche se si prescinde dal peccato Gesù Cristo fu voluto passibile e mortale perché morendo manifesta nella forma più completa il suo amore al Padre e il Padre, nella morte del suo Unigenito, realizza la comunicazione massima del suo amore al di fuori di sé. Il principio che giustifica questa prospettiva di S. Bernardino è enunciato nel ben noto testo del vangelo di S. Giovanni: «Non c'è amore maggiore di quello di dare la propria vita per i propri amici» (15, 13). F. S. PANCHERI, *Il primato universale di Cristo*, in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova 1966, pp. 183-413. Il testo citato è a p. 326.

<sup>51</sup> «Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario, et non aliter potuissemus fuisse redempti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo». *Ord.* III, d. 20, q. un., n. 10; XIV 738a.

sempio di S. Francesco, con una serie di “multum tenemur ei”, ci invita a rendergli grazie»<sup>52</sup>.

In questa dimensione dell'amore puro diventato estremamente palese nella consegna di se stesso senza cercare compenso o tornaconto, sta la chiave della rinuncia radicale di Cristo alla sua categoria di Dio, come si legge in Filippesi 2, 6ss; e per noi la chiave e il senso della penitenza come mortificazione, e del desiderio del martirio<sup>53</sup>: non per acquistare gloria, ma come attuazione dell'amore nel suo slancio radicale disinteressato. Tutto questo si riflette anche nel discorso scotistico sulle virtù e, specialmente, sulle beatitudini. Il timore del Signore è l'umiltà, principio di tutte le virtù attraverso la sapienza<sup>54</sup>. A sua volta la sapienza si confonde con la carità<sup>55</sup>. La povertà di spirito è anche umiltà, rinuncia all'orgoglio<sup>56</sup>. La purezza del cuore è l'assenza di ogni affetto disordinato. La fame e sete di giustizia non è altro che l'abito della carità, l'amare Dio per quello che è in se stesso. Questa è la vera giustizia: volere per ognuno quello che gli appartiene, dunque, per Dio, il bene al di là di tutt'altro bene<sup>57</sup>. Un aspetto rilevante è in questa sintesi il soffrire persecuzione per la giustizia fino

<sup>52</sup> *Positio*, p. 541.

<sup>53</sup> «Hoc enim magis diligo... pro cuius bono salvando magis me expono ex amore, quia exponere sequitur amorem, et hoc loquendo de amore qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi...; sicut aliqui qui dicuntur devoti, sentiunt aliquam maiorem dulcedinem quam alii multo solidiores in amore Dei, qui centumplem promptius sustinerent martyrium». *Ord III*, d. 34, q. un., n. 20; XV, 547.

<sup>54</sup> «Unde illud: *Initium sapientiae timor Domini* nihil aliud est nisi humilitas, quae est principium virtutum». *Ord. III*, d. 27, q. un., n. 20; XV, 517a.

<sup>55</sup> «Caritas quidem per spiritum sapientiae; universaliter enim quando in Scriptura commendatur sapientia, *Beatus vir qui in sapientia morabitur*, et huiusmodi, ibi sapientia est caritas». *Ibid.*

<sup>56</sup> «Duas quidem species temperantiae enumerat Salvator inter beatitudines, scilicet humilitatem, quae moderatur circa primum delectabile, scilicet honorem, et hanc exprimit ibi: *Beati pauperes spiritu*, ubi secundum Augustinum recte intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes inflantem spiritum». *Ibid.*, n. 18; 524a.

<sup>57</sup> «Munditia cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione et delectatione... Misericors communicat, non ut rehabeat, nec ut prius rebeneficiatus ab eo, cui communicat... Esurire (et sitire iustitiam) non est sine misericordia, sed habitus quo elicitur, est caritas; propriissime enim caritas viae est habitus, quo esurimus iustitiam, et diligimus Deum in se, quod est vera iustitia». *Ibid.*, n. 18; 524ab-525a.



all'accettazione della stessa morte<sup>58</sup>. La continuità con l'ideale dell'umile e povero Francesco appare come luce meridiana.

