

**LA RICERCA DEL FILO MISTICO
NEL PROGETTO SALVIFICO
DI DIO UNO E TRINO
IN GIOVANNI DUNS SCOTO**

(8 novembre 2021)

Introduzione

I tempi in cui viviamo risultano in molti modi segnati dalla crisi dell'identità dell'uomo in generale e del cristiano in particolare. L'umanità è lacerata da tante guerre e cataclismi, le forze della natura si ribellano all'orgoglio umano sfrenato e all'estremo egoismo. Molti uomini non solo si allontanano dal loro Creatore, ma Lo maledicono e rifiutano la Sua esistenza. Perdonano così la loro identità. Pensano di poter essere ciò che vogliono e fare ciò che vogliono. Non sospettano che stanno correndo lungo il sentiero della terribile sofferenza e dell'autodistruzione, lanciati dai demoni come foglie al vento, sempre insaziabili.

Purtroppo tra i cristiani ci sono persone le quali di fronte alla crisi che attraversa la Chiesa con la caduta dell'autorità di molti suoi pastori, perdono la fede, rifiutano in questo momento doloroso la comunità dei discepoli di Cristo e l'abbandonano. Indubbiamente, deve cadere questa parte della Chiesa che ha abbandonato i divini comandamenti, cercando di installarsi nella struttura contaminata del mondo. Solo chi rimane fedele a Dio e ha gli occhi aperti alla verità, non si scoraggerà e non dubiterà, poiché presso Dio non c'è variazione né ombra di cambiamento (cf. Giac 1,17). Si ha un'impressione, che davanti ai nostri occhi si adempiono le parole profetiche di K. Rahner, scritte poco dopo il Concilio Vaticano II: «una persona pia di domani o sarà un "mistico", vuol dire qualcuno che ha sperimentato qualcosa, o cesserà di essere pia»¹.

¹ K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln 1966, p. 21: «Der Fromme von morgen» werde «ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein».

Uscendo da questa costatazione, vogliamo cogliere di nuovo il legame tra Dio nel Suo intratrinitario amore – la ragione e il fondamento della coesistenza di tre divine Persone – e l'uomo, creato a Sua immagine, nel desiderio di essere pienamente felice. Ne risulta che qualsiasi iniziativa da parte dell'uomo che ha come scopo la formazione della vita cristiana, richiede un riferimento al Dio uno e trino². Indubbiamente sul piano del soggetto la mistica cristiana è essenzialmente trinitaria, così come è trinitaria l'essenza della fede cristiana. Di conseguenza, come nota giustamente Królikowski,

la confessione della Santissima Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, essendo il centro della fede della Chiesa, è dunque il principio e la forma esistenziale di adesione alla fede comune per ogni cristiano, e soprattutto per quelli che condividono le più sublimi esperienze spirituali, e cioè mistiche³.

Vogliamo quindi cogliere questo vincolo intimo tra la vita mistica del cristiano e la sua fede trinitaria, riferendosi al pensiero del beato Giovanni Duns Scoto sul piano salvifico di Dio. Il nervo fondamentale di questa riflessione riguarda perciò un legame profondo – da poter riconoscere come mistico – del cristiano con la Santissima Trinità in quanto principio trascendente e originario della storia della salvezza e primo oggetto della fede cristiana.

² Proprio su questo argomento tratta direttamente l'articolo di J. KRÓLIKOWSKI, *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne (La Santissima Trinità e l'esperienza mistica)*, in *Teologia w Polsce*, 14,2 (2020) 7-28. L'autore nella sua riflessione parte dal presupposto che il mistero della Santissima Trinità costituisce il principio della storia della salvezza e di ogni opera salvifica, perciò esso costituisce il fondamento e il punto di riferimento della vita cristiana, come è chiaramente confermato dal simbolo della fede, di cui tale è la struttura: trinitaria e nello stesso tempo soteriologica.

