

# LA MISTICA DI DUNS SCOTO

(Giovanni Lauriola ofm)

Parlare di mistica in Duns Scoto può sembrare una provocazione. E lo è in effetti se lo si continua a considerare nella veste di semplice speculativo e di profondo metafisico. Enucleare la sua dottrina mistica, certamente, è un problema molto delicato complesso e difficile, specialmente in considerazione del tempo che ci divide e per la mancanza di scritti specifici in materia. Le indicazioni e i riferimenti che si ricavano dai suoi scritti sono tali e tanti da permettere, tuttavia, una ricostruzione della sua spiritualità, da cui dedurre anche le caratteristiche essenziali della sua mistica, se è vero che questa rappresenta l'ultimo stadio di perfezione della stessa spiritualità.

La semantica del termine «spiritualità» oggi è molto vasta e complessa. Comunemente si suole intendere: uno stile di vita; una via per giungere alla perfezione umana cristiana sacerdotale religiosa; un modo di trattare gli uomini, di trattare le cose...; un metodo di pregare; un modo di andare a Dio... Oltre alla conoscenza sicura della via e dei mezzi che conducono alla perfezione, il concetto di spiritualità implica anche un modo pratico e personale di vivere e tradurre in pratica tali conoscenze.

Ci sono significati di spiritualità che non sono riferiti specificatamente alla spiritualità cristiana. La spiritualità cristiana è *una* spiritualità, ma non *la* spiritualità. Vi sono, cioè, altre spiritualità “religiose”: quella buddista induista ebraica musulmana che parlano di spiritualità e non solo di religione. Esiste anche una “spiritualità” semplicemente *umana*, che determina la fisionomia di una persona; che la caratterizza nella sua interiorità, nel suo pensare e agire, nel suo rapportarsi agli altri e alle cose. In altre parole: ciò che di una persona appare e si configura carica di valori si chiama spiritualità.

Nella religione cristiana esistono molte spiritualità, senza che alcuna abbia il primato sulle altre, perché ognuna esprime una particolarità della ricchezza della santità della Chiesa, ossia di Cristo stesso.

Quale preferire?

La scelta è personale e non la si può imporre. Ognuno deve scegliere per sé e mediare la propria spiritualità. C'è la spiritualità benedettina francescana carmelitana domenicana gesuitica...

La spiritualità francescana prende nome da Francesco d'Assisi, la cui esperienza è nota a tutti. Proprio perché esperienza, essa è singolare e irripetibile, cioè non comunicabile né insegnabile. E' un patrimonio proprio di Francesco. E come tale diventa un "tipo" e un "modello", a cui ispirarsi e creare la propria personale sintesi, e non da copiare o da imitare. L'esperienza, come l'amore, non è insegnabile, è personale.

Comunque, è certo che alla base dell'esperienza di Francesco, più che visione filosofica del mondo, dell'uomo e di Dio, ci sono semplicemente delle profonde intuizioni d'amore verso Cristo, il Vangelo, la Chiesa, la Vergine Maria, i Sacerdoti, l'Eucaristia... secondo la spiritualità e la dottrina della Chiesa dell'epoca.

Duns Scoto, applicando la sua scelta ermeneutica del Cristocentrismo alle intuizioni semplici di Francesco, consegna alla storia la lettura scientifica più attendibile e matura dell'ideale del Poverello d'Assisi. Concettualizzazione che permette di tradurlo in dottrina sistematica e, quindi, renderlo insegnabile e comunicabile agli altri. E questo è un grandissimo merito storico, che ha consentito così di poter alimentare tante generazioni di santi e di devoti alla fonte dell'ideale del Poverello d'Assisi. Per quest'opera imperitura io non ho timore a definirlo *confodatore* dell'Ordine

L'ideale di Francesco diviene allora anche teologia, anche spiritualità, anche mistica, anche filosofia, anche visione del mondo..., cioè un complesso dottrinale sistematico, non chiuso e perfetto, ma aperto e sempre in evoluzione. L'aver colto le ragioni ultime dell'esperienza spirituale e mistica di Francesco, mettendone in luce le radici teologiche e filosofiche, soprannaturali e naturali, di fede e di ragione, costituisce una delle più grandi conquiste della cultura non solo francescana, ma anche universale, perché con tale operazione Duns Scoto ha criticamente assicurato alla storia e per sempre l'ideale della spiritualità francescana.

Se per mistica si accetta il significato generico di ultimo stato di perfezione della vita spirituale, in cui l'uomo giunge alla comunione-unione con Dio in Cristo, allora si può parlare anche di mistica francescana e scotiana in ispecie.

Nella tradizione francescana è molto sviluppato il senso mistico e contemplativo della vita spirituale, tutta concentrata nel mistero di Cristo totale, che costituisce l'oggetto specifico della stessa mistica. La vita spirituale di Francesco ha origine proprio dall'incontro con il Cristo crocifisso di S. Damiano e si completa con il Cristo

crocifiggente della Verna, attraverso la mediazione dell'esperienza del Cristo crocifisso nei poveri, negli ammalati, negli esclusi... Nel Cristo totale, Francesco scopre l'amore di Dio in tutte le dimensioni evangeliche. La concreta scoperta del Cristo assume in Francesco un valore e un significato fino a quell'epoca mai raggiunti dai cristiani, benché fossero diffuse le elevazioni mistiche di Bernardo e di Ugo di S. Vittore.

Tutti gli episodi salienti della chiamata di Francesco sono illuminati e imbevuti della regalità di Cristo. La voce del crocifisso di s. Damiano, che lo invita a riparare la sua Chiesa; il sogno di Spoleto che lo mette al bivio di scegliere tra il Signore e il servo; l'autodefinizione di "araldo del gran Re", dopo la triste avventura con i briganti che lo bastonano e lo gettono nel fossato di neve; il mistico e reale sposalizio con "Madonna Povertà", rappresentante l'incontro con l'amore di Cristo che da ricco si è fatto povero per alzarci alla sua ricchezza; il gesto plastico davanti al Vescovo di Assisi quando si spoglia nudo per rivestirsi di Cristo; il desiderio della Verna in cui chiede di sentire nel proprio corpo lo stesso amore che Cristo ha sentito in sé per l'uomo; il cantico mistico della lode a Dio attraverso tutte le creature del cosmo esprime l'ultimo stadio della perfezione, ossia l'unione trasformante che anela alla visione beatifica, che si concretizza nell'episodio della morte: si fa adagiare nudo sulla nuda terra per assaporare il mistero della morte di Cristo nudo sulla nuda croce. Per tutto questo, papa Pio XI chiama Francesco d'Assisi *Alter Christus*.

Della concezione spirituale-mistica del Dottor Sottile cercherò di mettere in luce a grande linee il fine e i mezzi indispensabili per raggiungerlo.

### **1- Il fine della mistica: l'unione con Dio in Cristo**

Nel corso della storia Duns Scoto è stato considerato più comunemente nella dimensione speculativa che in quella della mistica. Molteplici le cause, tra cui la poca conoscenza dei suoi scritti, causa la difficoltà di reperire i testi, privilegio di pochi luoghi. Pur sotto la veste teoretica delle delicate e "sottili" trattazioni scolastiche, essi rivelano segni di una essenziale ricchezza spirituale-mistica, che ruotano intorno al concetto di Dio come Essere-Amore, che fa il massimo dono di sé concedendoci il *Summum Opus Dei*, il Capolavoro di Dio, Cristo Gesù.

La sua dottrina spirituale è talmente concreta che paradossalmente afferma: se una concezione teologica non produce frutti maturi di vita spirituale e, quindi, di mistica *ad*

*luxuriam reducitur*, che, in termini moderni, potrebbe significare: se lo studio è fatto per la semplice speculazione o curiosità intellettuale, è come se ci si crogiola nella tentazione della lussuria. Interpretazione che trova conferma nel rapporto che egli stabilisce tra pietà e scienza: la pietà è migliore della scienza e può stare anche senza della scienza, ma la scienza non può stare senza della pietà. Principio che io completo così: “*scientia sine pietate inflat*”: la scienza senza pietà gonfia; “*pietas sine scientia aberrat*”: la pietà senza scienza conduce all’errore; e “*scientia cum pietate aedificat*”: la scienza insieme alla pietà edifica.

Piace presentare gli elementi essenziali della mistica scotiana per “quadri”, così da facilitare non solo l’esposizione ma anche la memoria.

### **Primo quadro: La concezione di Dio**

Punto cardine della dottrina spirituale e mistica di Duns Scoto è la profonda e sublime concezione del Dio biblico. Lo affascinano le due “definizioni”: *Ego sum qui sum*<sup>1</sup> -Io sono l’Essere- e *Deus charitas est*<sup>2</sup> -Io sono la Carità-. Identificando Essere e Carità in Dio, Duns Scoto pone a fondamento della sua concezione mistica proprio questo concetto di Dio, che chiama: *dilectio per essentiam, formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective*: Dio è Amore per essenza e non soltanto Essere efficiente.

Tenendo presente l’attività dell’amore divino *ad extra* che, per Duns Scoto è un agire *liberalissime* e *ex maxima caritate*, egli coglie il passaggio logico e ontologico del modo di agire di Dio, quando con arditezza speculativa e con ardore di mistico amante punta mente e cuore direttamente nell’Essere-Carità e vi intuisce il seguente ordine logico:

«In primo luogo, Dio ama se stesso. In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri *condiligentes*.. In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in grado sommo -e parlo di un amore estrinseco. In quarto luogo, Dio prevede l’unione [ipostatica] di questa natura [umana] che deve amarlo sommamente»<sup>3</sup>. Dio cioè ama se stesso e si ama negli altri, per questo vuole degli “amanti” -*condiligentes*- fuori di sé che lo amino adeguatamente e infinitamente».

---

<sup>1</sup>Esodo, 3, 14.

<sup>2</sup>1Giovanni, 4, 8.

<sup>3</sup>*Reportata parisiensia*, III, d. 7, q. 4, nn. 3-4.

Questa fontale rivelazione metafisica illumina a giorno tutta la mistica scotiana, come documentano le meravigliose e sublimi preghiere che si trovano agli inizi dei singoli capitoli del *De primo principio*, trattato di “preghiera” e di “mistica”. L’Autore è come in atteggiamento estatico davanti all’Essere, primo principio degli esseri. Eccone alcune:

O Signore,  
Creatore del mondo!  
Concedimi  
di credere  
comprendere  
e glorificare  
la tua maestà,  
ed eleva  
il mio spirito  
alla contemplazione di te.

O Signore, Dio mio,  
quando il tuo servo Mosè  
ti chiese il nome  
da proporre ai figli d’Israele  
-sapendo quello che di te  
la mente umana può conoscere-  
rispondesti  
rivelando il tuo santo nome  
Io sono colui che sono.

Tu, o Signore, sei l’Essere vero!  
Tu, o Signore, sei l’Essere totale!  
Questo credo fermamente.  
Questo, se possibile,  
desidero conoscere.

O Signore,  
aiutami a scoprire  
il vero Essere

che sei tu.

O Signore,  
aiutami  
a comprendere  
ciò che credo...

Dal principio speculativo, di derivazione agostiniano-anselmiano, *credo ut intelligam*, da me tradotto nel principio mistico *credo ut condiligam*, Duns Scoto mette a fondamento della sua spiritualità un atto sincero e indiscusso di fede nella verità della parola divina, dichiarando di volersi istruire su Dio, presso Dio e con Dio. Tra lui e Dio c'è soltanto la mediazione di Cristo, Unico suo maestro; e tra lui e Cristo, c'è il "suo filosofo" Paolo. Crede che Dio è Essere-Amore: Essere per essenza e Amore per essenza, che si rivela pienamente e totalmente in Cristo, vera *imago Dei*.

Il fine ultimo dell'uomo è la gloria di Dio, ossia l'unione-comunione con Dio, che si realizza unicamente ed esclusivamente attraverso la mediazione di Cristo, che si autodefinisce la *via* per andare al Padre. La carità formalmente perfetta e necessaria di Dio *ad intra* viene comunicata per estrema liberalità amorosa da Dio stesso a Colui che lo può amare sommamente e infinitamente, cioè a Cristo. Come la bellezza materiale dipende dall'armonia e dalla proporzione delle parti, così la bellezza dell'anima dipende dalla *carità*, perché solo la carità rende "splendente e gradito a Dio"<sup>4</sup>.

Illuminato e riscaldato nel profondo del suo essere dal mistero di Dio, Essere-Amore, che si autorivela perfettamente in Cristo, Duns Scoto getta le fondamenta per la sua ardita costruzione spirituale e mistica del Cristocentrismo, chiave di volta di tutta la storia della salvezza sia sotto l'aspetto antropologico che cosmologico.

Come Francesco si commuoveva alla considerazione degli episodi dell'umanità di Cristo, così Duns Scoto si commuove quando considera l'amore di Dio che per primo ha amato l'uomo. «Noi ci sentiamo spinti ad amare Dio -scrive- non solo in considerazione della sua infinita bontà e delle perfezioni sue infinite, ma specialmente in considerazione che la sua bontà ci ha amato comunicandosi a noi, come dice Giovanni "il Signore ci ha amato per primo"<sup>5</sup>, «perché il nostro animo -continua- fosse spronato maggiormente all'amore di Cristo Gesù»<sup>6</sup>. E' talmente preso dalla potenza della bellezza e bontà di Dio che, per assurdo, arriva a dire che anche se Dio

---

<sup>4</sup>*Ordinatio*, I, d. 17, q. 2, n. 9.

<sup>5</sup>*Ibidem*, III, d. 27, q. un., n. 8.

<sup>6</sup>*Ibidem*, III, d. 24, q. un., n. 15.

non avesse creato l'uomo né l'avesse redento, tuttavia, l'uomo sarebbe ugualmente tenuto ad amarlo sommamente, perché egli è la bontà infinita, *Deus amandus est*.

I pensieri d'amore divino infuocati di Duns Scoto si traducono, nell'ultimo capitolo del trattato del *De primo principio*, in invocazioni di profonda e sublima preghiera contemplativa, una specie di *Te Deum*. Qualche invocazione:

«Tu sei il Dio vivente della più nobile vita, perché sei intelligente e perché vuoi.

Tu sei felice essenzialmente.

Tu sei tutta la beatitudine perché possiedi la comprensione di te stesso.

Tu solo, o Signore, sei incomprendibile e infinito.

Tu solo, o Signore, sei perfettamente semplice: l'angelo non è perfetto e i corpi lo sono meno.

E' davvero perfetto solo colui che di nulla è manchevole e bisognoso, e che può esistere in tutti gli esseri possibili.

Tu sei buono senza misura e con liberalità comunichi il tuo amore.

Tutti gli esseri anelano verso di Te, che sei l'Essere sommamente amabile, come il loro ultimo fine...

Ciò che ho detto [e pregato] di Te, o Signore, anche i Filosofi lo sanno spiegare; ma meglio i cattolici Ti proclamano con maggior precisione, quale onnipotente, immenso, giusto, misericordioso, benefico verso tutte le creature, provvidenziale soprattutto verso gli esseri pensanti»<sup>7</sup>.

Queste e simili invocazioni infuocate d'amore costituiscono le fondamenta della manifestazione del misticismo genuino di Duns Scoto, che ama sovente inabissarsi nel "pelago" immenso del divino Amore, in cui trova appagamento e riposo il suo spirito sitibondo di sapere e di amare. Il suo cuore infiammato d'amore e immerso nell'Amore infinito prende il posto della pienezza e del rigoglio dei pensieri e si rasserena unicamente in Dio, suo centro e fine, contemplandolo con dolcezza e tenerezza estatica, come «il citarrista perfetto -per usare un suo esempio- che non riflette più né pensa nel toccare soavemente le corde»<sup>8</sup>. In questa visione contemplativa di Dio prende corpo il mistero dell'Incarnazione del Verbo, che concretizza e attualizza l'estrinsecazione della Volontà dell'Essere-Amore, assicurando così la condizione ontologica della stessa

---

<sup>7</sup>*De primo principio*, IV, n.

<sup>8</sup>*Ordinatio*, III, d. 18, q. un., n. 11: «Perfectus in cognoscendo non discurrit nec sylogizat, sicut artifex in citharizando perfectus non discurrit in percutiendo chordas».

creazione, e “inventando” nello stesso tempo le condizioni indispensabili e necessarie all’uomo per entrare in comunione-unione con Dio e contemplare la sua Bellezza e Deità. Cristo è veramente il Mediatore tra Dio e l’uomo, tra l’uomo e la natura e tra l’uomo e Dio. Senza di Cristo, ontologicamente parlando, non si può entrare in comunione con Dio. Cristo è il Rivelatore di Dio e il mezzo di comunione con Dio. Cristo è l’unico “ponte” tra Dio e l’uomo e tra l’uomo e Dio attraverso l’unico linguaggio della preghiera<sup>9</sup>.