#### 8. *L'Eucaristia, sacramento dell'amore puro*

I sacramenti, dice Scoto, sono l'aiuto massimo di Dio per ottenere la grazia<sup>59</sup> e per potere osservare la legge nuova, cioè la legge dell'amore<sup>60</sup>. Però tra i sacramenti ce n'è uno che è al centro di tutti: l'Eucaristia<sup>61</sup>. Perché, oltre a darci la grazia o carità abituale fa presente in noi la carità essenziale che sostiene ogni amore, cioè Cristo stesso<sup>62</sup>, il quale, facendosi nostro nutrimento spirituale sotto la forma dell'alimento materiale, ci trasforma in lui<sup>63</sup>. La sua presenza permanente sotto le specie del pane e del vino fa dell'Eucaristia il sacramento dell'unità della Chiesa<sup>64</sup>. Era oppor-

---

<sup>58</sup> «Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima ibi: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Iustitia est (etiam) in communicando seipsum per amicitiam, et hanc exprimit cum dicit: *Beati mites...* Mites sunt qui non offendunt nec resistunt in malo...». *Ibid.*, 524ab.

<sup>59</sup> «Competebat homini in statu illius legis (evangelicae), perfectissimis adiutoris ad gratiam praeparari, cuiusmodi sunt perfectissima sacramenta». *Ord. IV*, d. 2, q. 1, n. 2; XVI, 239b.

<sup>60</sup> «Per passionem Christi exhibitam et confirmativam legis novae, congruum fuit maxima adiutoria ad gratiam hominibus conferri, pro tempore illius legis observandae... Ergo sacramenta novae legis debuerunt esse perfectissima..., quia lex veritatis... et lex gratiae». *Ibid.* nn. 2-3 239b.

<sup>61</sup> «Sacramentum Eucharistiae, cui omnes ordines obsequuntur, est summum et excellentissimum in Ecclesia». *Rep. IV*, d. 25, q. 1, n. 9; XXIV, 363b.

<sup>62</sup> «...quod significat istud sacramentum, hoc realiter continet... Alia enim sacramenta significant gratiam accidentalem inhaerentem susipienti; istud autem significat gratiam subsistentem, scilicet verum corpus Christi ibi existens». *Ord. IV*, d. 8, q. 1, n. 5; XVII, 9a.

<sup>63</sup> «Hoc enim interest inter cibum corporalem et spirituale, quia cibus corporalis convertitur in nutriendum, sed in nutritione spirituali cibus convertitur in cibum». *Ibid.* q. 3; 75b.

<sup>64</sup> Riguardo a coloro che volendo ricevere la Comunione hanno coscienza di peccato grave non confessato, dice Scoto: «Tenetur prius confiteri quam communicare. Cuius ratio est quia non tantum debet reconciliari Deo, sed Ecclesiae, ad hoc quod digne recipiat Sacramentum Ecclesiasticae unitatis». *Ord. IV*, d. 9, q. un. n. 3 XVII, 131a-b. «Fideles universitatis per susceptionem sacramentorum Ecclesiae coniunguntur ut membra unius corporis Ecclesiae capiti suo Christo». *IV*, d. 24, q. un. n. 5; XXIV, 351a. «Pro tempore vero Legis Evangelicae cultus ille exhibendus

tuno, dice Scoto, che Cristo fosse tra noi sotto questo segno sensibile per eccitare di più la devozione e la riverenza verso di Lui<sup>65</sup>. Se Cristo non fosse presente nell'Eucaristia non ci sarebbe cura per gli altri sacramenti, finirebbe la devozione nella Chiesa e non si renderebbe il culto di latria a Dio<sup>66</sup>.