³ KRÓLIKOWSKI, *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne*, p. 8. Per di più, come osserva l'autore, in epoca moderna, la tendenza trinitaria nella mistica, così come nella teologia da essa ispirata, ha riacquisito importanza, soprattutto grazie a molti mistici influenti, come S. Elisabetta della Santissima Trinità (1880-1906), Adrienne von Speyr (1902-1967) o Maria Julitta Ritz (1882-1966). Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Il mistero di Dio Uno e Trino nella testimonianza dei mistici cristiani*, in *Il Dio di Gesù Cristo*, a cura di G. M. Zangi, Roma 1982, p. 253-274.

1. La legittimità della “liberazione”⁴ mistica

Prima di tutto occorre riferirsi ad alcuni elementi del sistema teologico di Scoto, quelli più riconosciuti, per giustificare che tale liberazione mistica è dovuta non solo all’originalità della sua visione teologica e specialmente cristologica, ma anche, o forse soprattutto, al fatto che nel confronto con le diverse correnti filosofiche Scoto riflette su Dio il quale, oltre ad essere il primo oggetto della conoscenza dell’uomo, è la garanzia della sua salvezza nell’amore e attraverso l’amore. Egli, come riconosceva Gilson,

argomenta come un cristiano, il quale sa che il fine ultimo dell’uomo non è una semplice conoscenza speculativa e astratta della natura divina, ma una contemplazione diretta e beatifica di Dio. Ragiona, dunque, da teologo che si fonda sulla fede, e la sua intenzione non è quella di rimproverare ai filosofi di non aver conosciuto ciò che la filosofia non poteva conoscere, ma piuttosto di stabilire che la filosofia sia e rimanga incapace di sapere da sé ciò di cui la sola rivelazione ci informa⁵.

Come si vede, abbiamo a che fare con la denuncia dell’insufficienza della filosofia, o meglio ancora, della conoscenza naturale perché l’uomo possa guadagnare la sua salvezza – questa è la problematica trattata nel Prologo dell’*Ordinatio*. L’argomentazione di Scoto si fonda su un motivo puramente religioso che si può riassumere brevemente: «essere pienamente ed irrevocabilmente felice». Non entrando nei dettagli del dibattito tra filosofi e teologi condotto dal Dottore sottile – dal quale emerge la necessità dell’agente soprannaturale, cioè la necessità di una rivelazione, perché la conoscenza per l’uomo sia salvifica – vogliamo adesso ricavare alcuni elementi a favore della suddetta liberazione mistica.

⁴ Leonardo Sileo ha usato una volta questo termine nell’inquisizione metafisica di Scoto, parlando del “nuovo nell’ordine filosofico”. Per analogia la liberazione del mistico appare tutta tesa a creare del “nuovo nell’ordine teologico”. Vedi: L. SILEO, *L’inquisitio metaphysica per una scienza della storia*, in *Etica e persona Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Convegno di studi Bologna, 18-20 febbraio 1993, Bologna 1994, p. 227-259, in particolare p. 230-234.

⁵ É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Milano 2008, p. 15.

1.1. *Il percorso: metafisica-teologia-mistica*

Se la metafisica è la scienza dell'essere (*ens in quantum ens*), va da sé che solo la teologia appare come competente nell'argomentare direttamente di Dio in quanto Dio. Secondo Scotto la conoscenza teologica per essere propriamente tale deve avere l'oggetto riservato in maniera esclusiva. Altrimenti «se la conoscenza di ciò che è possibile conoscere in teologia può essere o è attualmente ottenuto attraverso altre scienze, foss'anche sotto un'altra luce, la conoscenza teologica non sarebbe necessaria»⁶. Evidentemente, l'intento principale di Scotto consiste nel dimostrare la necessità di una teologia fondata sulla rivelazione. E questo, a sua volta, comporta il riconoscimento dell'insufficienza radicale della metafisica a farci conoscere Dio secondo una conoscenza propria. Come sottolinea suggestivamente Gilson, i limiti della metafisica sono «la prova più sicura che all'uomo sia necessaria una rivelazione per conseguire il suo fine»⁷.

Duns Scotto, come si può notare, tende a giustificare la necessità dell'intervento rivelativo dell'agente soprannaturale, e cioè di una scienza di questo essere determinato che è Dio (*ens infinitum*). Prendendo in considerazione che l'oggetto di questa rivelazione soprannaturale è sproporzionato per eccesso alle nostre capacità conoscitive, è necessario che Dio ce lo insegni, che Dio stesso si faccia conoscere attraverso una rivelazione soprannaturale⁸.