### **Secondo quadro: la concezione di Cristo**

Dalla convinzione metafisica che da Dio procede solo Dio, cioè che Dio non può essere amato adeguatamente se non da un altro Dio, Duns Scoto afferma categoricamente che «Solo Dio ama Dio. Dio ama se stesso negli altri. Dio vuole essere amato da altri condiligenti, cioè che altri abbiano in sé il suo amore; e per questo predestina eternamente chi lo deve amare infinitamente di un amore estrinseco»<sup>10</sup>.

E con stringata e perfetta logica continua: «Chi vuole ordinatamente, vuole anzitutto il fine; in secondo luogo vuole ciò che immediatamente raggiunge il fine; in terzo luogo, vuole tutto ciò che lo raggiunge remotamente. Ora, anche Dio, che vuole ordinatamente, vuole perciò prima il fine, benché non con diversi atti ma con un’unico atto, in quanto il suo atto tende in diverso modo e ordinatamente verso gli oggetti. In secondo luogo, Dio vuole ciò che è ordinato immediatamente a tal fine, predestinando gli eletti alla gloria... In terzo luogo, Dio vuole ciò che è necessario per raggiungere questo fine, cioè i beni di grazia. In quarto luogo, Dio vuole per questi condiligenti tutto ciò che è più lontano dal fine, ad es. il mondo sensibile che deve a loro servire»<sup>11</sup>.

Dal contesto dei passi citati, emerge chiaramente la presenza di una gerarchia nell’ordine degli esseri voluti e amati da Dio da sempre e con il medesimo ed unico atto infinito d’amore. Agli estremi di questo amore estrinseco di Dio, Duns Scoto vede alla sommità Cristo e al gradino più basso il mondo materiale, nel mezzo si trovano gli angeli e l’uomo. Il grado di maggiore o minore vicinanza da Dio è dato dal rispettivo grado di amore e di gloria che l’essere riesce a sopportare per sua natura dal Creatore. E

---

<sup>9</sup>Cf *Ordinatio*, I, d. 22, q. 2, n. 7.

<sup>10</sup>*Ordinatio*, III, d. 32, q. un., n. 6: «Primo Deus diligit se. Secundo Deus vult alios habere condiligentes, et haec est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter, praedestinat qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci».

<sup>11</sup>*Ibidem*.

questo perché «Dio compie tutto per la sua gloria»<sup>12</sup>, e dispone tutto in «numero peso e misura»<sup>13</sup>.

Fondamentali sono queste testimonianze bibliche per Duns Scoto, perché si radica sempre nella convinzione che tutto Dio opera per sua gloria. E l'opera di Dio è buona non per se stessa, perché, in quanto dipendente, è sempre ontologicamente imperfetta, ma perché Dio così ha voluto, come a dire: “qualunque cosa creata tanto vale quanto Dio l'accetta, e non più”. Intuizione che interpreta anche l'espressione lucana<sup>14</sup> in cui si afferma che tutto esiste, si muove e vive in Dio. Questa dipendenza teologica si traduce anche in dipendenza ontologica, che esprime la radicale contingenza dell'essere finito, collegandolo in strettissima a assoluta relazione con Dio creatore, dato sicuro di fede certa.

Da questa accennata gerarchia degli esseri, Duns Scoto ricava a tutto tondo la convinzione che essa è fatta da Cristo e a Cristo finalizzata. Cristo costituisce realmente il concetto di “mediazione universale” sia nel campo della grazia che in quello dell'essere, secondo l'ordine: Cristo angelo uomo materia. E' la scala dell'essere che Duns Scoto, sull'insegnamento di Paolo<sup>15</sup>, vede presente nella mente di Dio da sempre.

Dalla concezione dell'essere scotiana sembra ricavarsi una strutturale dipendenza di carattere platonico, arricchita dei contenuti rivelati mediati dalla schematizzazione eriugeriana. Lo svolgimento del suo pensiero, per volute armoniche e armoniose, evidenzia sempre meglio la centralità di Cristo nel mistero rivelato da Dio e nella struttura degli esseri. E in un *raptus* d'amore esclama: «Nell'interpretare Cristo, io preferisco più eccedere nella lode che essere difettoso»<sup>16</sup>. Il calore del suo ardente amore, illuminato e inquadrato dall'acume speculativo, si galvanizza intorno al mistero di Cristo, chiedendosi il motivo della sua esistenza. E dalle sue profonde e silenziose meditazioni sul dato rivelato, lo scopre nel rendere la somma gloria a Dio, che tutto vuole per se stesso e per la sua gloria. E così Duns Scoto getta le basi per il *primato* e la *centralità* di Cristo, elaborando la sua dottrina intorno al mistero dell'Incarnazione, partendo direttamente da Dio e non dall'uomo. In questo modo, trasforma con abilità di consumata perfezione speculativa lo pseudo-problema “Se Adamo non avesse

---

<sup>12</sup>Proverbi, 16, 4.

<sup>13</sup>Sapienza, 11, 20.

<sup>14</sup>Atti, 17, 28.

<sup>15</sup>Efesini, 1, 3-14.

<sup>16</sup>Ordinatio, III, d. 13, q. 4, n. 9.

peccato...”, nella concreta e reale domanda: “Perché Cristo è stato predestinato...?”; “Qual è il primo amore di Dio?”.

Intendendo per predestinazione il libero ed eterno decreto di Dio che preordina qualcuno alla gloria, anteriormente a qualsiasi conoscenza di peccato, Duns Scoto afferma che tale predestinazione si realizza massimamente in Cristo, voluto per rendere la massima gloria estrinseca a Dio. E nell’euforia dell’amore divino, arriva a dire, per assurdo, che “se non fosse caduto né l’angelo e né l’uomo, Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente anche se nessuno altro essere fosse da creare”.

Duns Scoto è talmente affascinato dalla visione di Dio, da essere impegnato con tutto se stesso nel tentativo di svelare con la massima delicatezza di spirito gli arcani segreti divini. Le sue idee si accavallano progressivamente, come le onde del mare o le note di una sinfonia, ma sempre guidate dall’ordine ontologico dell’amore: Dio ama se stesso; Dio ama se stesso negli altri; Dio vuole essere amato da colui che può amarlo infinitamente; Dio prevede l’unione della natura umana con il Verbo...

Forte di questa intuizione e sorretto da una potente forza speculativa, procede nella sua serrata dimostrazione, trovando anche lo spazio per una battuta ironica: «Se la caduta dell’uomo fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che l’opera più grande di Dio -il *Summum Opus Dei*, il Capolavoro di Dio- sarebbe stato soltanto *occasionale*... E ciò è semplicemente irrazionale e assurdo»<sup>17</sup>. Secondo Duns Scoto, quindi, di fronte al Capolavoro divino non c’è occasione che possa condizionare la volontà di Dio, né metafisicamente Dio può volere fuori di sé qualcosa che sia diverso da Dio stesso, come tutta la sublime speculazione filosofica dimostra.

Sia per ragione rivelata e sia per ragione filosofica, la perfezione infinita di Dio è tale da non poter entrare in nessun modo in rapporto con ciò che Dio non è. La stessa “creazione” viene rivisitata da Duns Scoto alla luce di Cristo: unico ed effettivo termine dell’azione di Dio *ad extra* e, quindi, unica possibilità di spiegare la presenza della materia, del mondo e dell’uomo al di fuori di Dio. Tale sembra il pensiero anche di Paolo quando scrive: «Cristo è immagine del Dio invisibile, generato prima d’ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui»<sup>18</sup>.

Questa visione paolina, corredata da altri passi<sup>19</sup>, soggiace alle meravigliose definizioni di Cristo date da Duns Scoto: *Summum Opus Dei*, *Summum Bonum gratiae*,

---

<sup>17</sup>*Ordinatio*, III, d. 19, q. 1, n. 6.

<sup>18</sup>*Col* 1, 15-17.

<sup>19</sup>*Cf Ef* 1, 3-14; *Fil* 2, 6-11; *Rom* 8, 29.

*Summum Bonum in entibus...* , mettendo in atto così il suo metodo di ricerca: partire sempre da un dato di fede certa e arrivare alla sua conoscenza razionale attraverso rigorose argomentazioni e profonde meditazioni, secondo l'adagio *credo ut condiligam*. Dall'insieme della ricerca, si evince che Duns Scoto distingue con acume speculativo un "ordine ontologico" e un "ordine storico" nel piano divino.

Nell'ordine ontologico o delle intenzioni, Cristo occupa il primo posto nella gerarchia degli esseri, ordinati in base alla loro importanza ricevuta da Dio e non già secondo il posto che occupano nella successione storica. Come a dire: nell'ordine ontologico è primo non chi appare "per prima", ma chi viene "dopo". Ad es: il vegetale rispetto al mondo inorganico, l'animale rispetto al regno vegetale, l'uomo rispetto al regno animale, Cristo rispetto al mondo umano. E questo perché è per l'uomo che Dio ha creato il mondo, ed è in vista di Cristo che l'uomo è stato scelto, e, infine, Cristo è stato voluto da Dio e per Dio<sup>20</sup>.

Se dal punto di vista storico o della successione temporale, Cristo si è formato un corpo a "immagine dell'uomo", è altrettanto vero che nell'ordine ontologico l'uomo è stato creato a "immagine di Cristo venturo". La lettura della gerarchia dell'essere è fatta da Duns Scoto in chiave ontologica: Dio manifesta al di fuori di sé la pienezza della vita e dell'amore, così da perpetuare quello stesso amore che scaturisce perpetuamente tra i Tre che sono Uno.

In questo meraviglioso disegno d'amore, Duns Scoto intuisce con l'aiuto della fede la presenza di Cristo sia come cuore di Dio che come mistero da conoscere. Nella gerarchia dell'essere, perciò, Cristo occupa il primo posto perché tutto è stato creato *da* lui e *per* lui, e tutto dipende *da* lui, ed egli non dipende da nessuno. Questo significa che Dio per primo ama Cristo e in lui tutto ciò che viene dopo di lui. E' in forza del primato ontologico di Cristo che Duns Scoto non può accettare in nessun modo la sua *occasionalità*, anzi ne afferma l'assoluta gratuità della sua predestinazione. La predestinazione di Cristo non può essere meritata da nessuno: né da Cristo stesso, perché non ancora esistente; né da altri, perché tutti dipendono da lui; per cui non può essere che del tutto gratuita, cioè assolutamente libera da ogni pur lieve condizionamento.

Da buon teologo, Duns Scoto considera il piano divino dal punto di vista di Dio stesso, come viene rivelato dalle Scritture, e conclude logicamente che Dio, volendo tutto per la sua gloria, vuole che tra i *condiligentes* ci sia uno che abbia il primato su tutti e che gli renda il più perfetto amore. E questi è Cristo.

---

<sup>20</sup>Cf 1 Cor 3, 2.

In base alle testimonianze scritturistiche, specialmente di Giovanni e di Paolo, Duns Scoto afferma categoricamente che il “*summum opus in entibus non esse tantum occasionatum propter minus bonus solum*”, e cioè “*pro redemptione aliorum*”. Pur affermando il primato dell’Incarnazione sulla Redenzione, egli ha un grandissimo concetto della Redenzione. Difatti, la redenzione, più che un’azione dovuta dall’uomo, è l’azione più grande e più libera dell’amore misericordioso di Cristo, che per questo merita il massimo riconoscimento e ringraziamento da parte dell’uomo, che riceve così un altro “dono”, oltre a quello della creazione.

Tenendo presente la sua teoria della conoscenza, Duns Scoto con slancio mistico afferma: «Come l’intelligenza conosce più perfettamente l’oggetto dei suoi pensieri, quando esso è sottoposto all’esperienza immediata dei sensi, così se si vuole onorare Cristo e rievocare la sua passione è più facile farlo attraverso la contemplazione dell’immagine del Crocifisso»<sup>21</sup>. E in considerazione che Cristo non era tenuto per nessuna ragione a redimerci né tanto meno a farlo come l’ha voluto fare, egli più volte, come un ritornello, va ripetendo: «Cristo liberamente ha voluto offrire la sua Passione al Padre per noi, e per questo noi siamo tenuti maggiormente a Lui...»<sup>22</sup>.

In forza di questo atto d’amore cristico, previsto da tutta l’eternità e continuato senza interruzione nella storia, Cristo ha voluto liberamente soffrire e patire divenendo così causa meritoria di ogni grazia per qualsiasi essere razionale, di ieri oggi e domani. Attraverso il suo mistero pasquale, Cristo “brilla d’amore supremo” e diviene unico Mediatore tra Dio e uomo, nel senso che l’uomo non può ottenere né remissione né grazia né altro aiuto e neppure raggiungere il suo fine ultimo senza Cristo.

### **Terzo quadro: la Madonna**

Nella visione dell’Essere-Amore di Duns Scoto, il nome che brilla contemporaneamente accanto a quello di Cristo, ma a lui inferiore, è il nome di Maria. La sua collocazione può essere considerata in tre ordini distinti e complementari: nella predestinazione, nel tempo e nella gloria.

Nell’ordine della predestinazione di Cristo, è da notare che il Dottor Sottile non menziona mai esplicitamente la predestinazione della Vergine. Sono stati i suoi diretti discepoli e i primi commentatori ad applicare ed estendere anche a Maria i principi, che

---

<sup>21</sup>*Ordinatio*, I, d. 16, q. un., n. 2: «Quando volumus colere Christum et Passionem eius compati, facilius eam contemplamur, si imaginem Crocifixi frequentius intuemur; et ex tali intuitionem talis species in phantasia generatur».

<sup>22</sup>*Ordinatio*, III, d. 20, q. un., n. 10: «Christus sua gratia Passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei...»

egli aveva posto per la predestinazione di Cristo, e così assegnarle il “secondo posto dopo Cristo”, ma sempre nell’unico e medesimo decreto della volontà di Dio.

Se Dio vuole in modo “più ragionevole possibile”, vuole anche per primo ciò che è più vicino al fine; se Dio si vuole comunicare nella maniera più totale possibile, questo avviene mediante l’unione ipostatica con l’umanità ricevuta dalla Vergine Madre. Maria così viene considerata nel suo primo privilegio: *Madre di Cristo*, e, quindi, *Madre di Dio*.

In virtù della comunicazione materna, i predicati propri della natura creata e quelli della natura divina possono essere attribuiti realmente alla stessa persona divina. E poiché nell’ordine divino, Cristo tiene il primo posto insieme a sua Madre, si può affermare che Dio con l’unico e medesimo decreto d’amore ha voluto e Cristo e la Madre. Così Maria viene predestinata insieme a Cristo.

E con ragionamento identico, Maria, in quanto eletta e predestinata prima alla gloria e alla grazia, al di sopra di tutte le creature, non può essere “occasionata dal peccato”, altrimenti Dio le avrebbe accordato una simile dignità a causa del peccato, che per sé è contro Dio!

In quanto Madre di Cristo, Maria ha avuto o no bisogno della Redenzione?

Nell’evoluzione del pensiero mariologico di Duns Scoto, che culmina nella storica disputa del 1307 alla Sorbona di Parigi, il Maestro francescano, applicando la dottrina della redenzione perfetta di Cristo<sup>23</sup>, esplicitamente insegna che la Vergine Maria ha avuto bisogno, più di tutte le creature, di essere redenta. Cristo, in quanto perfetto redentore, ha redento in modo perfetto sua Madre a tal punto che «non è stata mai nemica di fatto né del peccato attuale né del peccato originale»<sup>24</sup>, perché «è un beneficio maggiore preservare qualcuno dal male, che permettere che egli incorra nel male e poi venga liberato»<sup>25</sup>.

Nelle sue meditazioni di ricerca e di approfondimento, Duns Scoto aveva tra le norme ermeneutiche il principio, già applicato a Cristo: «se non contraddice all’autorità della Chiesa e all’autorità della Scrittura, preferisco attribuire a Maria tutto ciò che è più eccellente e più degno»<sup>26</sup>. Per questo più volte ripete che Maria, la Madre di Cristo, è la creatura più eccelsa di grazia e di benedizione che non sopporta alcun confronto<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup>Cf G. Lauriola, *Il cantore dell’Immacolata: Duns Scoto*, Putignano 1990

<sup>24</sup>*Ordinatio*, III, d. 18, q. 1.

<sup>25</sup>*Ordinatio*, III, d. 3, q. 1, n. 6.

<sup>26</sup>*Ordinatio*, III, d. 3, q. 1, n. 10

<sup>27</sup>Cf *Reportata Parisiensia*, III, d. 25, q. 2, n. 6: «Mater Christi dignissima erat et sanctissima»; *Ordinatio*, III, d. 25, q. 2, n. 4: «cui [Matri Christi] nulla alia [creatura] potui vel poterit in sanctitate aequiparari»; *Reportata Parisiensia*, IV, d. 23, q. un., n. 4: «Beata Virgo numquam peccavit actualiter peccato veniali».