Conseguentemente a questa posizione centrale dell'Eucaristia nella vita della Chiesa e di ogni cristiano, vista nella prospettiva della manifestazione dell'amore di Cristo, ci saranno degli scotisti nel secolo diciassettesimo che considereranno l'Eucaristia integrata consustanzialmente nel mistero dell'Incarnazione e, quindi, prevista da Dio per diventare nella creazione manifestazione incondizionata dell'amore divino<sup>67</sup>. Mediante essa si compirebbe in qualche modo l'assunzione di tutto il creato in Cristo, manifestando così in un modo nuovo la meraviglia del suo amore. La pre-

---

Deo in sanctificatione Sabbati determinatur die Dominico, et etiam determinatur quantum ad actum illum secundum, qui debet exhiberi, puta in oblatione illius sacrificii, scilicet Eucharistiae». *Ord.* III, d 9, q un. n. 5; XIV, 388b. «Quod istud sacramentum sit perpetuo in Ecclesia, Apostolus ait: "Quotiescumque panem hunc manducabitis et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat", supple, ad iudicandum. Unde usque ad tunc durabit Ecclesia militans, et Eucharistia in ea, sicut tenent omnes sancti». *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 3; XVII, 7b. Tra questi santi appare Sant'Agostino, citato dal Maestro delle Sentenze qui commentato: «Ecclesia ex multis fidelibus charitate copulante connectitur. Hoc Mysterium pacis et unitatis nostrae Christus in sua mensa consecravit». *Ibid.*, 4a.

<sup>65</sup> «Congruum est Christum esse nobiscum in tali signo sensibili, ut magis excitetur quilibet ad reverentiam et devotionem ad Christum; et hoc patet de facto, quod quasi omnis devotio in Ecclesia est in ordine ad illud Sacramentum». *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 3; XVII, 7b-8a.

<sup>66</sup> «Unde ait Matth. ultimo: "Ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem saeculi", et non solum in aliquo signo sensibili tantum, sed realiter secundum suum corpus et sanguinem pretiosum, ut magis excitemur ad reverentiam et devotionem ei exhibitam. Nisi enim corpus Cristi esset in sacramento Eucharistiae, parum curaretur de aliis sacramentis, et periret omnis devotio in Ecclesia, nec exhiberetur actus latriae Deo». IV, d. 8, q. 1, n. 3; XXIV, 9b-10a.

<sup>67</sup> Il più illustre di questi scotisti è il cardinale Lorenzo Brancati de Laurea, citato con altri da E. LONGPRÉ, *L'Eucharistie, sacrement du corps mystique selon l'école franciscaine*, in *La Eucaristía y la Paz*, (Sesiones de estudio del XXXV Congreso Eucarístico Internacional), Barcelona 1952, t. I, pp. 290s. Cfr. V. NATALINI, *Riflessi di spiritualità eucaristica in Giovanni Duns Scoto*, in *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, (Quaderni di Spiritualità francescana, 12), p. 66s.

senza di Cristo nell'Eucaristia non è, per Duns Scoto, un'umiliazione, anzi è esaltazione della materia in un servizio di amore<sup>68</sup>.

Perché Cristo nell'Eucaristia ha delle operazioni che non avrebbe se non fosse lì<sup>69</sup>.

### 9. *L'Immacolata*

Scoto si ritrova con una Cristologia che, se da una parte vedeva l'esistenza di Cristo condizionata dall'evento del peccato, dall'altra condizionava a sua volta l'esistenza e l'universalità del peccato a Cristo, nella sua qualità di Redentore. In altre parole: era necessario essere peccatore per entrare nell'ambito dell'influenza salvatrice di Cristo.

Proprio come San Bonaventura, quando dice che se ci fosse un discendente del primo Adamo senza peccato originale, questo significherebbe togliere un raggio della gloria di Cristo come Redentore universale<sup>70</sup>. Questa è la ragione per cui il Dottore Serafico difende la necessità che la Vergine contraesse il peccato originale in un primo istante della sua

<sup>68</sup> «Christus propter suum esse in Eucharistia, non tantum non privatur aliqua operatione quam habet, ut in coelo; sed ut in Eucharistia est, habet aliquam operationem primo, quam per consequens concomitanter habet, ut in coelo, utpote intellectionem et volitionem cuiuscumque obiecti, cuius angelus hic praesens haberet, et per consequens non est ad imperfectionem suam quod sit in Eucharistia, sed ad ampliorem perfectionem». *Ord. IV*, d. 10, q. 5, n. 5; XVII 261a.