Così il campo della nostra conoscenza metafisica si rapporta a quello della teologia. Nel primo caso, Dio, l'*ens infinitum*, è visto dal di fuori come l'Essere esistente e la Fonte di tutto ciò che è. Nel secondo invece, per mezzo della Scrittura e della Rivelazione, possiamo conoscere ciò che Dio è in sé, che è Dio vivente, personale, uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. È ovvio che la teologia si basa non sui principi filosofici, bensì su quelli rivelati, sui dati della fede, e quindi si procede da ciò che si crede a ciò che si crede (*ex creditis ad creditum*)⁹. Riferen-

⁶ *Ordinatio*, Prol., pars 3, q. 1-3, n. 151 (Ed. Vat., I, p. 102): «Si de cognoscibilis in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, lices in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem».

⁷ GILSON, *Giovanni Duns Scotto*, p. 41.

⁸ Cf. *Ordinatio*, Prol., pars 1, q. un., n. 49, (Ed. Vat., I, p. 30).

⁹ Cf. *Ordinatio*, Prol., pars 1, q. un., n. 12 (Ed. Vat., I, p. 9).

dosi a questo tipo di conoscenza teologica in Scoto Leone Veuthey ha notato che «la teologia della Trinità si fonda non sulla ragione o sulla scienza dell'essere, ma sopra la Rivelazione fattaci da Cristo di un solo Dio in tre Persone»¹⁰.

Ma la posizione di Duns Scoto in quanto teologo che, per ragioni teologiche, considera Dio innanzitutto come oggetto di fede, oltre a stabilire i limiti della filosofia e l'insufficienza della metafisica per la salvezza dell'uomo, va oltre anche nella comprensione della natura della conoscenza teologica. Per Scoto la teologia che, giustamente è al servizio della fede, non è una scienza puramente speculativa, che cerca il sapere per il sapere, e non è neppure la semplice contemplazione della verità, ma essa tende alla conoscenza in vista dell'amore, ossia della conoscenza sperimentale, che contraddistingue la mistica.

1.2. *La praxis della teologia come prodromo della conoscenza mistica*

Tralasciando le sfumature dell'intero dibattito sulla praticità della teologia, una cosa va qui sottolineata, cioè che *fnis legis est dilectio* (Rm 13,10), e quindi che il fine del sapere teologico – daltronde riconosciuto da Scoto come vera sapienza (*theologia est sapientia*)¹¹ – non consiste solamente nel sapere le verità riguardanti Dio e il suo agire verso l'uomo, ma soprattutto nel portare l'uomo ad agire e a comportarsi in modo tale da poter giungere all'amore di Dio e alla salvezza eterna¹². Risulta che la *praxis* della conoscenza teologica, che si realizza nell'amore e per mezzo dell'amore, sta dalla parte della volontà, la quale *in*

¹⁰ L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, vol. 2, Roma 1996, p. 16. L'autore aggiunge che la filosofia ci può dimostrare la non-contraddizione, ossia la credibilità del mistero oppure la possibilità di una realtà una e trina, distinguendo la *sostanza* e le *Persone*.

¹¹ *Ordinatio*, Prol., pars 4, q. 1, n. 213 (Ed. Vat. I, p. 146).

¹² Cf. *Ordinatio*, Prol., pars 5, q. 2, nn. 225ss (Ed. Vat. I, p. 153ss). A questo punto rimandiamo agli studi di: H. BORAK, *Revelatio et natura in doctrina Scoti*, in *Laurentianum*, 7 (1966) 409-437; A. GHISALBERTI, *Riflessioni della concezione della teologia nell'etica di Duns Scoto*, in *Etica e persona Duns Scoto*, p. 207-226; A. GHISALBERTI, *Ragione e rivelazione a proposito della epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto*, in *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, a cura di A. Ghisalberti, Milano 1995, p. 5-11; A. MARCHESI, *Filosofia e teologia in Giovanni Duns Scoto*, in *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, p. 13-38, in particolare p. 32-37.

statu isto può tendere a Dio come al suo sommo Bene. L'espressione precisa di cui si avvale il nostro Dottore non permette di avere dubbi, nel *De Primo Principio* scrive:

La nostra volontà può desiderare o amare qualcosa di più grande di qualsiasi fine limitato, come l'intelletto può, dal canto suo, conoscerlo. Sembra anzi che la volontà possieda un'inclinazione ad amare sommanente il Bene infinito (...) Ora, la volontà libera – come ci sembra percepirla attraverso l'amore del Bene infinito – non riposa perfettamente che nel Bene sommo¹³.