Nella spiritualità scotiana, quindi, la presenza di Maria è sempre congiunta a Cristo così intimamente da costituire un binomio inscindibile Figlio-Madre, Cristo-Maria a causa dell'unica e assoluta predestinazione dell'Incarnazione, con le conseguenze delle due più belle verità mariane della Maternità e dell'Immacolata Concezione. Tesi specificatamente scotiane, nel senso che in Duns Scoto hanno avuto una trattazione così veritiera, da resistere all'usura del tempo e da fecondare la vita spirituale del popolo di Dio. In questa meravigliosa intuizione dell'unità Cristo-Maria si può cogliere con molta serenità tutta la devozione di Duns Scoto a Cristo e alla Madonna, che lievita tutta la spiritualità e la mistica del francescanesimo.

### **Quattro quadro: la Chiesa**

Nella spiritualità scotista, grande spazio e importanza ha la concezione della Chiesa, intesa come continuazione storica del mistero dell'Incarnazione: Cristo che continua la sua opera fino alla sua seconda venuta. In Duns Scoto la realtà della Chiesa non è solo di natura dottrinale, riservato cioè alle aule delle Università, ma investe principalmente la sua scelta religiosa ed esistenziale. Egli si viene a trovare in tre situazioni storiche particolarmente delicate: 1) per scelta religiosa professa la *Regola* di Francesco d'Assisi, che, promette obbedienza amore e rispetto al Papa canonicamente eretto e soggezione totale alla Chiesa e alla sua dottrina; 2) per scelta dottrinale si trova nella condizione di prendere posizione nella lotta tra Filippo il Bello e papa Bonifacio VIII; 3) per scelta apostolica si trova nella circostanza di organizzare e condurre una intensa campagna contro l'eresia dei Beguardi e delle Beguine a Colonia.

Il riferimento espositivo sulla realtà della Chiesa nella spiritualità di Duns Scoto, pertanto, può essere condotto su tre piste differenti: la "pista" del rapporto che egli vive *nella Chiesa* del suo tempo, mettendo in luce la profonda fedeltà al suo ideale di francescano, che per costituzione professa amore rispetto e fedeltà alla Chiesa nella sua complessa realtà; la "pista" del rapporto che egli instaura *per la Chiesa*, in cui difende con eroismo i diritti del Papa, della Santa Sede e dell'ortodossia; e la "pista" del rapporto maturo *con la Chiesa*, attraverso il magistero dottrinale, mettendone in luce le caratteristiche peculiari.

Nelle opere di Duns Scoto, ovviamente, si trovano usate diverse espressioni per indicare la realtà della Chiesa, senza voler inculcare con esse uno specifico insegnamento. Tuttavia, anche se l'uso dei diversi termini risponde a semplici esigenze stilistiche o a contesti differenti, dietro ciascun termine si nascondono concetti

particolari, che, messi in connessione tra loro, offrono la possibilità di ricostruire una nozione di Chiesa sufficientemente determinata.

Per coglierne gli aspetti più importanti dell'ecclesiologia del Dottor Sottile, è opportuno tener presente almeno in linee generali il clima culturale in cui si è svolto il suo insegnamento.

Come è noto, Duns Scoto prende posizione nella controversia di tipo averroista tra Filosofi e Teologi: i primi affermano la perfezione della natura umana, e la non necessità della grazia per raggiungere il fine ultimo; i secondi, invece, l'imperfezione della natura umana e la necessità della Rivelazione per conoscere e raggiungere il fine ultimo. In altre parole, la controversia manifesta il tentativo di introdurre le categorie aristoteliche nella teologia e nella sua interpretazione, antropologizzandola.

La risposta di Duns Scoto è puntuale e precisa. Benché di natura strettamente teologica, essa traccia la via per il cammino autonomo delle due discipline, così da evitare ostacoli e pericoli inutili sia per l'eccessiva antropologizzazione della teologia e sia per l'eccessiva teologizzazione della filosofia. Sostanzialmente la risposta si può sintetizzare così: i Filosofi poggiano la loro posizione sulla "ragione" autosufficiente; i Teologi, invece, sulla necessità della "fede" e della "grazia", perché conoscono il difetto della natura umana, provocato dal peccato originale. Gli uni ignorano gli altri, senza possibilità di dialogo.

L'importanza della risposta del Dottor Sottile consiste nel fatto che egli conserva ben precisa la differenza terminologica tra Filosofi-Teologi, e tra Filosofia-Teologia. Sottigliezza interessante non solo a livello storico ma anche teoretico. I Filosofi, infatti, ignorando la fede, ne rifiutano aprioristicamente l'esistenza; la Filosofia ne afferma invece la possibilità, assicurando così il dialogo con la Teologia, cioè con la scienza di Dio. Precisazione che conduce i così detti "preamboli" della fede - dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima, dimostrazione razionale della libertà umana...- dalla sfera della filosofia a quella della teologia o della fede.

Dal contesto dell'intera questione, emergono delle esigenze di natura teologica di grande interesse, come ad esempio la necessità della Rivelazione per i problemi ultimi dell'uomo, la preoccupazione apologetica per la diffusione del messaggio di salvezza e le relazioni tra Rivelazione e Chiesa. Dalle loro analisi, si evince che la Parola rivolta da Dio all'uomo non si esaurisce nella Scrittura, ma diventa parte viva e integrante della Chiesa. Come a dire che nella Chiesa la Parola diventa concreta e reale, per l'opera dello Spirito Santo.

Nel concetto della Parola divenuta Chiesa, Duns Scoto afferma che Cristo ha consegnato alla sua Chiesa due finalità specifiche: 1) *custodire fedelmente* il patrimonio divino della Scrittura; 2) *interpretare autorevolmente* questo deposito e presentarlo in forma accessibile al Popolo di Dio. La Chiesa, quindi, si presenta a Duns Scoto come *norma pratica e ultima di fede*.

Con queste specifiche finalità strutturali, è facile pensare ai titoli ecclesiali utilizzati da Duns Scoto. Tra i principali piace ricordare quelli più generali: *Società, Popolo di Dio e Popolo di Cristo, Corpo Mistico di Cristo, Sposa di Cristo, Casa di Dio*.

Senza entrare nella spiegazione dei singoli titoli, sembra più opportuno accennare al principio generale che la Chiesa è un mistero, anzi un grande mistero. In quanto "mistero", la Chiesa è una realtà permeata dalla divina presenza, ma sempre capace di nuove e più profonde investigazioni. La concretezza del suo mistero consiste nel fatto che, pur essendo nella vita comune una realtà naturale, è, invece, una realtà essenzialmente soprannaturale. La conoscenza adeguata della Chiesa, quindi, necessita della Rivelazione, che, manifestando la realtà della misteriosa verità, ne lascia tuttavia nascosta l'armonia interna.

Tener presente questa realtà misterica della Chiesa, aiuterà molto a comprendere l'importanza che essa ha nella spiritualità di Duns Scoto. L'espressione che denota chiaramente i due aspetti fondamentali della realtà della Chiesa -elemento naturale ed elemento soprannaturale- è certamente la convinzione che essa «presenta sempre la verità e condanna sempre l'orrore; perciò si può credere alla sua parola, specialmente in quelle cose che si riferiscono alla fede e ai costumi...»<sup>28</sup>.

Pur chiamando la Chiesa con il nome di "società autonoma e perfetta", aggiunge subito quegli attributi che trascendono le condizioni della contingenza e ne costituiscono l'aspetto determinante e specifico: insegnare la verità e condannare l'errore. Aspetti che sono presenti in quasi tutti i contesti ecclesiali, facendone emergere continuamente quella nota di vitalità intrinseca che ne precisa la sua realtà trascendente, mediante l'azione costante dello Spirito Santo.

Mentre la Legge costituiva l'elemento unificante del popolo israelitico, l'Eucaristia fonda il nuovo popolo, in quanto esprime in sintesi tutta la storia della salvezza e racchiude l'autore stesso dell'Amore. Eucaristia e Sacerdozio sono, per il Dottor Sottile, il binario su cui cammina tutta la Chiesa. Del nuovo popolo, Cristo ne è il capo, che lo nutre mediante la fede e i sacramenti, amministrati dai sacerdoti, ordinati per questo; l'unione speciale che si instaura tra il Capo-Cristo e il Popolo-Chiesa viene indicato e

---

<sup>28</sup>*Quaestiones quodlibetales*, q. 15, n. 5.

significato -durante il sacrificio della Messa- dall'infusione delle poche gocce d'acqua nel calice del vino all'offertorio. Il Popolo è anche "sacerdote spirituale", perché si offre spiritualmente a Dio Padre, per mezzo del Sacerdote celebrante. E' abbozzata la dottrina del "sacerdozio comune"<sup>29</sup>.

Con il titolo di *casa di Dio*, Duns Scoto intende racchiudere tutte le espressioni indicanti il *tempio*, *l'edificio*, il *palazzo di Dio*, che nella tradizione scritturistica sono usate con molta abbondanza. L'idea di *casa*, quindi, porta il pensiero alle immagini sia materiale che spirituale del *tempio* e dell'*edificio*, cioè della inabitazione di Dio nella storia e nel culto. Grande mistero: l'Infinito nel finito; il Necessario nel contingente; l'Assoluto nel relativo; il Trascendente nell'immanente; il Divino nell'umano; Dio nell'uomo...

Il Dottor Sottile utilizza queste espressioni sempre in contesto eucaristico e sacerdotale. Così scrive per esempio: «Nella casa di Dio, che è la Chiesa, è ragionevole che il bene proveniente a tutta la comunità dal sacrificio (eucaristico) venga distribuito nella Chiesa non solo da Dio, ma anche da qualche ministro, e a nessuno compete tale ufficio quanto al sacerdote che offre il sacrificio»<sup>30</sup>. L'immagine del *tempio* o della *casa* vuole esprimere almeno tre idee importanti: 1) l'unità della Chiesa nella sua diversità; 2) l'esistenza concreta e visibile della Chiesa con la sua organizzazione gerarchica; 3) l'indole sacra della Chiesa, consacrata al culto e dove si adora Dio in spirito e verità.

Strettamente legata all'immagine del tempio è la distinzione tra "fondamento" e "pietre". Le pietre vive sono i fedeli, uniti così saldamente e intimamente al loro fondamento, da costituire quell'unità sponsale tanto cara al testo sacro per esprimere i rapporti tra Dio e il suo Popolo, cioè la "Sposa di Cristo", utilizzata anche da Paolo<sup>31</sup>, per esprimere l'insondabile mistero dell'intimo rapporto intercorrente tra Cristo e la Chiesa.

Anche il titolo "Sposa di Cristo" vive è sempre in contesto eucaristico e sacerdotale: «Il sacerdote come vicario di Cristo nella Chiesa e come persona rappresentante la persona di Cristo non deve avere nulla che ripugni a Cristo nel suo rapporto con la Chiesa. Ora, essendo Cristo unico Sposo dell'unica Chiesa, e la Chiesa l'unica Sposa dell'unico Sposo Cristo; anche il sacerdote, per esprimere adeguatamente tale rapporto..., non sia bigamo»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ordinatio*, IV, d. 19, q. un., n. 11; *Ibidem*, III, d. 3, q. 4, n. 3; *Ibidem*, IV, d. 3, q. 7, n. 3.

<sup>30</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 20, n. 14.

<sup>31</sup> *Ef.*, 5, 25-28.

<sup>32</sup> *Ordinatio*, IV, d. 33, q. 2, n. 4.

La cura che Cristo ha per la sua Chiesa è tale che la nutre con il suo stesso Corpo. Con la distinzione e diversità tra Cristo-Sposo e Chiesa-Sposa, Duns Scoto intende evitare la tentazione del pancristismo, pur affermandone l'intima unione: e i due sono una cosa sola, come Io sono in Te, o Padre. E poiché nella Chiesa Cristo viene rappresentato dal *sacerdote* -vicario di Cristo- è ragionevole che egli tenti al massimo della perfezione, perché perfetta è la santità della persona di Cristo.

All'espressione paolina<sup>33</sup> "Corpo di Cristo", Duns Scoto aggiunge l'aggettivo "mistico", per meglio distinguere da una parte il corpo fisico di Cristo -nato dalla Vergine Madre... e asceso alla destra del Padre- dal corpo della Chiesa come unione dei fedeli; e dall'altra, per distinguere ogni corpo naturale da una realtà soprannaturale, piena di mistero. Il titolo *Corpo Mistico di Cristo* indica una società soprannaturale, che ha come fondatore e capo Cristo, ed esprime alla perfezione la realtà spirituale della Chiesa, come mistero di Cristo che si prolunga nella storia.

La stessa valenza della realtà del "Corpo Mistico di Cristo", penso sia indicata in sintesi stringata nella formula paolina di *in Cristo Gesù*, tradotta da Agostino in poi con *Cristo totale*. Anche l'espressione di *Christus totus* di Duns Scoto esprime in modo molto profondo il mistero della Chiesa, anzi il mistero propriamente della Chiesa: la vita di intima vitale trasformante divinizzante unione di tutti i fedeli in Cristo Gesù, senza che alcuno perda la sua specifica personalità. E' il grande mistero di fare unità con Cristo, unità con Dio, unità nella pluralità. Di questa immensa *agàpe*, Cristo è il Capo; i fedeli, i sudditi. E' il grande idillio dell'amore e della vita cristiana.

Da questi cenni sulla natura della Chiesa, Duns Scoto dimostra a sufficienza non solo la sua realtà ricca e profonda, intrecciata di elementi umani e di elementi soprannaturali, ma anche la sua profonda devozione. Il mistero della Chiesa è quasi sempre visto e considerato unito all'altro grande mistero, quello dell'Eucaristia e alla grande dignità del sacerdozio: dove c'è Eucaristia c'è Chiesa, dove c'è sacerdozio c'è Chiesa.

Con una certa insistenza, Duns Scoto ribadisce anche la struttura gerarchica della Chiesa come espressione del volere divino. Ogni membro ha il suo compito specifico determinato dal tipo di carattere posseduto: battesimale sacerdotale e episcopale. La gerarchia, quindi, assume per Duns Scoto un ruolo di particolare importanza, specialmente in ordine alla guida dei fedeli per raggiungere la salvezza e per illuminare la ricerca teologica. E facendo proprio un testo di Agostino<sup>34</sup>, afferma che "non crederebbe al Vangelo, se non fosse autenticato dalla Chiesa". Della Chiesa, quindi,

---

<sup>33</sup>1 Cor., 12, 27.

<sup>34</sup>*Contra Manicheos*, 5, 6.

Duns Scoto ha un grandissimo amore, un profondo rispetto e una sincera venerazione. E' norma di vita spirituale.

### **Quinto quadro: Sacerdozio ed Eucaristia**

Strettamente legato al tema della Chiesa è quello del *sacerdozio* e dell'*eucaristia*. Anche parlare della dottrina sul sacerdozio in Duns Scoto è impresa difficile, perché non ha scritto nulla *ex professo*, e le poche notizie a disposizioni sono ricavabili per via indiretta dai sacramenti e in particolare dall'Eucaristia. Schematicamente: il sacerdote deve la sua fisionomia spirituale all'ordine sacro; e la sua grandezza, all'ufficio che compie nell'economia della salvezza, da cui scaturiscono doveri e requisiti personali che lo contraddistinguono nella Chiesa di Cristo.

Tra i sacramenti, il più nobile e il più sublime è certamente l'Eucaristia, che viene confezionata solo dal sacerdote. Per questo Duns Scoto non esita ad assegnare al sacerdozio il vertice della dignità più alta nella Chiesa. Scrive: «L'atto più nobile nella Chiesa è assolutamente la consacrazione dell'Eucaristia, e così il grado supremo e più nobile, proprio per la nobiltà dell'atto al quale dispone, è il sacerdozio»<sup>35</sup>.

Due compiti essenziali assegna al sacerdote: «consacrare il corpo vero di Cristo e costruire il corpo mistico di Cristo»<sup>36</sup>. Su questi due pilastri il Maestro francescano fonda primariamente la formazione culturale e spirituale del sacerdote, e, in un passo, quasi occasionale, esprime il suo pensiero circa le qualità umane e spirituali che lo devono accompagnare: «Il sacerdote è incaricato di un ministero sacro che richiede: purezza di mente e di corpo, perspicacia di intelletto e fervore di cuore»<sup>37</sup>.

Basandosi su alcune testimonianze della patristica greca, secondo cui dev'esserci identità di natura tra il fondamento e la sua sovrastruttura, tra il principio di una realtà e la sua serie, Duns Scoto afferma che tale uguaglianza si realizza nell'unità di natura e non di persona; e conclude: la Chiesa è santa e una, perché uno e santo è Cristo. Dalla santità della Chiesa, ricava anche la sua struttura gerarchica, come espressione del volere divino.

---

<sup>35</sup> *Ordinatio*, IV, d. 24, q. un., n. 7

<sup>36</sup> *Ordinatio*, IV, d. 2, q. 1, n. 5: «Haec enim duo pertinet ad ordinem sacerdotalem, scilicet potestas respectu corporis Christi veri et potestas respectu corporis Christi mystici»; *Reportata parisiensis*, IV, d. 2, q. 1, n. 5; *Ordinatio*, IV, d. 19, q. un., n. 2.