<sup>69</sup> «Non privatur Christus aliqua actione immanente per hoc, quod est in Eucharistia...; immo habet aliquam operationem, quam non haberet si non esset ibi. Habet enim ut ibi existens, omnem cognitionem sensitivam et intellectivam quam habet in coelo, et praeter hoc habet ibi cognitionem aliquorum intuitivam intuitivum sibi, ut ibi praesentium, quorum huiusmodi cognitionem non haberet, si tantum esset in coelo». *IV*, d. 10, q. 6, n. 7; XXIV, 80b.

<sup>70</sup> «...etsi Mater habenda sit in reverentia, et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo maior tamen habenda erga Filium, ex quo est ei omnis honor et gloria. Et ideo, quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod ipse est omnium *Redemptor* et *Salvator*, et quod ipse omnibus aperuit ianuam, et quod ipse unus pro omnibus mortuus est; nullatenus ab hac generalitate beata Virgo gloria minuat; et sic Mater provocetur, quae magis vult Filium extolli et l'onorari quam se ipsam, utpote creatorem quam creaturam. Huic igitur positioni adhaerentes, propter honorem Iesu Christi, qui in nullo praeiudicat honori Matris, dum Filius Matrem incomparabiliter antecellit, teneamus, secundum quod communis opinio tenet Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem». S. BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2; III, p. 68a.

concezione. Si metteva più enfasi nella necessità di non escludere nessuno dall'influenza della grazia di Cristo che nella affermazione paolina «in Adamo tutti hanno peccato»<sup>71</sup>.

Come è stato detto giustamente Duns Scoto ha trasformato qui la spada in scudo: proprio nella stessa perfezione di Cristo come Redentore, apparente motivo teologico per impugnare l'esonazione dal peccato originale in Maria, lui fonderà la ragione che l'avalla. Ci troviamo di fronte alla logica dell'amore: l'amore di giustizia manifestato in Cristo mediante la sua donazione incondizionata. L'unione del Verbo con la natura umana non può non avere una forza d'integrazione del creato nel suo amore di carità. Per gli uomini significava la possibilità di corrispondenza a Dio nello stesso amore di Cristo, anche mediante una donazione totale. Era la grazia, l'amore di Dio versato sul mondo che richiedeva lo sviluppo più perfetto della sua azione santificatrice: il modo più perfetto di redenzione di cui parla Scoto. Niente di più logico che questa esigenza di sviluppo pieno si verificasse in Maria, il cui seno fecondo, con l'accettazione del cuore, sarebbe la porta umana per la manifestazione di questo amore. L'essere Madre e Figlio costituisce il debito di amore vicendevole più profondo tra gli esseri umani, anche tra Maria e Gesù. Questo sembra lo sfondo del ragionamento di Scoto: Maria «non sarebbe obbligata sommamente verso Cristo come Mediatore, se egli non l'avesse preservata dal peccato originale»<sup>72</sup>. In altri termini, si legge nell'ultima delle argomentazioni del Dottore Sottile: «Poiché maggiore è il compromesso di gratitudine verso Dio quanto maggiore è il beneficio ricevuto, volle Dio unire con il maggiore compromesso Maria attraverso la maggiore grazia»<sup>73</sup>. E conclude che in questo disegno di Dio Maria è stata la più bisognosa di redenzione, perché doveva esser la più redenta<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> *Rm* 5, 12.

<sup>72</sup> «Persona reconciliata non summe obligatur mediatori, nisi ab ipso summum bonum habeat, quod potest per mediatorem haberi; sed innocentia illa, scilicet praeservatio a culpa contracta vel contrahenda, potest haberi per mediatorem; ergo nulla persona summe tenebitur Christo, ut mediatori, si nullam praeservavit a peccato originali». *Ord.* III. d. 3. q. 1, n. 7; XVI, 161b-162a.