La stessa considerazione è stata presentata da Scoto nell'*Ordinatio*, dove troviamo una netta precisazione della problematica. Essa riguarda la specificazione dell'inclinazione della volontà (*appetere et amare*), la quale «prompte et delectabiliter», ossia immediatamente (di sua iniziativa) e con appagamento del desiderio, tende verso il Bene infinito. Vale a dire che, l'uomo esperisce attualmente in sé il desiderio di amare il Bene infinito, e che la volontà umana non sembra acquietarsi in modo perfetto in nessun altro bene¹⁴.

Ne segue che Scoto, favorendo il valore pratico della conoscenza teologale – la quale, ricordiamolo, consiste nell'apertura dell'uomo a Dio, il suo sommo Bene e il suo fine beatificante, possibile grazie alla facoltà volitiva – in un certo qual modo mette a fuoco il vero senso della tradizionale definizione della mistica, intesa come «la conoscenza esperienziale di Dio, acquisita attraverso l'amore unitivo»¹⁵. Quel primato dell'amore nella conoscenza mistica – una delle più belle pagine dell'eredità agostiniana apprese dalla scuola francescana – in Duns Scoto è diventato il primato della volontà. La sua nozione «appetere et

¹³ *Il primo principio degli esseri*, P. Scapin trad., Padova 1973, p. 246.

¹⁴ *Ordinatio*, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 130 (Ed. Vat., II, p. 205-206): «Voluntas nostra omni finito aliquid maius potest appetere et amare (...) Nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari». Cf. GHISALBERTI, *Riflessioni della concezione della teologia*, p. 216.

¹⁵ J. GERSON, *O teologii mistycznej (Sulla teologia mistica)*, [28, 6], M. Jakubowska trad., Kęty 2012, p. 129: «Cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum».

amare» si accosta all'*extasis* di Dionigi l'Areopagita e alla *sursum actio* di Bonaventura, con un preciso predicato comune, ossia la preminenza affettiva del conoscere sperimentale di Dio. Evidentemente, in tutti questi casi si tratta di una *via eminentiae* nell'accostamento al mistero di Dio che sfugge a ogni comprensione umana.

Nel linguaggio dell'Areopagita Dio è *super*-inconoscibile (*hyperagnostos*). Questa inconoscibilità¹⁶, tuttavia, non significa agnosticismo, ma si riferisce piuttosto ad un altro modo di conoscere, cioè quello «sopra la ragione», ovvero all'esperienza mistica, in cui appunto l'amore acquista un valore conoscitivo e nello stesso tempo unitivo, e quindi pratico. A questo punto potremmo chiederci, ma questi principi pratici della teologia, che rendono la cognizione sperimentale (intesa in vista del fine che è il godimento d'amore) più nobile della conoscenza speculativa, concettuale¹⁷, come possono essere conciliati con un rigido, come sottolinea Leone Veuthey, concatenamento sillogistico e una vivisezione concettuale che ricorda più Aristotele che S. Agostino? È Veuthey stesso a rispondere che Scoto ha subito l'influenza del suo tempo con la sua concezione sillogistica della scienza e il concettualismo astratto. Senza dubbio Veuthey ha ragione quando parla dell'influenza del tempo, infatti, nel descrivere le realtà divine la teologia di Scoto è proprio così: intellettualista e concettualista, ma una cosa è parlare di Dio e un'altra parlare a Dio. Nel primo caso si tratta del discorso speculativo, con il dovuto rigore scientifico proprio dell'intelletto, nel secondo invece si tratta di un'esperienza esistenziale di Dio, che permette all'uomo di entrare nel Suo mistero e di intrattenere con Lui una relazione d'amore sostenuta dalla grazia. Nel primo caso Dio è l'*essere infinito*, espressione che non troveremo nella Scrittura, nel se-