<sup>37</sup> *Ordinatio*, IV, d. 37, q. un., n. 4. Il contesto riguarda il celibato ecclesiastico giudicato "rationabile", nel senso che chi liberamente accetta l'onere del sacerdotio, liberamente ne accetta anche gli oneri!

Nella complessa realtà della Chiesa, in cui ognuno ha dei compiti specifici determinati dal diverso carattere sacramentale ricevuto, la gerarchia assume un ruolo di particolare importanza per la sua missione di preminenza nel guidare la Chiesa alla realizzazione della salvezza. La Chiesa esplica la sua autorità attraverso la gerarchia. Particolare sottolineatura riceve l'autorità del Romano Pontefice per la Chiesa universale e l'autorità dei Vescovi per le rispettive chiese particolari. Alcune esemplificazioni: in materia di fede e di costume, il Romano Pontefice non può mai errare; nel concilio ecumenico è la Chiesa stessa che interviene determina dichiara precisa... attraverso il Romano Pontefice e i Vescovi.

A proposito del Vescovo, è l'unico autore della Scolastica che lo considera capo e guida della chiesa particolare con il proprio carattere episcopale. In più parti afferma: «Al vescovo appartiene una potestà speciale in quanto vescovo» ; «Non mi pare che l'episcopato non sia un Ordine perché presuppone il sacerdozio; al vescovo soltanto compete compiere certi atti e non al semplice sacerdote... La preminenza della dignità episcopale è una preminenza di Ordine»<sup>38</sup>.

L'Eucaristia nella concezione teologica e spirituale di Duns Scoto occupa un posto incommensurabilmente privilegiato. E' considerata la continuazione del mistero dell'Incarnazione e come tale costituisce il cardine dell'intera economia divina, verso il quale gravitano tutti gli altri sacramenti e da cui trae alimento tutta la vita spirituale della Chiesa. Scrive: «Cristo è rimasto con noi nell'Eucaristia, affinché ognuno si sentisse spinto alla riverenza e alla devozione verso la persona del Cristo. Ciò appare evidente dal fatto che quasi ogni devozione è nella Chiesa ordinata a questo sacramento...» ; e con pari decisione aggiunge: «Se Cristo non fosse presente nell'Eucaristia, scarso sarebbe l'interesse per gli altri sacramenti, e scomparirebbe dalla Chiesa ogni devozione e non si farebbe atto di adorazione a Dio»<sup>39</sup>.

Senza Eucaristia, dice Duns Scoto, tutto resterebbe spiritualmente pietrificato sia nella Chiesa sia nella vita degli uomini. L'Eucaristia è la vita e il nutrimento spirituale dei singoli e della comunità; non è solo memoriale della passione di Cristo, ma anche principio dell'unità della Chiesa: "Sacramentum unitatis ecclesiae". In quanto sacrificio

---

<sup>38</sup>Cf. *Reportatio parisiensia*, IV, d. 24, q. un., n. 7: «Non enim video quod Episcopatus non sit ordo, quia praesupponit sacerdotium, quia Episcopo soli competit aliquos actus dispensare, in quos non potest aliquis sacerdos simplex... Igitur accipiendo distinctionem ordinum secundum pluralitatem, vel graduum in Ecclesia, sequitur quod Episcopatus maxime sit Ordo, nec non-Ordo propter praesupponit positionem sacerdotii...»; *Ordinatio*, IV, d. 24, q. un., n. 5: «Quanto Ordo Episcopatus intimius includit sacerdotium et alios gradus inferiores, tanto est simpliciter perfectior...».

<sup>39</sup>*Reportatio parisiensia*, IV, d. 25, q. 1, nn. 9-10; *Ordinatio*, IV, d. 8, q. 1, n. 3.

e in quanto sacramento, l'Eucaristia unisce il corpo mistico nel culto alla SS. Trinità e realizza l'unione dinamica spirituale della Chiesa.

Nella spiritualità scotiana, l'Eucaristia non entra nella costituzione dell'ordine soprannaturale e della Chiesa come una realtà occasionale e a titolo medicinale, bensì come una realtà costitutiva e come continuazione storica dell'Incarnazione medesima. Questa deduzione è in perfetta sintonia con la liturgia, secondo cui la Messa è una partecipazione alla liturgia celeste, in quanto all'offerta del sacrificio eucaristico partecipano direttamente anche gli angeli. In tal senso si comprende bene l'affermazione che l'Eucaristia è la preghiera ufficiale della Chiesa del cielo e della terra. Come a dire: il mondo spirituale adora la SS. Trinità per mezzo dell'Eucaristia. In altre parole: l'Eucaristia è stata decretata e voluta in funzione di Cristo e della Chiesa, e non condizionata dal peccato originale e dalle sue conseguenze. Nell'Eucaristia ritorna sempre tutto intero il primato universale di Cristo: “cuore” della visione teologica e spirituale del Beato.

E' in questo orizzonte smisurato della concezione eucaristica scotiana, che giganteggia senza limiti la fisionomia spirituale del sacerdote! Per Duns Scoto, il sacerdote è la più grande potestà che l'uomo possa raggiungere: consacrare il corpo di Cristo e costruire la Chiesa. Il sacerdote è inteso come vicario di Cristo e lo rappresenta nella Chiesa<sup>40</sup>. Il sacerdote rappresenta anche la Chiesa verso Cristo: agisce nella persona della Chiesa e come amico della sposa verso lo sposo. Il sacerdote, per Duns Scoto, è mediatore tra Dio e la Chiesa, tra Dio e l'umanità.

Simpatica è l'immagine con la quale Duns Scoto caratterizza la funzione del sacerdote nella Chiesa. Lo paragona al cuore che fa arrivare la vita a tutte le membra del corpo: «Come l'anima comunica alle altre membra le sue virtù mediante il cuore che ne è la sede principale, così è logico che questa capacità di fare e di dispensare l'Eucaristia risieda in colui che è *principalis*, il supremo, nella gerarchia ecclesiastica, cioè nel sacerdote»<sup>41</sup>. E in questo delicato ufficio, il sacerdote dovrebbe essere meno correttore che conciliatore dei peccatori. Scrive: «Nella Chiesa non si richiedono tanto sacerdoti che correggano quanto sacerdoti che attraverso la preghiera e l'Eucaristia riconcilino i peccatori»<sup>42</sup>.

Non è difficile scorgere nelle poche pennellate gettate sui fondamenti teologici generali della spiritualità di Duns Scoto tutto l'ardore e l'amore del Serafico Padre Francesco d'Assisi. Nella speculazione scotista essi trovano la loro giustificazione

---

<sup>40</sup>Cf. *Ordinatio*, IV, d. 33, q. 2, n. 4.

<sup>41</sup>*Ordinatio*, IV, d. 13, q. 2, n. 20.

<sup>42</sup>*Quaestiones quodlibetales*, q. 20, n. 16.

teologica più profonda e la loro corretta sistemazione. Non a caso il Beato Duns Scoto è considerato come il sistematore scientifico delle intuizioni di Francesco d'Assisi.

## II- Interconnessione delle virtù

La spiritualità di Duns Scoto è contrassegnata dalla così detta dottrina *crisocentrica*, in cui le due correnti dell'ascetica cristiana -teocentrismo e antropocentrismo- trovano la loro perfetta sintesi. Per il suo spirito concreto dell'ideale francescano, egli afferma il primato della volontà sull'intelletto, della pratica sulla speculazione, dell'amore sulla scienza. Per lui, la pietà si presenta con due caratteristiche peculiari: è migliore della scienza, e può stare anche senza della scienza; l'ideale sarebbe, invece, che la pietà stia insieme alla scienza per costruire con sicurezza la propria personalità o santità.

Per comprendere la delicata questione intorno alla connessione fra le diverse virtù umane e cristiane in Duns Scoto, bisogna rifarsi all'interrogativo della 36 distinzione del III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che tutti gli autori medievali commentavano: "utrum virtutes morales sint connexae", che da Duns Scoto viene suddivisa in quattro articoli<sup>43</sup>.

Senza seguire passo passo la trattazione scotiana, è sufficiente premettere alcune considerazioni di carattere generale. Tutta la struttura spirituale di Duns Scoto poggia sul famoso "settenario delle virtù" -tre virtù teologali e quattro virtù cardinali- che perfeziona l'uomo in ordine a Dio<sup>44</sup>, in ordine a se stesso e in ordine alle relazioni con gli altri<sup>45</sup>. Per raggiungere la perfezione<sup>46</sup>, quindi, non c'è bisogno di rifarsi ad altre virtù.

I "doni" dello Spirito Santo e le "beatitudini" evangeliche, di conseguenza, non sono distinti dalle virtù del "settenario", anzi si confondono con i loro abiti, ne formano il corteo e l'ornamento, e imprimono a esse un dinamismo più efficace in ordine al soprannaturale<sup>47</sup>. In questo modo, Duns Scoto concepisce il complesso mondo

---

<sup>43</sup>*Ordinatio*, III, d. 36, q. un., n. 1: «Primus, de connexionione virtutum moralium in se, secundum genera et species illorum generum. Secundus, de connexionione cuiuslibet virtutis moralis cum prudentia. Tertius, de connexionione virtutum moralium theologicis. Quartus, de connexionione theologiarum inter se»

<sup>44</sup>*Ordinatio*, III, d. 34, n. 7.

<sup>45</sup>*Ibidem*; *Reportata parisiensia*, III, d. 33, n. 18.

<sup>46</sup>*Ordinatio*, *ibidem*.

<sup>47</sup>*Reportata parisiensia*, III, d. 34, q. un., n. 13. I teologi del XIII secolo, come ad esempio Bonaventura e Tommaso, considerano i doni e le beatitudini in se stessi, a se stanti, ossia

spirituale dell'uomo in forma sistematica e gerarchica, ordinandolo alla "carità"<sup>48</sup>: subordina ciò che è inferiore a ciò che è superiore, e ciò che è superiore a ciò che è sommo; o che è lo stesso: subordina le beatitudini e i doni alle virtù morali; le virtù morali alla virtù cardinali e le virtù cardinali a quelle teologali, che trovano nella carità la loro "ultima perfezione".

La preoccupazione del Dottor Sottile è di assicurare a tutti i cristiani gli stessi mezzi per compiere opere meritorie di salvezza; mentre i consigli evangelici e gli altri doni sono materia di libera scelta e vi corrispondono opere di maggior perfezionamento, cioè non strettamente necessarie alla salvezza. Il "settenario delle virtù", invece, è comune a tutti i cristiani, che lo ricevono per infusione nel battesimo, come mezzo necessario e universale per la salvezza. Le tre virtù teologali e le quattro virtù cardinali sono, perciò, virtù infuse.

Nella terminologia scotiana qualche volta le virtù cardinali vengono chiamate anche virtù morali, ingenerando un pò di confusione circa la loro origine. Per Duns Scoto sono infuse, oltre alle tre virtù teologali, solo le quattro virtù cardinali: prudenza, temperanza, giustizia e forza. Mentre tutte le altre virtù morali sono acquisite per esperienza. Per la precisione si dovrebbe utilizzare la terminologia cardinali-morali per le quattro virtù infuse, e semplicemente morali per tutte le altre virtù che sono acquisite.

In sintonia con la dottrina del primato della volontà, Duns Scoto precisa che la "sede" propria delle virtù, a eccezione della fede e della prudenza, è la stessa *volontà*, la quale, però, non opera mai ciecamente, ma sempre illuminata dall'intelletto. L'atto umano per essere 'lodevole' dev'essere responsabile e libero<sup>49</sup>. E con profonda convinzione afferma che "ogni atto della volontà è naturalmente preceduto dall'intelletto"<sup>50</sup>, così da evitare ogni velleità di false interpretazioni sul rapporto tra le due facoltà; anzi la stessa concezione della *praxis*, come atto della volontà, si realizza sempre in conformità alla retta intelligenza<sup>51</sup>.

In forza dell'"origine" delle virtù, il Dottor Sottile, in perfetta coerenza con la sua dottrina *crisocentrica*, afferma che come Cristo sana perfettamente il corpo<sup>52</sup>, quando lo sana, così sana perfettamente l'anima nelle sue facoltà specifiche: nell'intelletto mediante la fede; nella volontà mediante la speranza e la carità<sup>53</sup>. A differenza degli

---

necessariamente distinte dalle virtù.

<sup>48</sup> *Ordinatio*, III, d. 36, q. un., n. 26: "ultima earum (virtutum) perfectio".

<sup>49</sup> *Ibidem*, d. 33, q. un., n. 2: "eius est virtus cuius est per se libere agere".

<sup>50</sup> *Reportata parisiensis*, I, d. 17, q. 3, n. 3.

<sup>51</sup> Cf. *Ordinatio*, prologo, d. I, pars 1, q. 1-2, n. 228.

<sup>52</sup> Cf. *Mt*, 9; esempio portato dallo stesso Duns Scoto.

<sup>53</sup> *Ordinatio*, III, d. 23, q. un., n. 14; XV, 22; d. 36, q. un., n. 30.

altri autori che sostengono l'origine per infusione di tutte le virtù morali, Duns Scoto sostiene l'infusione soltanto per le quattro virtù cardinali-morali, che, tendendo al perfezionamento dell'uomo, hanno come unico e necessario modello Cristo, di cui l'uomo ne porta l'immagine<sup>54</sup>.

E così, al centro dell'intero "settenario" delle virtù, che "semplicemente perfeziona l'uomo"<sup>55</sup>, Duns Scoto pone il Cristo: in quanto vero Dio è unica fonte della grazia, che si trasmette con le virtù teologali; in quanto vero Uomo è l'unica misura della moralità dell'uomo, mediante le virtù cardinali. Come a dire: l'immagine imperfetta dell'uomo tende verso l'immagine perfetta del Cristo; "l'immagine esige l'imitazione di ciò di cui è immagine, e di esprimerlo"<sup>56</sup>.

### 1)- *Le virtù teologali*

Le virtù teologali -fede speranza e carità- costituiscono, secondo Duns Scoto, la base di tutta la vita spirituale del credente, che lo collegano immediatamente a Cristo, dal quale esse provengono per infusione e lo perfezionano in ordine a Dio. Al vertice dell'impalcatura spirituale c'è la carità, a cui sono connesse le virtù della fede e della speranza, le virtù cardinali e tutte le altre virtù morali. In altre parole, qualsiasi atto virtuoso per essere accetto a Dio dev'essere connesso con la carità. Tale connessione non è da intendersi in senso strettamente necessario, come se la presenza di una virtù debba richiedere necessariamente la presenza delle altre, ma in un senso voluto soltanto da Dio. L'interconnessione delle virtù viene negata da Duns Scoto sia a quelle teologali sia a quelle cardinali e sia a quelle morali, benché affermi che senza carità nessuna virtù ha la bontà meritevole davanti a Dio. Solo la carità, infatti, distingue e divide i figli del regno dai figli della perdizione. Attraverso l'esame specifico delle singole virtù o ordini di virtù, si comprenderà meglio la dottrina scotiana della spiritualità.

#### a). La fede

La "fede" è una virtù *infusa*, la cui esistenza è nota solo per rivelazione. Espressamente Duns Scoto afferma una profonda analogia tra l'esistenza della Trinità e l'infusione della fede: "come credo che Dio sia uno e trino, così credo che in me la fede

---

<sup>54</sup> *Ordinatio*, III, d. 36, q. un., n. 28.

<sup>55</sup> *Ibidem*, d. 34, q. un., n. 14.

<sup>56</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 4, n. 573; III, 341: "imago nata est imitari ipsum cuius est imago, et exprimerellud".

sia infusa"<sup>57</sup>. La credenza della fede infusa esclude due estremi: da un lato, la leggerezza a credere facilmente; e dall'altro, l'ostinazione a non credere se non alla propria ragione. Tra le due posizioni radicali, la fede tiene la via di mezzo: è partecipazione del lume divino nell'uomo. La sede propria della fede, perciò, è l'intelletto<sup>58</sup>.

Poiché la fede rende l'uomo partecipe del lume divino, ne consegue che l'intelletto, illuminato da quella luce, non può inclinare se non alla verità, e questo perché esso non percepisce le cose credibili in se stesse, ma in quanto rivelate da Dio, a cui si deve tutto l'assenso, essendo egli la stessa verità<sup>59</sup>.

Caratteristica fondamentale della fede in Duns Scoto è la sua assoluta *necessità*: senza la fede non è possibile all'uomo conoscere né il suo "fine" né i "mezzi" necessari per raggiungerlo. Il concetto di fine comprende due elementi importanti, la *beatitudine* e l'*immortalità*, caratteristiche che appartengono alla stessa natura della fede, cioè sono soprannaturali, e, come tali, superano la capacità naturale della ragione umana<sup>60</sup>. Come a dire che la caratteristica dell'immortalità dell'anima si dimostra *ex gratia* e non *ex natura*.