<sup>73</sup> «Videtur etiam quod cum Christus multis animabus meruerit gratiam et gloriam, et pro his sint Christo debitores, ut mediatori, quare nulla anima erit ei debitorum pro innocentia? Et quare, cum omnes angeli beati sint innocentes, nulla humana anima erit innocens in patria, nisi sola anima Christi?». *Ibid.*, 162a. Maria, «cui nulla alia (creatura) potuit vel non poterit in sanctitate aequiparari». *Ord.* IV, d. 25, q. 2, n. 4; XIX, 140a.

<sup>74</sup> «Per idem patet... quia Maria maxime indignisset Christo ut redemptore.

Secondo la spiegazione scotista della «fecondità materna» Maria, come Madre del Verbo incarnato, fu vera causa nell'unione ipostatica per la sua collaborazione nel rendere effettiva nel mondo la pienezza somma della grazia<sup>75</sup>. Perciò tutta la virtù della redenzione, che è il Cristo, si fa presente in Maria e da lei deriva all'umanità intera. Non è difficile ricordare qui la felice espressione di San Francesco nel suo *Saluto alla Beata Vergine Maria*: «Maria, che sei vergine fatta Chiesa»<sup>76</sup>.

Troppe elucubrazioni, si potrà pensare. Ma che in Duns Scoto non siano frutto di fredda speculazione, ma spinte dell'amore, lo si vede quando confessa il suo atteggiamento nel proposito di attribuire alla Madonna tutto ciò che è più eccellente, purché non si opponga all'autorità della Chiesa o della Sacra Scrittura<sup>77</sup>.

Con tutta ragione si dice nel documento IV della *Positio*, «Sulle virtù cristiane nel pensiero di Duns Scoto», che il Dottore Mariano «considera l'esaltazione di Cristo e della Madre come una sua missione»<sup>78</sup>. La storia ci dimostrerà come l'«Ordine Francescano accolse questa consegna scotista facendola spiritualità mariana alla luce della Concezione Immacolata di Maria». E nel nostro tempo è stato san Massimiliano Kolbe, che ha saputo intuire l'alito rigeneratore che emerge da Maria vista come il punto umano più limpido della grazia dello Spirito, al punto che lei, più che

---

Sicut alii indiguerunt Christo, ut per eius meritum remitteretur eis peccatum iam contractum, ita illa magis indiguit mediatore praeveniente peccatum». *Ibid.*, 171b.

<sup>75</sup> «Omnis causa activa habens virtutem respectu alicuius effectus, et non praevenit ab alio totaliter causante illum effectum, in illo instanti in quo producit, potest agere ad productionem eius; Maria fuit talis..., et hoc ut causa activa non principalis». *Ord.* III, d. 4, q. un., n. 12; XIV, 194a. Haec potentia propinqua... conferebatur Mariae... tantum immediate a Spiritu Sancto habente vim principalis causae; et ideo Spiritus Sanctus dedit ei vim generativam, hoc est potentiam generandi propinquam secundum illam vim naturalem, qua ipsa erat fecunda, sed susceptivam dedit ei inquantum erat generativa Verbi». *Ibid.* 194b.

<sup>76</sup> «Maria, quae es virgo Ecclesia facta» C. ESSER, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata-Roma 1978, p. 300. Trad. da *Fonti Francescane* (editio minor), Assisi 1986, p. 132, n. 259», cfr. ivi la nota riguardo a questo testo. I. RODRIGUEZ - A. ORTEGA, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Murcia 1985, p. 167, fanno notare: «Desde luego es muy sorprendente el profundo atisbo teológico de Francisco al acuñar este giro inusitado antes de él. Pensamos que los Padres del concilio Vaticano II hubieran citado esta frase si la hubieran conocido».

<sup>77</sup> «Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excelentius est, attribuere Mariae». *Ord.* III, d. 3, q. 1, n. 10; XIV, 165b; cf. BALIĆ, p. 31.