¹⁶ Dio non è per noi accessibile che attraverso le creature – parlando ovviamente della conoscenza naturale – però conoscerlo solo così sarebbe come non conoscerlo. Anche se la nostra conoscenza discorsiva deve partire dalla creatura, non sarà una autentica conoscenza di Dio se non termina ad un concetto di Dio conosciuto in se stesso. Per questo Gilson a questo riguardo afferma che in Scoto c'è una reazione contro la teologia negativa di Dionigi l'Areopagita. Cf. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, p. 227. Sappiamo tuttavia che anche per Dionigi la teologia negativa non era una definitiva forma della conoscenza di Dio, lo era appunto la mistica.

¹⁷ *Ordinatio*, Prol., pars 5, q. 1-2, n. 353 (Ed. Vat. I, p. 228-229).

condo Dio è il Padre rivelato da Cristo, a Cui possiamo rivolgerci con il “Tu”¹⁸.

Possiamo cogliere meglio l’argomentazione di Duns Scoto su questo punto sulla base dell’indagine di C. Vaiani riguardante la dimensione spirituale dell’opera *De primo principio*¹⁹. L’autore si è proposto di analizzare i brevi testi di preghiera lì presenti come documenti che esprimono il vissuto di Scoto nel suo rapporto con Dio. Per ragioni di spazio, sulla scorta dell’indagine di Vaiani, vogliamo qui evidenziare solo la differenza che esiste tra l’affermazione «Dio è», formulata in terza persona, e l’affermazione «Tu sei», rivolta a Dio.

La differenza fondamentale tra i due registri – sostiene Vaiani – quello della seconda e della terza persona, sta nella dimensione relazionale che emerge nel parlare a quell’essere che è Dio, nel rivolgersi a Lui, nel chiedere il suo aiuto o nel proclamare con ammirazione la sua lode²⁰.

La constatazione conclusiva di Vaiani, secondo la quale l’affermazione *Tu es* nell’uso di Scoto riecheggia le caratteristiche della preghiera contemplativa e mistica e fa fiorire la contemplazione nella lode e nella dossologia, è in conformità con la *praxis* della teologia stessa – uno dei più riconosciuti aspetti del suo sistema teologico – in cui l’*appetere et amare* descrivono un vero itinerario spirituale dell’uomo.

¹⁸ Proprio su questa modalità dell’atteggiamento dell’uomo di fronte a Dio parla Rahner nel testo sopra citato in cui descrive la pietà del cristiano di domani: «Solche Mystagogie muss uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm Du zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis, nicht sich zu ängstigen, man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt», RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, p. 22.

¹⁹ C. VAIANI, “*Il primo principio di tutto mi conceda di credere, gustare e proclamare...*”. *La dimensione spirituale nell’opera di Scoto*, in “*Pro statu isto*”: *L’appello dell’uomo all’infinito*, Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008, a cura di A. Ghisalberti e E. Dezza, Milano 2010, p. 77-103.

²⁰ VAIANI, “*Il primo principio di tutto*”, p. 98.

1.3. Nunc aeternitatis – il vero “istante” dell’incontro mistico

Nunc aeternitatis è un concetto che in Scoto appare nel discorso sulla predestinazione degli esseri razionali alla gloria e alla grazia. Si tratta infatti dell’agire volitivo libero di Dio nei confronti dell’uomo al quale assegnò eternamente *ex gratia* la grande dignità di essere suo figlio adottivo. Sullo sfondo dell’elezione, in quanto atto divino libero ed indipendente da ogni merito o demerito dell’uomo, giace tutto il dibattito sulla sua gratuità, l’unico criterio dell’accettazione da parte di Dio²¹. Questo concetto esprime innanzitutto la modalità dell’esistenza di Dio. Infatti, esso fornisce una visione adeguata dell’essere divino come proprietà e insieme qualità assoluta, trascendentale, illimitata e atemporale. Dio è in modo immutabile ed eterno, ossia è interamente immutabile in quanto eterna attualità. Come osserva Gilson, «Ciò a cui Duns Scoto pensa quando parla di Dio non è tanto un sommo atto di esistere, quanto piuttosto una *entitas realis actualis*»²².