Mentre altri autori, come ad esempio Bonaventura e Tommaso, basandosi sul principio generale che "ogni natura ha in sé la propria capacità per raggiungere il suo debito fine, senza dover ricorrere a interventi esterni", ammettono che esso è valido anche per l'uomo, non ritenendo necessaria la rivelazione. La loro preoccupazione è di non degradare la natura dell'uomo, rendendola inferiore a quella degli altri esseri<sup>61</sup>. Duns Scoto, invece, con la distinzione ontologica tra l'essere-uomo e l'essere-cosa, afferma che nell'uomo, a differenza degli altri esseri, c'è qualcosa di eccellente che lo contraddistingue e lo caratterizza, cioè l'*imago Dei*, che reclama una perfezione superiore alla sua stessa natura umana. Questa è una affermazione che non può valere in

---

<sup>57</sup> *Ordinatio*, III, d. 23, q. un., n. 14; XV, 22: "sicut credo Deum esse trinum, ita credo me habere fidem infusam".

<sup>58</sup> *Ibidem*, d. 26, q. un., n. 24; XV, 348; *Quaestiones quodlibetales*, q. 17, n. 11.

<sup>59</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 17, n. 11; *Ordinatio*, III, d. 23, q. un., n. 6: "Nam credibilibus revelatis a Deo assentio, quia veracitati Dei".

<sup>60</sup> *Ordinatio*, prologo, pars 1, q. un., nn. 16-17: "ad eas non sufficit ratio naturalis". La stessa definizione del concilio di Firenze circa l'immortalità dell'anima presuppone la rivelazione. Dice, infatti, che ogni asserzione circa l'immortalità dell'anima, contraria alla verità della ragione illuminata dalla fede, è falsa (Cf Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 738).

<sup>61</sup> Storicamente è da notare che gli autori vivono in tempi culturali diversi: i primi in un mondo ancora dominato dalla cultura religiosa ed ecclesiale, cioè dalla perfetta armonia tra fede e ragione; Duns Scoto invece in un tempo in cui sono già presenti le posizioni che accentueranno il processo di autonomia delle scienze dalla filosofia, e di questa dalla teologia. La visione storica del problema rende più agevole la lettura della diversa situazione.

nessun modo per il "filosofo", al quale è ignota l'idea dell'immagine, che è nota solo per rivelazione<sup>62</sup>.

E da filosofo cristiano, Duns Scoto, confrontandosi con il filosofo pagano, osserva che la degradazione della natura umana avviene più nella mancanza di fiducia nella fede che non nella sua fiducia. Il cristiano, infatti, concede alla natura umana tutto quello che anche il pagano le riconosce, ma in più ammette qualcosa di superiore, l'*imago Dei*, non ammessa dal non credente. In questo modo, commenta Duns Scoto, "a vilificare la natura è più il pagano che il cristiano"<sup>63</sup>. Questi difficili problemi della beatitudine e dell'immortalità trovano la loro comprensibile soluzione solo alla luce di Cristo; mentre i più grandi ingegni umani hanno solamente annaspato intorno a essi<sup>64</sup>.

Altre caratteristiche della fede, secondo Duns Scoto, sono l'*universalità* e l'*unicità*. Con l'una, intende abbracciare tutti i tempi della salvezza -sia dell'antico che del nuovo testamento, nel senso che "gli antichi hanno creduto le realtà future, noi invece crediamo le realtà passate"<sup>65</sup>-, e tutti gli *stati* dell'uomo -dalla creazione alla caduta e alla restaurazione-. Dal precetto della legge naturale di amare Dio e il prossimo, che non si realizza senza della fede<sup>66</sup>, Duns Scoto ricava la nota dell'*unicità*, che ha come unico oggetto Cristo. E siccome Cristo è contemporaneamente vero Dio e vero Uomo, allora la Trinità e l'Incarnazione sono due misteri indivisibili e ugualmente necessari a credersi, tanto che se separi l'uno dall'altro, tramonta ogni teologia o scienza intorno a Dio<sup>67</sup>.

Si può aggiungere a questo punto una nota biografica che documenta la concretezza della spiritualità del Dottor Sottile. E' a tutti nota la caratteristica di *subtilitas* riconosciuta a Duns Scoto, per esprimere la sottigliezza intellettuale con cui investiga la verità; ma, forse, non è tanto conosciuta la sua profonda e sincera umiltà. Egli stimava poco o nulla la sua ragione di fronte al "lume divino". Spesso, infatti, nelle sue delicate analisi, lo si può sorprendere in atteggiamento di preghiera, mentre chiede a Dio nuovi lumi per conoscerlo meglio. In alcuni casi, vorrebbe che gli venisse comunicato quello stesso "lume", che esperiva Agostino nelle sue profonde meditazioni circa il mistero della SS. Trinità<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ordinatio*, prologo, pars 1, q. un., n. 73.

<sup>63</sup> *Reportata parisiensia*, prologo, q. 3, n. 7: "ideo tu magis illam vilificas".

<sup>64</sup> Cf. *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, n. 33.

<sup>65</sup> *Ordinatio*, III, d. 25, q. 1, n. 10: "Antiqui crediderunt futuram, et quod nos credimus praeteritum".

<sup>66</sup> *Ibidem*, n. 1; XV, 58: "quia caritas non perficit sine fide".

<sup>67</sup> *Ibidem*, n. 4.

<sup>68</sup> *De primo principio*, c. 1, n. 1.

Il suo senso dell'umiltà anche nell'applicazione del suo metodo di lavoro. Nei confronti con altri Dottori, anche se avversari, non ha mai usato una sola parola aspra o poco corretta, ad eccezione di Maometto, verso il quale ha anche parole dure e pesanti, perché non crede in Cristo Gesù. Nei suoi giudizi, risaltano sempre equità modestia e carità. Ad esempio: per non ledere la reputazione, neppure indirettamente, di coloro dei quali critica l'opinione, ne tace sempre il nome; "a nessuno autore -scrive- si devono attribuire dottrine false, a meno che esse non derivino esplicitamente e chiaramente dai suoi scritti"<sup>69</sup>.

Per quanto riguarda l'autorità, sulle quali poggia la fede, il primo posto è da Duns Scoto assegnato alla Chiesa, e non alla Scrittura, né ai Padri e né tanto meno al ragionamento teologico. Questo spirito di totale sottomissione alla Chiesa gli deriva non solo dalla professione della *Regola* francescana, ma anche dall'insegnamento di Agostino, dal quale aveva imparato a credere a ciò che la Chiesa crede<sup>70</sup>.

In breve, la fede per Duns Scoto è *preoccupazione* di anteporre la rivelazione ai principi metafisici; è *ansia* di lasciarsi illuminare dal lume divino anziché dalla propria ragione; è *sete della verità* nella convinzione di poterla trovare solo in Dio. Duns Scoto, perciò, non è un *razionalista*, come da tante parti si dice senza conoscere il suo pensiero, ma è "torre della fede", come l'ha definito Giovanni Paolo II, il 15 novembre 1980, quando si recò a pregare sulla sua tomba, a Colonia.

#### b). La speranza

Anche attraverso l'analisi della virtù della speranza, Duns Scoto offre una chiara prova della sua grande fede. Al suo tempo, alcuni teologi, basandosi esclusivamente sulla sola ragione naturale, negavano alla virtù della speranza la caratteristica teologica, poggiando la loro argomentazione sull'analogia tra facoltà dell'uomo e virtù. Come sono due le facoltà principali dell'uomo, intelletto e volontà, così anche le virtù principali sono due, fede e carità: all'intelletto corrisponde la fede e la carità alla volontà.

Il Dottor Sottile, invece, poggiando la sua analisi sulla Scrittura e sulla Tradizione, afferma che "la speranza è una virtù teologale, unica e distinta dalla fede e dalla carità"<sup>71</sup>. E lo dimostra sia con l'argomento d'autorità<sup>72</sup> e sia con quello di convenienza

---

<sup>69</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 38.

<sup>70</sup> *Ibidem*, I, d. 5, n. 26: "Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae crederem Catholicae".

<sup>71</sup> *Ordinatio*, III, d. 26 q. un., n. 10: "Ad quaestionem igitur dico quod spes est virtus theologica, unica et distincta a fide et caritate".

<sup>72</sup> Il passo scritturistico è quello di Paolo 1Cor, 13, 13: "Queste, dunque, le tre cose che

o del desiderio, ricavato da Agostino<sup>73</sup>. Dio nella sua infinita liberalità, infatti, ha inserito nell'uomo il "desiderio" di sé o *imago Christi*. Tale desiderio non può essere soddisfatto che da Dio stesso: "nullum bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit infinitum bonum"<sup>74</sup>.

La dottrina del "desiderio" deve la sua importanza non alla caratteristica di naturalità, ma a quella di soprannaturalità. Non è perciò un desiderio naturale, bensì soprannaturale<sup>75</sup>; anche il concilio Vaticano II conferma questa dottrina<sup>76</sup>. Solo in quest'ottica di una origine infinita del desiderio nell'uomo, si può parlare di una tendenza dell'uomo verso l'Infinito, altrimenti tutto è invano. Difatti, è proprio in virtù di questa immagine divina in sé -ignota alla ragione ma nota alla fede- che l'uomo reclama Dio in modo tale da "non poter trovare soddisfazione in nessun altro essere inferiore a Dio"<sup>77</sup>.

Come la carità, la sede della speranza è la facoltà della volontà, ma con diversità di aspetto: la carità ama Dio in se stesso; la speranza, invece, ama Dio come bene proprio. La virtù della speranza riceve la sua efficacia dalla fede e non dalla carità. A colui che dispera della propria salvezza, Duns Scotus suggerisce di incoraggiarlo più nel "credere" che nell'"amare", dal momento che si può desiderare una cosa soltanto se si persuaderà che è raggiungibile<sup>78</sup>.

La virtù della speranza riceve da Duns Scoto una particolare attenzione specialmente nei momenti di assoluta necessità per l'uomo, cioè nella malattia, nel peccato e nell'imminenza della morte. Da zelante sacerdote, consiglia a chi assiste l'ammalato di insistere sull'aspetto consolatorio, per non lasciarlo cadere nella sfiducia e nella disperazione; al peccatore suggerisce di ricevere il sacramento della penitenza; al moribondo, infine, rivolge il pressante invito di affidarsi totalmente alla misericordia di Dio, pronto più a premiare che a punire<sup>79</sup>.

---

rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità".

<sup>73</sup>*Confessiones*, I, c. 1, n. 1: "Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te".

<sup>74</sup>*Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 10.

<sup>75</sup>Agostino, nel *De Trinitate*, scrive: "Eo anima imago Dei est quo capax eius est et particeps esse potest" (l. 14, c. 8, n. 11); e Lattanzio si chiede: "Quis tam indoctos ut non sentiat aliquid divini inesse in homine?" (*De ira Dei*, c. 7).

<sup>76</sup>*Gaudium et spes*, n. 3: "Il Santo Sinodo, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la *presenza in lui di un germe divino*, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione".

<sup>77</sup>*Ordinatio*, I, d. 1, q. 1, n. 13.

<sup>78</sup>*Reportata parisiensis*, III, d. 26, q. un., n. 19; *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 22.

<sup>79</sup>*Ordinatio*, IV, d. 20, q. un., n. 7; *Reportata parisiensis*, I, d. 17, q. 7, n. 7.

Una accentuazione particolare riceve la virtù della speranza in ordine ai meriti. Secondo Duns Scoto, i meriti conservano sempre la loro efficacia in vista del premio, finché l'uomo è in *via*. Il peccato ha la forza di mortificarli, ma non di distruggerli. Anzi, quando viene tolto il peccato, le buone opere, oltre a rivivere con il titolo alla gloria che avevano prima della colpa, ne acquistano uno nuovo, diventando "quasi bis accette". E ciò dovrebbe costituire per l'uomo uno stimolo a operare sempre bene, nella sicurezza che nulla si perde delle sue opere nell'accettazione divina <sup>80</sup>.

### c). La carità

Nella spiritualità scotiana, la carità è considerata non solo la più eccellente di tutte le virtù, ma anche il loro naturale completamento. La carità costituisce per Duns Scoto come la "forma" di tutte le virtù: teologali cardinali e morali. Nella sviluppare il suo pensiero intorno alla carità, il Dottor Sottile prende a maestro, più che Aristotele, Paolo e Agostino che affermano la supremazia della carità su tutte le altre virtù<sup>81</sup>. E sull'esempio evangelico, analizza la carità nella duplice valenza di in ordine a Dio e in ordine al prossimo, uniti da un medesimo filo conduttore: Cristo.

#### 1). L'amore verso Cristo

Per comprendere la concezione prioritaria della carità in Duns Scoto, bisogna risalire alla stessa origine della carità. Con profondo intuito e con stringata dialettica, egli punta direttamente cuore e mente in Dio e vi scopre la legge dell'amore. Nella sua attività *ad extra*, Dio non poteva proporsi altro fine che quello di chiamare altri *condiligentes* al dialogo di comunione con sé, che si svolge e si consuma dall'eternità in seno alla Trinità, mediante le processioni divine. E perché questa "somma" caratteristica *ad intra* dell'Amore, fosse anche "somma" fuori nelle operazioni *ad extra*, si richiedeva l'unione Ipostatica, per la quale Cristo fosse il Primo in termini assoluti e nella previsione e nella esecuzione, indipendentemente da qualsiasi condizione esterna <sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup>*Ordinatio*, IV, d. 22, q. un., n. 13; XVIII, 784; *Reportata parisiensia*, IV, d. 22, q. un., n. 6.

<sup>81</sup>*Reportata parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 10; *Ordinatio*, I, d. 17, q. 1-2; V, 140. Per il passo di Paolo cf. *1Cor*, 13, 13; mentre per Agostino, *De Trinitate*, 15, c. 9, n. 37: "Nullum donum creatum est excellentius caritate".

<sup>82</sup>*Reportata parisiensia*, III, d. 7, q. 3, n. 5; *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 3: "Dico igitur sic: Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, *qui potest eum summe diligere*, loquendo de amore alicuius extrinseci; et *quarto previdit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset*"; il corsivo è di chi scrive.

Questa posizione *Cristo-centrica* merita qualche precisazione. Una riguarda il concetto di "predestinazione". Per Duns Scoto, la predestinazione è assoluta, cioè si svolge nella volontà di Dio prima della creazione del mondo; e, di conseguenza, è indipendente da qualsiasi influsso esterno a Dio stesso, e comprende in un solo e medesimo atto puntuale tutti gli eletti alla gloria<sup>83</sup>. Un'altra precisazione. Tra tutti gli eletti si distingue Cristo, che è voluto per primo, perché può rendere gloria di Dio in modo sommo, cioè come a lui conviene<sup>84</sup>. Cristo, quindi, occupa il posto d'onore nella predestinazione divina sia in ordine a Dio, sia in ordine alla creature tutte. E' questa "singolarità" di Cristo che caratterizza tutta la spiritualità scotiana e anche la sua concezione della carità.

La "singolarità" di Cristo è l'unica esistenza voluta senza merito: né di Cristo stesso né di qualsiasi altra creatura. "Nella universalità delle opere di Dio, scrive Duns Scoto, non vi fu alcuna altra opera di semplice (*mere*) grazia, se non la sola Incarnazione del Figlio di Dio"<sup>85</sup>. E così lo spiega: in tale conferimento gratuito "doveva manifestarsi la somma misericordia di Dio nel 'dare' il sommo bene di grazia senza meriti"<sup>86</sup>. Naturalmente, qui per "misericordia" non si intende "perdono", bensì "dono": il dono più è sopra il dovere e più esalta la liberalità di Dio. Cristo, perciò, è il *Donum Dei* per eccellenza. Considerata, invece, in ordine a tutti gli altri esseri creati, l'esistenza di Cristo non è subordinata a nessun loro demerito: né a quello dell'angelo, né a quello dell'uomo, e neppure alla loro stessa esistenza. Spingendo fino all'assurdo, Duns Scoto riesce a dire, in senso iperbolico, che Cristo sarebbe esistito anche da solo, per esprimere la sua massima perfezione in ordine al piano divino<sup>87</sup>.

Considerando l'esistenza di Cristo in questa prospettiva, che è poi quella della Scrittura, della Tradizione e della Chiesa, è logico che Duns Scoto rivolga tutta la sua attenzione e accumuli su di lui tutti i primati possibili: *Summum Opus Dei*<sup>88</sup>, *Summum Bonum in entibus*<sup>89</sup>, *Bonum sui communicativum*<sup>90</sup>, *Summam gratiam* e *Opus mere gratiae*<sup>91</sup>. Da questa pienezza di grazia e di essere in Cristo, il Dottor Sottile fa scaturire su tutto il corpo mistico, cioè su ogni creatura intelligente, angelo compreso, la

---

<sup>83</sup> *Ordinatio*, I, d. 41, q. un., n. 40 e anche "Appendix".