<sup>78</sup> *Positio*, p. 549.

bianca è la stessa bianchezza<sup>79</sup>, e un altro autore di matrice francescana la descriverà, con finezza poetica, «il Volto materno di Dio»<sup>80</sup>.

#### 10. *Devozione alla Chiesa*

Non è un'appendice, benché venga posto come punto finale, l'atteggiamento religioso di Giovanni Duns Scoto verso la Chiesa gerarchica. In sintonia pienamente francescana echeggiano le sue dichiarazioni esplicite: «Non si deve ritenere altro se non quello che ritiene la Chiesa Romana»<sup>81</sup> e «non crederei nel Vangelo se non credessi alla Chiesa cattolica»<sup>82</sup>. Espressione quest'ultima che ricorda un detto simile di Sant'Agostino<sup>83</sup>. Sono queste frasi la conferma del suo pensiero teorico e delle sue scelte pratiche, tra le quali appare esemplare il suo rifiuto a piegarsi alle esigenze antipapali del re francese Filippo il Bello, preferendo l'esilio da Parigi con la conseguente interruzione della sua carriera teologica. Per lui, come osserva P. Balić, era chiaro che «quoad nos», in modo immediato, non hanno il primo posto né la Scrittura, né i Padri, né il ragionamento teologico, ma la Chiesa stessa, che è fondamento e colonna della verità e regola prossima della fede (anche) per il teologo speculativo e il teologo della spiritualità»<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Cfr. A. DI MONDA, *Sviluppo della tesi mariana scotista in Massimiliano Kolbe*, in *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto*, a cura di R. ZAVALLONI e E. MARIANI, Roma 1987, p. 130.

<sup>80</sup> Cfr. L. BOFF, *O rostro materno de Deus*, Petrópolis 1979.

<sup>81</sup> «Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia romana». *Ord.* IV, d. 26, q. un., n. 13; XIX, 167b.

<sup>82</sup> «Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem catholicae» *Ord.* I, d. 5; Vat. IV, n. 26, p. 25; cfr. *ibid.*, prol., p. 2, q. un.; Vat. I, n. 110, p. 74 «Magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati, quam personae singulari. Nunc autem, Ecclesia catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit; igitur eius testimonio certissime credi potest, et praecipue in illis, in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his quae sunt fidei et morum». *Quodl.* q. 14, n. BAC p. 502.

<sup>83</sup> *Contra epist. Manichaei* c. 5, n. 6 in PL, 12, 176.

<sup>84</sup> C. BALIĆ, *Duns Scot (Jean); doctor subtilis et marianus* (franciscain, 1265-1308) in *Dictionnaire de spiritualité*, tom. III, Paris 1957, col. 1813.

*Conclusione*

Dopo questo percorso attraverso i punti più caratteristici della teologia e della spiritualità di Scoto è possibile scorgere sullo sfondo la gigantesca figura dell'uomo che vive quel che crede, e lo pensa per viverlo più intensamente. Il frutto di questo pensiero configura la sua personalità, il suo volto spirituale, acquistando così una dimensione nuova che si fa luce chiarificatrice per la teologia e per la spiritualità, in primo luogo dell'Ordine francescano e, poi, [dall'Ordine francescano con i suoi santi,] per tutta la teologia e spiritualità della Chiesa. C'è una realtà antica; oggi però possiamo dire con gioia che il riconoscimento ufficiale della santità di Giovanni Duns Scoto si fa più palese e inequivocabile. Vi è dunque una responsabilità nuova per noi francescani, di studiare questa teologia o spiritualità con più ardente impegno e farla vita con più forza di testimonianza. Dio è carità, amore; e noi siamo chiamati in Cristo ad essere carità e amore, anche attraverso l'esemplarità mediatrice di Maria. Un amore che nel suo impulso radicale supera la misura povera dell'utilità umana. Un vuoto di povertà che Dio riempie abbondantemente.