Parliamo quindi di Dio in quanto essenza infinta attuale, la cui perfezione risulta relativa alla sua intelligenza e volontà. Infatti, la nozione di immutabilità divina è in Scoto uno dei dati essenziali del problema della volontà e della libertà di Dio. È in questo campo che Scoto distingue tra ordine della natura e della necessità da una parte, e ordine della volontà, con la libertà che le è propria, dall’altra. Essi rimandano conseguentemente al duplice *modum principiandi*, quello *ex se determinante* – cioè al *modum naturae*; e quello *non ex se determinante sed libere* – cioè al *modum voluntatis*²³. A questi due ordini ci riferiamo

²¹ I testi chiave a questo proposito sono racchiusi nella distinzione 40 del primo libro dell’*Ordinatio*, dove Scoto affronta la questione: *Utrum praedestinatus possit damnari*, e nella distinzione successiva con la problematica principale: *Utrum sit aliquod meritum praedestinationis vel reprobationis*: *Ordinatio*, I, d. 40, q. un., nn. 1-10 (Ed. Vat., VI, p. 309-313); *Ordinatio*, I, d. 41, q. un., nn. 1-57 (Ed. Vat., VI, p. 315-339).

²² GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, p. 232.

²³ *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 302 (Ed. Vat., II, p. 306-307); «Non ergo possunt principia productiva reduci ad paucitatem minorem quam ad dualitatem principii, scilicet productivi per modum naturae et principii per modum voluntatem».

solo per afferrare il *totum* dinamico dell'agire di Dio²⁴ quello *ad intra* – necessario ed insieme libero, e quello *ad extra* – esclusivamente libero. È ovvio, e Scoto lo dimostra a più riprese, che nell'eternità non esistono le successioni del tempo e che tutto è nella perpetua attualità e nella perfezione infinita. Il Dottor Sottile parla tuttavia di un ordine di priorità e successione logica, giacché, come ha segnalato il Veuthey, il Conoscente è prima del Conosciuto e l'Amante prima dell'Amato²⁵. Seguendo quindi il ragionamento di Duns Scoto non ci sono dei dubbi che *in instanti aeternitatis semper sit tota Trinitas nota cuilibet personae in Trinitate*, ma è vero pure che, per ragioni logiche, si distingue tra istanti di origine. In altri termini, non si distingue tra una durata e l'altra, ma si tenta solo di spiegare il principio produttivo (*a quo quis sit*)²⁶.

A questo punto poniamo la domanda: quale significato per la nostra indagine può avere la nozione scotiana *nunc aeternitatis* e quindi tutto il discorso sull'eterna attualità in cui Dio esercita la sua causalità? Ora, semplificando ovviamente il discorso, dobbiamo innanzitutto notare che, Dio ha voluto da tutta l'eternità che oltre a Lui – qui si ha in mente tutto il ciclo trinitario della vita divina con un atto di conoscenza e d'amore – esistesse qualcosa in un dato tempo, e l'ha creato quando ha voluto che questo esistesse. Ne consegue che, la volontà

²⁴ Rimandiamo alle analisi più dettagliate in riguardo: B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano 1991, in particolare i paragrafi del capitolo VI: 1. "La volontà divina e le sue proprietà", p. 212-218; 2. "Oggetti e atti della volontà divina", p. 218-224; R. H. KOŚŁA, «Voluntas est principium producendi amorem infinitum». *La productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scoto*, Romae 1995, in particolare p. 96-103.

²⁵ Cf. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 42: «Dio è l'Atto puro di conoscenza e d'amore, cioè il "divenire assoluto" della produzione eterna di conoscenza e d'amore senza alcun passaggio dalla potenza all'atto ma nella perpetua attualità dove, contemporaneamente, tutto "diviene" e tutto "è", in una perfezione infinita. Questo Atto puro è la stessa Essenza di Dio. In questo Atto puro dell'indivisibile eternità, dove non c'è il prima e il dopo secondo secondo il tempo, c'è tuttavia un ordine di priorità, giacché il Conoscente è prima del Conosciuto e l'Amante prima dell'Amato; ciò per priorità d'origine, non per priorità di tempo o di natura».