<sup>84</sup> *Ibidem*, III, d. 19, q. un., n. 6: "Christus... caeteris prius praedestinabatur".

<sup>85</sup> *Ordinatio*, IV, d. 2, q. 1, n. 11.

<sup>86</sup> *Ibidem*, III, d. 13, q. 4, n. 9.

<sup>87</sup> *Raportata parisiensis*, III, d. 7, q. 4, n. 4: "Fuisset Christus praedestinatus...etsi non fuisset creandi alii quam solus Christus".

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ordinatio*, III, d. 13, q.4, n. 4.

<sup>90</sup> *Ibidem*, IV, d. 49, q. 2, n. 10.

<sup>91</sup> *Ibidem*, III, d. 13, q. 4, n. 9; IV, d. 2, q. 1, n. 11.

grazia e l'essere stesso, secondo la discendente scala paolina: l'amore si diffonde da Dio a Cristo, da Cristo alle creature<sup>92</sup>.

Da questi brevi cenni, si può comprendere la peculiarità della spiritualità scotiana che riposa esclusivamente sull'*amore*. Tutti gli esseri creati da Dio sono stati voluti unicamente per essere *condiligentes*. Cristo occupa il primo posto assoluto, perché da solo soddisfa all'amore sommo di Dio. In Cristo e con Cristo seguono tutti gli altri esseri, anche loro con il fine di amare Dio sopra ogni cosa. L'amore dell'uomo a Dio dev'essere di tale fermezza, da essere disposto a perdere tutto, anche la vita, piuttosto che venir meno al precetto dell'amore<sup>93</sup>.

Piace concludere questa nota sull'amore con le stesse parole di Duns Scoto che riesce a pregare e a pensare nello stesso tempo:

Signore Dio nostro,  
Tu sei uno per natura,  
Tu sei uno per numero.  
In verità hai detto bene  
che fuori di Te  
non c'è altro Dio.  
Anche se di nome ci sono molti Dei,  
Tu sei l'unico,  
dal quale, nel quale e per il quale  
sono tutte le cose.  
Tu sei il Dio benedetto nei secoli<sup>94</sup>.

## 2). L'amore verso il prossimo

Anche per Duns Scoto non è possibile amare Dio senza amare il prossimo, né viceversa amare il prossimo senza amare Dio. Questo rapporto vicendevole è richiesto dal "fine" stesso per cui la creatura esiste: essere *condiligentes* di Dio con Cristo. Nell'ambito della carità verso il prossimo, il primo posto lo detiene l'"io". Ciascuno è tenuto ad amare prima se stesso e poi gli altri nella stessa misura, secondo la logica che la misura deve precedere il misurato<sup>95</sup>.

Che cosa ama l'uomo in sé, quando ama se stesso?

---

<sup>92</sup>*Ordinatio*, III, d. 13, q. 2, n. 2; *Ibidem*, q. 4, n. 8.

<sup>93</sup>*Ibidem*, III, d. 27, q. un., n. 2; IV, d. 50, q. 2, n. 11.

<sup>94</sup>*De primo principio*, c. 4, n. 40.

<sup>95</sup>*Reportata parisiensia*, III, d. 29, q. un., n. 1.

Chi si ama con atto di carità, precisa Duns Scoto, si ama in relazione al bene infinito, perché ama in sé quella abitudine naturale con la quale tende a Dio, sommo bene. Il suo amore, quindi, va oltre l'uomo e termina in Dio<sup>96</sup>. Dall'amore di se stesso è necessario il passaggio all'amore del prossimo. E qui il rapporto dell'amore può esser visto sotto un triplice aspetto: in ordine a Dio, a se stesso e agli altri.

a) Chi vuole avere Dio "caro" -dice Duns Scoto- deve amarlo non come un bene "privato", escludendo altri dal medesimo amore, bensì come bene "comune", desiderando che anche altri lo abbiano "caro", amandolo dello stesso amore. Lo scopo, quindi, della virtù dell'amore verso il prossimo, non sta nella sua persona (*non sistendo ibi*), anzi essa non è che una occasione per realizzare il vero scopo, e cioè che il prossimo ami Dio con me (*ut condiligat*). E in questo modo si risale a quel fine del piano divino in cui l'uomo è stato previsto e voluto come *condiligentes*<sup>97</sup>.

b) Dal momento che l'uomo è stato previsto unicamente per essere *condiligentes* in Cristo e con Cristo, è logico che egli non deve la sua dignità dalla società, ma da Cristo stesso. Di conseguenza, sulla sua persona, in sé indipendente in modo assoluto da qualsiasi altra creatura, nessuna autorità umana può esercitare alcun diritto radicale. Si spiega in questo modo l'energica posizione del Maestro francescano contro la pena di morte: a nessuna autorità umana è lecito togliere la vita a uno. La motivazione è di natura teologica: dopo la morte non c'è più possibilità né di pentirsi né di amare Dio. Duns Scoto trova la radice ultima del rispetto della vita nella stessa legge divina e nella stessa persona che affonda la sua origine in Cristo<sup>98</sup>.

Per quanto riguarda gli altri beni, quelli cosiddetti "indifferenti", come la salute del corpo, la ricchezza, il successo... Duns Scoto non prende alcuna posizione difensiva. Anzi, sembra che come egli non desidera tali beni per sé, così non li desideri neppure al prossimo. Può darsi il caso, invece, che desideri proprio il contrario, cioè che li perda, se fossero di ostacolo alla salvezza dell'anima e all'amore di Dio. Egli è convinto che la "mancanza" dei beni di questo mondo non impedisce, ma favorisce l'amore di Dio. (E'

---

<sup>96</sup> *Ordinatio*, III, d. 29, q. un., nn. 2 e 3.

<sup>97</sup> *Ordinatio*, III, d. 28, q. un., n. 2: "Caritas dicitur habitus quo Deus habetur carus. Posset autem haberi 'carus' aliquo amore 'privato', quo amans nollet habere condiligentem; sed ille habitus nec esset ordinatus nec perfectus... Igitur Deus infundens habitum, quo anima ordinate et perfecte tendat in ipsum, dat habitum quo habeatur 'carus', ut bonum 'commune', et condiligendum ab aliis"; *Ibidem*, n. 3: "Ad hoc enim diligo (ex caritate), ut condiligat; et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum, sed propter obiectum quod volo ab eo condiligi, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum iustitiae"; *Reportata parisiensia*, III, d. 28, q. 1, n. 4: "Volo enim Deo bene esse, et volo isti amorem eius inesse, et ex consequenti volo sibi bona iustitiae, attingendo summum bonum in se, et ab aliis obsequium".

<sup>98</sup> *Quaestiones quodlibetales*, q. 19, n. 17; *Ordinatio*, IV, d. 15, q. 3, n. 7

troppo forte la carica spirituale e mistica della sua professione francescana della povertà)<sup>99</sup>.

c) Per dare maggiore incisività al suo pensiero intorno ai beni terreni, Duns Scoto offre una singolare precisazione del termine "prossimo". Oltre al significato teologico di chiunque è "gradito" a Dio<sup>100</sup>, egli considera il termine "prossimo" in campo antropologico, indipendentemente dalle caratteristiche di razza lingua colore parentela..., e afferma che chiunque può essere giovato nella necessità è "prossimo". In questo modo, basandosi sulla parabola del Samaritano, egli si distacca da coloro che vedevano nel prossimo soltanto colui che fa il bene, ed estende il concetto anche a colui che riceve il bene, come il mal capitato pubblicano<sup>101</sup>.

Sembra opportuno aggiungere anche un breve riferimento circa l'amore delle cose inanimate, così da avere un riferimento alla moderna ecologia. Per Duns Scoto, l'amore deve estendersi anche alle cose, perché queste sono state volute espressamente per l'uomo e la sua felicità terrena. Le cose inanimate non possono né devono essere amate con amore di amicizia, perché viene a mancare la corrispondenza tra amante e amato; tuttavia devono essere amate con un "desiderio di carità", in quanto esse giovano all'uomo ad amare Dio. Diventano, pertanto, una speciale "scala" per salire a Dio<sup>102</sup>, secondo il paolino *per visibilia ad invisibilia* e lo spirito del *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi.

## 2)- *Le virtù cardinali*

Mentre le virtù teologali tendono a perfezionare l'uomo in ordine a Dio, quelle cardinali -prudenza giustizia forza e temperanza- tendono invece a perfezionarlo in se stesso, in quanto uomo e lo aiutano a regolare i rapporti con gli altri nella vita sociale.

Il punto di riferimento per qualsiasi perfezionamento dell'uomo resta sempre Cristo, perché è l'Uomo perfetto, e come tale costituisce anche la causa esemplare di ogni perfezione umana, nel senso che l'uomo deve realizzare la sua personalità in ordine a Cristo. Come a dire: Cristo è immagine perfetta di Dio, l'uomo invece è immagine

---

<sup>99</sup> *Ordinatio*, III, d. 30, q. un., n. 5.

<sup>100</sup> *Ibidem*, III, d. 28, q. un., n. 5.

<sup>101</sup> *Ivi*, n. 13; XV, 400.

<sup>102</sup> *Ordinatio*, III, d. 32, q. un., n. 6.

imperfetta, e così deve tendere verso l'immagine perfetta con l'imitazione o la sequela<sup>103</sup>.

a). La prudenza

Come tra le virtù teologali precede la fede, che ha sede nell'intelletto, così tra quelle cardinali precede la prudenza, che ha ugualmente sede nell'intelletto. E in questo modo, la virtù della "prudenza" è la più importante, secondo Duns Scoto, delle quattro virtù cardinali infuse, perché è regolatrice di tutte le altre e informa tutte le virtù morali acquisite<sup>104</sup>. La necessità della virtù della prudenza riguarda sia l'esercizio retto delle virtù morali acquisite sia quello delle virtù infuse, perché costituisce la *regula* di tutte le virtù<sup>105</sup>.

Per quanto attiene alla specifica questione della connessione delle virtù morali con la prudenza, bisogna tener presente la distinzione scotiana tra "prudenza infusa generale", che fa scegliere bene i mezzi al fine ultimo in generale, e "prudenza acquisita specifica", che fa scegliere i mezzi per la pratica delle singole virtù specifiche. In questo modo, si possono ammettere tante "prudenze specifiche" quante sono le virtù morali, perché ogni virtù ha la "sua" prudenza. Di conseguenza, non è sbagliato dire: "povertà prudente", "castità prudente", "umiltà prudente", "pazienza prudente"<sup>106</sup>...

Sia dal testo della prima "collatio" parigina che da quello dell'*Ordinatio*<sup>107</sup>, Duns Scoto è del parere che la virtù della prudenza, sia generale che specifica, non è necessariamente connessa con le virtù morali. Secondo il pensiero del Dottor Sottile si può anche affermare che senza la virtù della prudenza, sia generale che specifica, non ci sono vere virtù; mentre si può possedere la prudenza senza le altre virtù. La possibilità riposa sul fatto che le virtù pratiche risiedono nella volontà, che resta libera pur nell'esercizio di un'attività pratica<sup>108</sup>.

La caratteristica peculiare della virtù della prudenza è quella di ponderare e di orientare le azioni umane secondo la retta ragione, e, di conseguenza, aiutare l'uomo a

---

<sup>103</sup>*Ibidem*, I, d. 3, q. 4, n. 573.

<sup>104</sup>*Ordinatio*, III, d. 33, q. un., n. 19; III, d. 34, q. un.: "[E] necessaria] ad multas practicas acquisitas".

<sup>105</sup>*Ordinatio*, III, d. 33, q. un.

<sup>106</sup>*Collationes Parisiensis*, collat. 1.

<sup>107</sup>III, d. 36, q. un.: "Primum, de connexionione cuiuslibet virtutis cum sua prudentia; secundum, de connexionione omnium cum una [generalis] prudentia".

<sup>108</sup>Come si dirà sotto per quanto riguarda le condizioni dell'atto umano responsabile.

scegliere i mezzi idonei per conseguire un determinato fine, ultimo o specifico che sia. Di fronte a situazioni difficili e complicate, anche la scelta si presenta difficile e necessita di una grande prudenza. Di tale prudenza, Duns Scoto ha lasciato molti esempi nella sua vita. E' doveroso ricordare qualche episodio più significativo.

L'uno riguarda la nota vicenda con Filippo il Bello, che cercava aderenti alla sua politica contro Bonifacio VIII. Duns Scoto, calcolato il caso con dovuta prudenza dottrinale e religiosa, firma il suo deciso "rifiuto" alle pretese del Re di Francia, accettando con serenità le conseguenze dell'esilio.

L'altro episodio, invece, è di ordine intellettuale. Spesso nel trattato *De primo principio*, si trova di fronte dei problemi di difficile soluzione, perché rasentano il mistero, sperimentando l'incapacità dell'intelletto umano a trovare una razionale risposta. E come Platone Agostino e Anselmo, anche lui sente il bisogno di inginocchiarsi e chiedere aiuto a Dio. E così la prudenza e la ricerca si convertono in preghiera. Ecco qualche passo più importante:

O Signore,  
Creatore del mondo!  
Concedimi  
di credere  
comprendere  
e glorificare  
la tua maestà,  
ed eleva  
il mio spirito  
alla contemplazione di te.

...

Tu, o Signore, sei l'Essere vero!  
Tu, o Signore, sei l'Essere totale!  
Questo credo fermamente.  
Questo, se possibile,  
desidero conoscere.

O Signore,  
aiutami a scoprire  
il vero Essere  
che sei tu.  
O Signore,

aiutami  
a comprendere  
ciò che credo <sup>109</sup>.

b). La giustizia

La virtù della prudenza è la prima tra le virtù cardinali, ma non la più nobile. Al disopra del "retto dettame" della ragione, Duns Scoto colloca l'esecuzione dell'azione da parte della volontà, che, oltre ad avere il primato sull'intelletto, è sede delle altre virtù cardinali. Di conseguenza, ritiene le virtù della giustizia, della fortezza e della temperanza più nobili della virtù della prudenza <sup>110</sup>. Tra le tre virtù cardinali, quella della giustizia è ritenuta più importante, perché tende a perfezionare l'uomo in ordine al prossimo, mentre le altre e due lo perfezionano in se stesso.

Una delle forme più perfette della virtù della giustizia è certamente l'amicizia, perché, osserva Duns Scoto, con essa uno dà se stesso al suo prossimo, in proporzione di quanto può dare e di quanto l'altro può ricevere <sup>111</sup>. L'amicizia lega due persone che vicendevolmente si vogliono bene. E' un legame affettivo tra persone eguali, che viene perfezionato dalla virtù della carità. Una persona ama l'altra persona perché si sente amata: amare e essere amata si completano a vicenda.

Altre forme di giustizia riguardano principalmente l'equa distribuzione dei beni materiali tra gli uomini, in modo che ognuno possa avere ciò che gli permette di vivere onestamente la sua esistenza; e la solidarietà tra gli uomini, con la quale uno deve saper dare agli altri quello che gli è necessario per vivere dignitosamente sia sotto la dimensione intrinseca che riguarda la vita spirituale, e sia sotto la dimensione estrinseca che riguarda la vita strettamente materiale <sup>112</sup>.

E' facile documentare l'esercizio della virtù della giustizia nella biografia di Duns Scoto sia in ordine agli episodi principali che hanno segnato la sua esistenza, e sia in ordine a come ha trattato gli altri. I riferimenti biografici riguardano gli ostacoli che egli ha dovuto superare nella sua carriera accademica e in quella dottrinale sia per il già ricordato episodio di Filippo il Bello, e sia per la specifica posizione assunta in onore della Vergine Immacolata.

---

<sup>109</sup>*De primo primo principio*, c. I, n. 1.

<sup>110</sup>*Ordinatio*, III, d. 33, q. un., n. 18.

<sup>111</sup>*Ibidem*, III, d. 34, q. un., n. 17.

<sup>112</sup>*Ivi*.

Utili indicazioni si ricavano anche dalla sua metodologia scientifica. In tutte le sue opere, Duns Scoto non ha mai mancato di rispetto ai suoi avversari, anche quando li doveva criticare per diversità dottrinale.

c). La fortezza

Le virtù cardinali che perfezionano l'uomo in se stesso sono la fortezza e la temperanza: l'una lo perfeziona in ordine alla irascibilità, e l'altra in ordine alla concupiscenza. A differenza di coloro che sostengono che l'oggetto specifico della virtù della fortezza sia lo sforzo di raggiungere una cosa "ardua", ossia un bene difficile a conseguirsi, Duns Scoto invece ritiene che il suo specifico consista nel desiderio di respingere l'offesa e di richiederne la vendetta.