²⁶ *Ordinatio*, I, d. 5, p. 2, q. un., n. 62 (Ed. Vat., IV, p. 365): «In instanti aeternitatis semper sit tota Trinitas nota cuilibet personae in Trinitate, quia distinguendo inter instantia originis, non distinguitur inter durationem et durationem, sed tantum a quo quis sit».

divina può essere considerata dal punto di vista di Dio in se stesso – è la direzione preferibile nella riflessione di Duns Scoto – o dal punto di vista della sua relazione con gli atti di un agente creato libero, come l'uomo. A questo punto occorre aggiungere che, anche nella relazione con l'uomo, nulla togliendo alla libertà umana, l'agire di Dio acquista un valore determinante, così che l'uomo nelle sue possibilità assolute non può unirsi a Dio senza un'antecedente cooperazione di Lui, così come il calore che non può non scaldare per quanto è in lui, ma al contempo può non scaldare se Dio non coopera alla sua azione, come si evince dall'esempio dei tre giovani nella fornace ardente (Dn 3,50).

In quanto agente infinito ed attuale, Dio ama eternamente l'uomo, permettendogli di partecipare della bontà della stessa essenza divina, ossia di unirsi a Lui nell'amore, che è l'eterno. In Dio quindi non c'è un elemento temporale: l'intento è lo stesso che la sua realizzazione, il senso lo stesso che il suo compimento. Solo dalla nostra prospettiva temporale tra l'inizio e la fine, tra il destino e la sua realizzazione, c'è la via da percorrere, c'è lo spazio della volontà.

2. L'impronta trinitaria della triplice *acceptatio* dell'uomo in quanto vero itinerario mistico

Dio nell'unità della sua natura divina e nella sua comunione di tre Persone, di tre "Io", usando l'espressione di Veuthey, autocoscienti e liberamente volenti²⁷, elegge e crea liberamente gli esseri fuori di Sé con l'uomo come corona di tutto il creato. Inoltre, in forza di quest'atto elettivo e creativo, Egli è per l'uomo l'oggetto volontario assoluto (*obiectum mere voluntarie*)²⁸, che si offre alla sua conoscenza e fruizione. Vogliamo ora seguire questo piano teologico, ricco di spunti dottrinali, per cogliere alcuni elementi che, a nostro avviso, giustificano la direzione mistica dell'indagine. In un primo momento esamineremo il significato del concetto di *condiligentes* come emerge nella teologia della creazione di Duns Scoto; poi prenderemo in considerazione il mistero dell'Incarnazione – prototipo dell'unione del divino coll'umano;

²⁷ Cf. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 51.

²⁸ *Quodlibet*, q. 14, n. 10 (Vivès, XXVI, p. 39).

per terminare considerando la grazia in quanto elemento vincolante dell'itinerario mistico.

2.1. *I condiligentes eternamente conosciuti e amati – ossia il Padre che ordina*

L'uomo sin dall'eternità è conosciuto ed amato da Dio. Duns Scotto in modo sottile coglie questo stato d'origine dell'essere umano e di tutti gli altri esseri. La sottigliezza della sua impostazione consiste nel fatto che questi esseri sono amati da Dio non perché esistono, ma che essi esistono o verranno ad esistere a causa dell'amore creatore e conservatore di Dio²⁹. Viene così espressa dal nostro Dottore la radicale contingenza delle creature, ossia la loro dipendenza da Dio, che riguarda non solamente la loro esistenza ed essenza, ma anche la loro intelligibilità ed amabilità, che rende possibile ogni relazionalità. Parliamo di intelligibilità, poiché gli esseri rappresentano la personificazione di un'idea³⁰ nella mente di Dio, e di amabilità, in quanto sono partecipi della bontà divina. Ora, se si prende in considerazione il dato che tutto ciò che è in Dio è eterno, significa che gli esseri umani, più di ogni altra creatura, sono stati conosciuti e amati da Dio eternamente, come giustamente nota il Bonansea,

Questa considerazione dovrebbe farci apprezzare ancor maggiormente l'importanza ed il valore di ciascun essere umano che, anche prima della sua esistenza, non è mai stato "nulla" nel senso stretto del termine. Fatto e modellato secondo l'idea che la mente divina ha avuto di lui fin da tutta l'eternità, egli è anche l'oggetto dell'amore di Dio mediante un atto ugualmente eterno della volontà divina³¹.