Nell'esame delle varie situazioni, Duns Scoto insegna che l'ira dev'essere moderata dalla retta ragione, affinché non travalichi né nel respingere in modo sproporzionato l'aggressore, né nel punire più di quanto la colpa non meriti. Ciò che dispone l'uomo a respingere l'aggressore viene chiamato "bellicosità"; ciò che invece lo inclina a sopportare le offese, lo chiama "pazienza", a cui attribuisce il bel titolo di *nobilissima fortitudo*. Importante notare come Duns Scoto tesse un elogio della "pazienza", considerandola non come pura passività, bensì come un non volere agire nel respingere una cosa molesta; per cui è più "vincitore" colui che sopporta, anziché colui che respinge la cosa molesta. E tutto questo come interpretazione della beatitudine evangelica: "Beati, coloro che sopportano le persecuzione per la giustizia" (*Mt*, 5, 10), a cui certamente fa eco anche la strofa del *Cantico delle creature*: "Laudato si, mi Signore per quelli che perdonano per lo tuo amore".

d). La temperanza

Anche la virtù infusa della temperanza perfeziona l'uomo in ordine alla concupiscenza, nel senso che regola quell'emozione piacevole o spiacevole che sorge nel vedere determinate cose o realtà. In particolare due sono gli oggetti specifici della concupiscenza: gli onori e i piaceri. La forma più importante di temperanza è l'umiltà<sup>113</sup>; mentre dalla stessa virtù infusa derivano le virtù di povertà, castità e obbedienza, che si richiedono per vivere i consigli evangelici.

---

<sup>113</sup>*Ordinatio*, III, d. 34, q. un., n. 9. 10. 15.

Per quanto riguarda i piaceri che la virtù della temperanza deve moderare, non sono solo quelli di natura sensibile, ma anche quelli di natura intellettuale. Nel loro complesso i piaceri, quando non apportano alcuna utilità alla vita, diventano dannosi o pericolosi, e come tali devono essere controllati e regolati dalla virtù della temperanza. Anche nell'esercizio di questa virtù, si può notare lo spirito concretamente *pratico* di Duns Scoto, il Maestro della "natura pratica della teologia".

La dottrina spirituale di Duns Scoto intorno al "settenario" delle virtù non è rimasto infruttuoso nella storia dell'Ordine e della Chiesa. Lungo l'arco del tempo, ha fortemente contribuito a formare una salda e sicura corrente di spiritualità, a cui si sono ispirati tanti santi, tanti dottori e tanti semplici fedeli, desiderosi di realizzare la perfezione evangelica.

Piace ricordare semplicemente i massimi esponenti del francescanesimo del Quattrocento: Bernardino da Siena, Giovanni da Capistrano, Giacomo della Marca, Alberto da Sarteano, chiamati dagli storici dell'Ordine "le quattro colonne dell'Osservanza". Gli scritti di questi santi recano a tutto tondo l'influsso della dottrina spirituale di Duns Scoto, considerato da tutti come il "Principe dei teologi", il "Dottore dei frati Minori" e il "Maestro di spiritualità".

Senza ombra di essere smentito, si può con tranquillità affermare che storicamente la vita dell'Ordine francescano è strettamente legata alle vicissitudini della dottrina teologica spirituale e filosofica di Duns Scoto, che ha saputo dare una sistemazione teoretica non ancora superata alle profonde intuizioni ed esperienze vissute da Francesco d'Assisi.

L'influsso del pensiero di Duns Scoto oltre che in altri Ordini e Congregazioni religiosi è presente su tutta la Chiesa specialmente per la perla della sua speculazione, il *Cristo-centrismo* e l'*Immacolata Concezione della Vergine Maria*, come documenta la storia della teologia e della spiritualità.

In seguito all'evento storico del concilio Vaticano II, è da segnalare l'enorme e silenzioso influsso esercitato dalla dottrina di Duns Scoto non solo sulla vita ecclesiale, ma soprattutto sulla vita religiosa, considerata in ordine a Cristo, che, grazie a lui, riprende il posto voluto espressamente dalla volontà del Padre, nel suo misericordioso piano di salvezza.

Per Duns Scoto, tutto il patrimonio di verità da credere e l'insieme degli obblighi morali che da quelle scaturiscono, derivano completamente e sicuramente da Cristo: tutti coloro che si salvano, si salvano in virtù della grazia ricevuta da Cristo.

Tra gli influssi più evidenti nell'attuale momento postconciliare, non si può non ricordare il delicato concetto che considera intrinsecamente pratica la natura della stessa

teologia, perché incentrata sulla medesima persona di Cristo. E la stessa "pastorale", incentrata sulla figura del Vescovo, unico pastore della sua diocesi, trova nella dottrina teologica di Duns Scoto il sicuro fondamento teoretico, perché egli unico nel suo tempo ha considerato l'episcopato un Ordine indipendente da quello presbiterale, e, quindi, proveniente direttamente da Cristo, unico vero e autentico Pastore del popolo di Dio.

Anche l'odierno problema dell'ecumenismo riceve dalle teorie di Duns Scoto una vasta possibilità di poter realizzare l'"unità" della Chiesa, proprio perché a fondamento di tutte le questioni si trova sempre e unicamente Cristo, e a metodo della ricerca della verità pone sempre il dialogo. La realtà di Cristo e il metodo del dialogo costituiscono le condizioni fondamentali per un qualsiasi successo del movimento ecumenico<sup>80</sup>.

### III- Virtù religiose

Nella spiritualità cristiana ci sono delle "leggi" che obbligano direttamente e indistintamente tutti e singoli i credenti, e dei "consigli" che solo indirettamente obbligano se accettati liberamente. Le "leggi" sono dei mezzi che aiutano l'uomo-credente a compiere "opere necessarie alla salvezza"; i "consigli", invece, dei mezzi che aiutino a compiere delle "azioni ricche di sacrificio", ma non strettamente necessarie per la salvezza.

Perché di carattere necessario per il raggiungimento della salvezza o fine ultimo, il contenuto delle "leggi" viene *infuso*, secondo Duns Scoto, in tutti coloro che ricevono responsabilmente il Battesimo, ed esso viene a coincidere con il "settenario" delle virtù. Dato il valore di necessità, le virtù del "settenario" vengono chiamate anche *genera*, cioè fondamento di tutte le altre virtù scolasticamente dette *species* o *species specialissimae*. Tra le principali sono da ricordare i consigli evangelici, le beatitudini, i doni dello Spirito e tutte le altre virtù morali.

Di fronte a questo complesso ed eterogeneo gruppo di virtù per raggiungere la perfezione, Duns Scoto opera una precisa ed essenziale selezione, dicendo che il settenario delle virtù da solo è sufficiente a perfezionare l'uomo. Di conseguenza, le beatitudini, i doni, i consigli e tutte le altre virtù morali non sono realmente distinti dalle virtù teologali e cardinali, nel senso che i rispettivi abiti sono contenuti in un modo o nell'altro in una delle virtù del settenario.

---

<sup>80</sup> Molte di queste idee riassuntive del pensiero di Duns Scoto sono maggiormente sviluppate nei due recenti volumetti di G. Lauriola, *Giovanni Duns Scoto*, citato, e *Giovanni Duns Scoto Recenti Documenti*, Monopoli-Roma 1992.

Per il principio *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, Duns Scoto compie un sforzo di grande sintesi intorno ai mezzi di perfezionamento umano, stabilendo una speciale gerarchia, al cui vertice c'è la carità, *ultima virtutum perfectio*, secondo l'evangelico *porro unum est necessarium*: la carità al vertice delle virtù teologali; la prudenza, delle virtù cardinali; le virtù religiose e morali ordinate alle virtù cardinali...

Proprio perché la “piramide” delle virtù è abbastanza varia e complessa, Duns Scoto si preoccupa di precisarne i rispettivi rapporti o connessioni alla luce di due principi: 1) le condizioni per cui un atto umano è imputabile; 2) la distinzione tra virtù morale infusa e virtù morale acquisita.

Quattro circostanze richiede all'atto umano perché imputabile: sia *nudo*, ossia libero; sia *virtuoso*, ossia secondo il dettame della retta ragione o prudenza; sia *caritativo*, cioè derivato dalla carità; sia *meritorio*, cioè accetto alla volontà divina<sup>114</sup>. La distinzione nella virtù della prudenza, ritenuta regola di tutte le altre virtù, di quella infusa generale e di quella specifica acquisita, permette a Duns Scoto di poter affermare la “connessione” delle virtù morali con la prudenza generale<sup>115</sup>.

Confrontando questo testo della *Collatio* con il testo dell'*Ordinatio*<sup>116</sup>, si nota una certa perplessità nel pensiero del Dottor Sottile, in quanto, conducendo l'analisi da diversa angolazione, conclude non necessariamente per la “connessione” della virtù cardinale della prudenza, sia generale che specifica, con le virtù morali. L'incertezza si può interpretare così: non ci sono vere virtù morali senza la prudenza, ma si può avere la prudenza senza delle virtù. Il motivo: le virtù morali risiedono nella volontà, che, per agire, deve “allenarsi” ad agire, pur restando sempre libera<sup>117</sup>. Ciò è anche richiesto dalla seconda condizione richiesta per l'atto umano responsabile e meritorio, come sopra accennato.

---

<sup>114</sup>*Quaestiones quodlibetales*, q. 17, n. 34 (ed. Alluntis): «Nota hic per ordinem quis sit actus imputabilis ad laudem vel vituperium, actus nudus, actus virtuosus secundum virtutem moralem, actus caritativus et actus meritorius. Primus dicit respectum ad potentiam libere elicientem actum. Secundus addit respectum ad virtutem inclinantem vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem. Tertius dicit respectum ad caritatem inclinantem. Quartus ad voluntatem divinam specialiter acceptantem. Tertius dicit bonitatem aliquam ultra secundum, et praeexactam ad quartum, non ex natura rei, sed ex dispositione voluntatis acceptantis».

<sup>115</sup>*Collatio*, I, n. 6: «Virtutes sunt connexae in prudentia, ita quod impossibile sit prudentiam circa ea quae sunt ad finem huius virtutis, quin etiam circa ea quae sunt ad finem alterius virtutis simul habeatur».

<sup>116</sup>III, d. 36, q. unica.

<sup>117</sup>A. Matanic, *Dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla connessione delle virtù morali*, in *De Doctrina I. Duns Scoti*, cit., III, 626.

Se nel mondo delle virtù morali tutto gira intorno alla prudenza<sup>118</sup>, l'intero sistema delle virtù, cardinali e morali, infuse e acquisite, invece, gravida intorno alla carità, considerata come la "forma"<sup>119</sup> di tutte le virtù e di ogni virtù, e come l'asse portante dell'intera perfezione. Secondo Duns Scoto, tutte le virtù morali, infuse e acquisite, e le due virtù teologali della fede e della speranza sono necessariamente "connesse" con la virtù della carità teologale infusa, vera "perla" della spiritualità scotiana. Nessuna virtù, senza della carità, ha la caratteristica del "meritevole", e non viene accettata da Dio per il fine ultimo. La carità, quindi, è fonte e culmine della struttura spirituale di Duns Scoto. Tale insegnamento, specialmente in riferimento alla questione della "povertà assoluta", ha avuto il suo giusto peso storico.

Applicando questi principi ai consigli evangelici, Duns Scoto considera le rispettive traduzioni in virtù -povertà castità e obbedienza- come derivate dalla virtù infusa della temperanza e perfezionate dalla regina delle virtù, la carità, che prendono nome di virtù religiose.

I consigli evangelici hanno dignità e importanza dalla loro origine divina. In quanto "consigli" si è liberi di accettarli, ma non si liberi di disprezzarli, perché così facendo si disprezza lo stesso Cristo che li ha rivelati. Espressamente scrive: «Promulgatio facta de consilio divino, obligat ad non contemnendum»<sup>120</sup>. Il consiglio, precedendo il precetto, tende a preparare l'uomo alla sua osservanza, e non alla sua imposizione. E chi si impegna ad osservarli merita stima e fiducia, e non disprezzo; chi non vuole seguirli, non è obbligato a farlo, ma ha il dovere di lasciare liberi gli altri di decidere<sup>121</sup>.

### 1)- *La virtù dell'obbedienza*

In quanto massima espressione della carità e della temperanza, la virtù dell'obbedienza costituisce la "leva" dell'edificio spirituale e la cifra dell'autentica adesione a Cristo, che «ha umiliato se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce»<sup>122</sup>. L'esercizio dell'obbedienza rende docile umile e puro il cuore dell'uomo nei confronti con Dio e nei confronti dei propri simili. Prima di ricordarla vissuta nella vita di Duns Scoto, piace vedere il suo insegnamento sulla virtù morale

---

<sup>118</sup>Significativo è il titolo della *Collatio*, I: «An tantum sit una prudentia respectu omnium agibilium, ita quod ad dirigendum omnes actus morales in suos fines [specificos] sufficiat una prudentia specie?».

<sup>119</sup>Cf. specialmente *Quaestione quodlibetales*, q. 17, e *Ordinatio*, III, d. 36.

<sup>120</sup>*Ordinatio*, IV, d. 3, q. 4, n. 5.

<sup>121</sup>Cf. *Reportata parisiensis*, IV, d. 3, q. 4, n. 7.

<sup>122</sup>*Filippesi*, 2, 8.

dell'obbedienza. Tra i due aspetti non c'è intermezzo alcuno, ma perfetta armonia e unità.

In quanto francescano, Duns Scoto conosce la *Regola* che al capito X impone ai frati di “obbedire ai ministri in tutto ciò che non è contrario né alla loro anima né alla nostra regola, perché per amor di Dio hanno rinunciato alla propria volontà”. Concetto che riprende quasi *ad litteram* quando ricorda che «il suddito non deve condannare il comando del superiore... [ma] è tenuto a obbedire in tutto ciò che non è immediatamente contro Dio e contro i buoni costumi»<sup>123</sup>.

La virtù dell'obbedienza, in quanto scaturita da un consiglio, trova la sua giustificazione non nella legge di natura, che anzi è contraria a ogni forma di servilismo o di schiavismo, ma soltanto nel “voto” che l'uomo fa a Dio tramite il superiore legittimo. Solo per ragione di profonda perfezione spirituale, quindi, Duns Scoto ammette che un uomo possa “alienare” il massimo suo bene, la volontà<sup>124</sup>, e non per altri motivi... Il pensiero del Dottor Sottile, che tien conto di tutta la visione dell'uomo, non è limitabile alla semplice formale affermazione “bisogna obbedire”, che sarebbe doppiamente umiliante se presa alla lettera, ma “si deve obbedire” per amore di Dio e per il bene della comunità, salvaguardando il rispetto dell'autorità.

E se il superiore sbaglia?

Duns Scoto non esita: «Bisogna ugualmente obbedire, mentre esercita l'autorità, perché non è necessariamente lecito avere un concetto falso del proprio superiore»<sup>125</sup>. Ciò non toglie che il suddito, senza giudicare il superiore, possa adoperarsi, per il bene della comunità, affinché venga rimosso, in quanto inetto al suo ufficio<sup>126</sup>.

Come per la società civile il bene comune è al di sopra di quello privato, senza che per questo possa essere facilmente violato, così anche nella comunità religiosa bisogna salvaguardare la pace e la tranquillità, mediante un reciproco scambio di fraterno servizio tra superiore e suddito: l'uno attraverso la giustizia e l'altro nell'esercizio dell'obbedienza. Estendendo un principio generale di etica politica alla comunità

---

<sup>123</sup>*Reportata parisiensia*, IV, d. 3, q. 4, n. 7: «Inferior non debet contemnere praeceptum superioris... tenetur in omnibus obedire, quae non immediate sunt contra Deum e bonos mores».

<sup>124</sup>*Ordinatio*, IV, d. 36, q. 1, n. 5: «Ex lege naturae nihil tibi debeo, tamen si voveo tibi obedientiam, teneor tibi obedire»; e al n. 9: «Qui a profitens in religione totaliter se submitti obedientiae praelati illius religionis».

<sup>125</sup>*Ordinatio*, IV, d. 3, q. 4, n. 6: «[Consilium divinum semper est rationabile] secus est de humano, etiam loquendo de consilio... superioris seu praelati. Licet enim aliquando tam consilio quam praeceptum superioris contemnere [sint]... sed non licet, dum est praelatus, contemnere non observando... quia non tenetur aliquis necesario habere falsam opinionem de suo superiore».

<sup>126</sup>*Ivi*.

religiosa, Duns Scoto afferma che la pace e la tranquillità dipendono «dal retto uso dell'autorità dei superiori e dalla retta osservanza dei sudditi»<sup>127</sup>; e anche dal reciproco e scambievole aiuto fraterno: «il superiore deve compenetrarsi nel suddito, e il suddito deve facilitare il compito del superiore»<sup>128</sup>.

Per i riferimenti biografici si possono tener presenti gli episodi più salienti della sua vita, già accennati sopra.

## 2)- *La virtù della povertà*

Anche la virtù morale della povertà non può essere “patrimonio” di tutti, ma solo di coloro che responsabilmente la scelgono per amore di Cristo e per fede alla sua parola. E' una scelta di perfezione spirituale che avvicina all'esempio del Divin Maestro, che si è voluto fare povero in questo mondo pur essendo Dio<sup>129</sup>. La vera povertà è sempre legata alla virtù teologale della fede e a quella cardinale della temperanza, perché, secondo Duns Scoto, come è necessaria la rivelazione per conoscere il fine ultimo, così è necessario la rivelazione per conoscere i ‘mezzi’ per raggiungerlo. Tra i ‘mezzi’ rivelati dal Vangelo c'è anche la beatitudine della povertà<sup>130</sup>, scelta e vissuta in modo sublime dal Serafico Padre Francesco d'Assisi, il quale si è anche preoccupato di lasciarne pratiche indicazioni anche nei suoi scritti<sup>131</sup>.

Geloso assertore della libertà, Duns Scoto vuole rispetto e stima per coloro che accettano di vivere poveramente per amore di Cristo: nessuno è obbligato a farsi povero, ma tutti sono tenuti a non disprezzarla, altrimenti si disprezzerebbe lo stesso Cristo, che l'ha consigliata come meritoria e utile per il conseguimento del premio eterno. Sempre in forza del suo profondo amore per la libertà esalta chi la sceglie ed è terribile per chi la disprezza.

Qualche suo pensiero.

«Alcune virtù sono possibili alla natura umana, perché ordinate a un fine superiore di quanto la ragione possa conoscere, cioè sono rivelate per mezzo di Cristo e da Cristo, che esige obbedienza in tutto ciò che è preferibile al permesso. In queste preferenze è necessario che ci siano delle regole pratiche conosciute per rivelazione, e tali sono

---

<sup>127</sup>Cf. *Ordinatio*, III, d. 34, q. unica, n. 19: «Pax quippe servatur in hoc quod praesidens recte regit, et subditus recte obedit»

<sup>128</sup>Cf. *Ordinatio*, IV, d. 21, q. 2, n. 10: «... et tenetur superior influere in inferiorem, et inferior subministrare superiori».

<sup>129</sup>Cf. 2 *Corinti*, 8, 9.

<sup>130</sup>Cf. *Matteo*, 5, 3; *Luca*, 6, 20.

<sup>131</sup>A mo' di es: *Regula*, 1, 1; 5, 5; 6, 2; 6, 4; 10, 2; 12, 4; *Testamentum*, 24.

universalmente tutti i consigli delle virtù evangeliche -come la povertà, la castità ecc.,- perché principi o conclusioni pratiche, dalle quali dipendono tali virtù o regole, che non possono essere conosciuti naturalmente dall'uomo»<sup>132</sup>. «Badino coloro che offendono la povertà evangelica, che non la condannino per caso, (non volendo osservarla in quanto non necessaria), perché tali condanne o vilipendi disprezzano lo stesso Cristo, che l'ha consigliata di osservarla come meritoria e utile per la vita eterna»<sup>133</sup>.

Come si può conseguire la virtù della povertà evangelica?

In due modi: o per volontà libera, rinunciando a tutti i beni per amore di Cristo; o per volontà di Dio, qualora volesse spogliare dei beni, per punire i peccati. In entrambi i casi è necessario che la volontà non solo accetti la mancanza dei beni, ma in un certo qual modo ne goda pure. E' una rinuncia per un amore più grande. E' una scelta che produce gioia e letizia.

Così scrive: «Posso non volere le ricchezze, la salute e tutto ciò che è necessario alla vita materiale in due modi: o rinunciando ad essi, come quando uno si fa povero volontariamente; o volendo Dio punirmi per i miei peccati; o con la volontà conseguente di accettare e godere di tale privazione»<sup>134</sup>.

### 3)- *La virtù della castità*

Piace accennare alla virtù della castità attraverso il felice commento di alla beatitudine evangelica "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio"<sup>135</sup>, che Duns Scoto, con un linguaggio elevato, identifica con la "volontà": i "puri di cuore" sono i "puri di volontà", coloro cioè che non desiderano né vogliono quei beni della carne, a cui hanno rinunciato per l'amore casto di Cristo. «La purezza del cuore è l'immunità della volontà da ogni disordinato desiderio o piacere, tanto in ragione di se stessa quanto in ragione dei desideri sensibili, a cui si congiunge»<sup>136</sup>.

Come fonte e origine della virtù della castità Duns Scoto la fa derivare dalla virtù cardinale infusa della "temperanza", che regola e modera i desideri e i sentimenti della volontà: «L'espressione "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio" esprime un'altra virtù derivata dalla temperanza che modera in genere i desideri e gli affetti»<sup>137</sup>.

---

<sup>132</sup>*Ordinatio*, IV, d. 14, q. 3, n. 4.

<sup>133</sup>*Ibidem*, IV, d. 3, q. 4, n. 5.

<sup>134</sup>*Ordinatio*, III, d. 30, q. unica, n. 5.

<sup>135</sup>*Matteo*, 5, 8.

<sup>136</sup>*Ordinatio*, III, d. 24, q. unica, n. 18: «Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinate affectione vel delectatione, tam ratione sui quam ratione appetituum sensitivorum, quibus coniungitur».

<sup>137</sup>*Ivi*: «Aliam speciem (temperantiae) moderantem voluptates in communi, exprimit illud:

Estendendo un concetto già utilizzato nella questione della “redenzione preventiva” della Vergine Maria, Duns Scoto è del parere che bisogna preferire l’innocenza alla penitenza, perché è più grande il beneficio di preservare uno dal peccato, che liberarlo dopo averlo commesso. Di conseguenza, anche l’ingratitude è maggiore per chi cade dall’innocenza, che non per chi cade dalla giustificazione, ottenuta in seguito al peccato. In altre parole: Dio ama di più colui a cui non deve rimettere nulla, come per es., la Beata Vergine, che non colui a cui deve rimettere qualcosa, come ad es., Pietro e la Maddalena.

Con un certo lirismo scrive: «E’ beneficio maggiore di Dio e grazia più grande conservare semplicemente uno nell’innocenza che liberarlo e perdonarlo dai suoi peccati, dopo che è caduto dalla stessa innocenza... Pertanto, il dono della innocenza conservata è molto più grande in confronto al dono del perdono del peccato, ed è anche maggior male e maggior ingratitude cadere dall’innocenza che dalla giustificazione ricevuta dopo il peccato, a causa della penitenza... Di conseguenza, Dio ama di più colui a cui nulla si rimette, come la Beata Vergine Maria, che giammai ha peccato, che alla Maddalena, o a Pietro o a Paolo, ai quali ha perdonato molti peccati»<sup>138</sup>.

#### **IV- Il metodo: “ora et cogita, cogita et ora”**

La modernità del metodo di lavoro di Duns Scoto è stato recentemente proposta dal simpatizzante e amante di Duns Scoto, il francescano Giovanni Lauriola, con la sintetica traduzione “Ora et cogita, Cogita et ora”: pregare pensando e pensare pregando. L’espressione, pur avendo delle assonanze con il classico motto benedettino “Ora et labora”: prega e lavora, non ne dipendente, perché corrisponde alla realtà propria di lavorare del francescano, che, sull’esempio di Francesco d’Assisi, traduce il pensiero dell’Apostolo Paolo.

Una traduzione traslata del motto-metodo scotiano potrebbe essere: "Duns Scoto Maestro di spiritualità, di spirito, di mistica, di contemplazione"... Una simile interpretazione suona strana e provocatoria a chi è abituato a considerare Duns Scoto unicamente come filosofo o come teologo. Duns Scoto, infatti, è sì un filosofo, è sì un teologo, ma non è solo filosofo né solo teologo, anzi continuare a considerarlo semplicemente come tale costituisce una visione limitativa e manchevole nei suoi riguardi. Egli è principalmente un maestro di spirito e di vita spirituale.

---

‘Beati mundo corde etc.’ (Mt., 5, 8)».

<sup>138</sup>Reportata parisiensia, IV, d. 22, q. unica, nn. 13-14.

Alla personalità di Duns Scoto è nociuto proprio questa conoscenza incompleta e anche fuorviante. La trascuratezza della dimensione contemplativa e mistica del suo pensiero ha contribuito a non farlo conoscere nella sua complessa realtà e, quindi, a non amarlo a sufficienza, perché è stato considerato ingiustamente un arido speculativo avulso dalla concretezza reale e quotidiana.

E' proprio questa immagine distorta falsa e antistorica che la fondazione del Centro "G. Duns Scoto" e dell'Associazione Amici del "B. Duns Scoto" si propongono di contribuire a correggere e a togliere dalla mente degli uomini, che, secondo Bacone, si è formata attraverso gli *idola fori*. Mi auguro che l'impegno scientifico delle due fondazioni, insieme a tutti gli esperti che vi aderiranno, possa realmente fare giustizia storica di questo illustre Maestro, molto bersagliato nella storia del pensiero, senza conoscerlo direttamente.

In questo ambito metodologico generale, non interessa tanto approfondire l'aspetto filosofico né tanto meno quello teologico, ma unicamente quello spirituale e mistico di Duns Scoto. Mi rendo perfettamente conto che è difficile prescindere dagli altri aspetti, in quanto integranti la sua ricca e complessa personalità, pur tuttavia tenterò l'impresa, anche se a volo di uccello.

Nel tracciare questo leggero tratto mistico di Giovanni Duns Scoto, dal cui motto risulta che "pregava pensando e pensava pregando", mi avvalgo del concetto comune in ermeneutica: l'uomo è il suo stile, l'uomo è la sua opera. Concetto che traduce un principio metafisico, molto caro anche a Duns Scoto, e cioè nell'effetto riluce qualcosa della sua causa.

Il motto "pregare pensando e pensare pregando" costituisce uno degli aspetti poco noti della personalità del Dottore Sottile. Questo continuo scambio tra pensiero e preghiera e tra preghiera e pensiero non lo si coglie se non si ha una certa dimestichezza con i suoi scritti. E' anche vero, che tale metodo non è estraneo ai grandi pensatori dell'Occidente. Si pensi, per esempio a un Platone, a un Agostino, a un Anselmo. Su questa scia si colloca anche il nostro Maestro. Quando una questione risulta difficile alla ragione e all'intelletto, Duns Scoto si inginocchia e prega il Signore perché lo illumini e gli faccia contemplare la verità. E questo accade specialmente in quelle questioni che rasantano il mistero dell'essere, dove l'uomo cioè non ha alcuna possibilità razionale di risolvere. Si pensi, ad esempio, a tutte le verità fondamentali che hanno una certa attinenza con la vita soprannaturale: esistenza di Dio, immortalità dell'anima, libertà dell'uomo... Tutti problemi di alta risonanza esistenziale, perché coinvolgono direttamente la stessa avventura dell'uomo.

Con questo metodo, Duns Scoto non confonde minimamente i piani della ricerca razionale e teologica, anzi, proprio perché è molto rispettoso delle rispettive autonomie, qualche volta diventa più difficile del solito, in quanto deve creare terminologia e nuovi strumenti d'indagine, per mantenere l'equilibrio tra le due discipline nella loro reciproca azione specifica. Egli è un pioniere della ricerca. E come tutti i pionieri, non sempre può essere seguito da tutti, ma solo da coloro che hanno intuito il suo ideale e con amore e passione lo vogliono seguire. Duns Scoto è un autore non facile, anzi è difficile. La difficoltà è intrinseca alla sua metodologia e al suo linguaggio, molte volte creato da lui stesso. Duns Scoto è un autore veramente difficile, perché è un filosofo che non parte da alcuna verità preconstituita né vuole spiegare la verità, come fanno tutti gli altri grandi Autori della Scolastica, ma è in continua tensione nella ricerca della verità. E' logico che chi è abituato a leggere verità già possedute e scoperte, troverà un certo fastidio e una certa difficoltà a leggere chi la verità vuol costruire passo dietro passo con metodo storico-critico.

Questa è la ragione ultima della vera difficoltà di Duns Scoto. Questa è anche la vera identità di Duns Scoto: ricercatore appassionato della verità mai raggiunta razionalmente, anche se posseduta spiritualmente. Questo è anche il segreto della differenza con gli altri Grandi della Scolastica, che hanno dovuto separare e distinguere l'azione della spiegazione della verità dalla preghiera. Duns Scoto invece ha voluto seguire la via più umana e anche più difficile: quella di non presupporre esplicitamente nulla nella sua serena e appassionata ricerca della verità. Durante la quale, però, ha sentito spesso il bisogno di elevare diritto il suo potente spirito verso la sorgente stessa della verità per chiedere ispirazione e aiuto. Ecco l'intreccio tra pensiero e preghiera e tra preghiera e pensiero. Questo è Duns Scoto.

C'è ancora tanto da imparare. Io ho solo iniziato a balbettare il suo metodo, ma non ancora il suo pensiero. Per questo sono nati il Centro e l'Associazione che devono, con l'aiuto degli esperti e amici di Duns Scoto, far crescere la sua conoscenza, per meglio diffonderla nel popolo di Dio, che è assetato di sapere la verità e come la si raggiunge, senza alcuna limitazione della propria libertà di uomo.

L'esperienza del metodo di Duns Scoto, essendo molto complessa e delicata, la si può comprendere solo da chi la sperimenta personalmente; essa non sopporta forme dicotomiche delle azioni umane, specialmente quelle in ordine al rapporto tra speculazione e pratica, tra intelletto e volontà, tra conoscere e agire, tra conoscere e credere... Il pensiero di Duns Scoto, invece, è per l'unità delle azioni umane, purché libere e rispettose delle altrui azioni. E' l'uomo del dialogo. Ma l'uomo contemporaneo, geloso di sé e arroccato nel suo io, non sempre è aperto e sincero nel dialogo, perché

ognuno vuole in un certo qual modo imporre la propria opinione o la propria veduta all'altro; o peggio si ha paura di dialogare, come avviene il più delle volte nella vita comunitaria, creando una situazione di drammaticità e di tragicità, a un tempo.

Il metodo di Duns Scoto permette contemporaneamente di vivere e lavorare insieme, sempre in aperto dialogo con sé e con gli altri, anche quando gli altri si auto chiudono in se stessi come la filosofia dell' "ostrica" o del "lupino". La disponibilità che assicura il metodo scotiano riposa sulla convinzione di non possedere alcuna verità definitiva, per cui si è sempre in ascolto e alla ricerca. E questo, a chi invece si autochiude nella roccaforte del suo potere, appare umiliante e crea una specie di complesso di inferiorità, che, però, è solo apparente.

Il metodo scotiano abitua a saper essere sempre in dialogo con la verità dei misteri più autentici della vita e della fede, arricchendo sempre e rendendo sempre più disponibile agli altri. E insieme agli altri risalire alla fonte della verità che è Dio. E una volta che si arriva a Dio, si acquista la vera virtù dello studioso e del ricercatore: l'umiltà e la povertà, il silenzio e la parola.

E' su questo binario intellettuale ed esistenziale dell'umiltà e della povertà, del silenzio e della parola, che la contemplazione e la mistica di Duns Scoto hanno fondamento e si aprono agli arcani segreti dell'amore, unica vera chiave di lettura di tutta la sua speculazione. Ecco, si è arrivati alla sorgente del pensiero magisteriale del Dottore Sottile: l'amore. L'amore è solo di Dio. Solo Dio è essenzialmente Amore e Essere: Dio è per essenza Essere e per essenza Amore. E Dio comunica l'amore e l'essere solo a chi vuole. La creatura che per primo riceve la perfezione e la completezza dell'amore divino è Cristo, il Capolavoro di Dio. Con Cristo Duns Scoto ha scoperto il massimo della speculazione. Tutte le relazioni umane verso il divino avvengono unicamente attraverso la mediazione del Cristo, perché né Dio può entrare in rapporto con l'uomo né l'uomo può entrare in rapporto con Dio, senza Cristo.

Ecco l'ultima e definitiva spiegazione della dottrina del grande Maestro francescano. La sua speculazione termina nella contemplazione di Cristo, ma in fondo torna al punto di partenza, cioè sempre a Cristo. Come a dire: Duns Scoto è principalmente un vero teologo; ma nello stesso tempo è anche un vero filosofo, perché, pur credendo in Cristo, non utilizza mai la teologia per fondare la filosofia.

E per quanto riguarda la spiritualità?

In lui non si pone questo problema. La contemplazione della verità teologica allora è autentica, quando si traduce liberamente in azione, perché per lui la contemplazione è amore, e l'amore è azione, secondo il suo meraviglioso concetto di *praxis*, che coincide con la volontà libera, che avvicina massimamente l'uomo a Dio in Cristo. E Dio per

definizione è Colui che E' e Colui che Agisce. Questo è il concetto di Dio che Duns Scoto contempla e quanto più entra in questa contemplazione tanto più è e agisce insieme, perché partecipa sempre più di Dio, in Cristo.

Per questo motivo, la parola di Dio costituiva per Duns Scoto non solo oggetto di studio scientifico, ma anche di celebrazione, cioè di preghiera e di meditazione. Il testo scritturistico era insieme un'autorità e una preghiera. Per agire così si richiede semplicemente una fede autentica e una carità generosa, che tengono sempre aperto il dialogo e la ricerca della verità.