²⁹ Cf. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotto*, p. 223.

³⁰ Per quanto riguarda il discorso sulle idee c'è da ricordare che Duns Scotto in generale riprese la definizione di sant'Agostino, constatando che: «L'idea è, nel pensiero divino, una ragione eterna, secondo la quale qualcosa può essere formato, fuori da questo pensiero, secondo la sua ragione propria», *Ordinatio*, I, d. 38, pars 2, q. un., n. 5 (Ed. Vat., VI, p. 406). Per l'esposizione più ampia rimandiamo allo studio di GILSON, *Giovanni Duns Scotto*, p. 287-316.

³¹ BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotto*, p. 224.

Questo significa che siamo eternamente parte del flusso vitale dell'amore divino. Non sorprende quindi che quando Duns Scoto parla del decreto della divina benevolenza, ossia del decreto della predestinazione alla gloria e alla grazia, lo descrive come un atto *liberalissimo* e *ordinatissimo* motivato dal suo infinito e massimo amore. Perciò in quest'ordine d'amore, che è uno dei più riconoscibili elementi del suo sistema teologico, troviamo una nozione fondamentale e decisiva per il discorso antropologico proprio nella nozione fondamentale dei *condiligentes*. Infatti Dio, che è essenzialmente Amore – perché quest'amore circola all'interno della Trinità tra le Persone divine – vuole essere amato da altri coamati, vuole cioè che altri esseri abbiano in sé il suo amore, e per questo eternamente predestina chi lo deve amare adeguatamente e infinitamente di un amore estrinseco³². I *condiligentes* hanno quindi il loro statuto irrevocabile nello stesso decreto di elezione: Dio li ha coinvolti in un cerchio d'amore, facendoli partecipi della vita divina. Ma quella condizione elettiva, di cui parliamo, sarebbe stata inintelligibile senza la persona di Cristo, primo conosciuto e primo voluto, *propinquius fini*³³. In conformità con ciò che dice S. Paolo: *elegit nos in ipso ante constructionem mundi* (Ef 1,4) e con il suo *ordo amoris*, Scoto intuisce l'elezione di Cristo che fonda la nostra elezione per il fatto che la precede³⁴.

In altri termini, Cristo, secondo il nostro Dottore, garantisce e allo stesso tempo realizza la possibilità che l'uomo possa diventare *condiligens* con Dio. Infatti, Cristo in quanto espressione più perfetta dell'amore comunicante di Dio, sommo Amante tra gli esseri e risposta eccellente all'amore donante di Dio, rivela all'uomo la sua vocazione fondamentale, la quale consiste nel ricambiare con l'amore l'amore di Dio³⁵. Risulta chiaro allora che l'unione mistica deve essere misurata

³² *Ordinatio*, III, d. 32, q. un., n. 6, 21 (Ed. Vat., X, p. 130, 136).

³³ Cf. KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*», p. 167-180; G. Basetti-Sani, *Essenzialmente amore. Saggio di cristologia francescana*, Padova 1993, p. 119-132.

³⁴ Cf. M. Miguéns, *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo*, in *De doctrina Ioanni Duns Scoti*, Roma 1968, vol. III, p. 116.

³⁵ Su questo argomento abbiamo trattato nello studio: R. H. Kośła, *Redemptio. L'influsso del pensiero di Giovanni Duns Scoto sulla teologia della riparazione*, in *Antonianum*, 89 (2014) 464-470.

non solo dalle condizioni e dai parametri della vita terrena, ma innanzitutto dall'eterno destino dell'uomo, che consiste nel dimorare in Dio nell'amore e che la piú perfetta manifestazione dell'unitá del divino coll'umano si dá proprio nel mistero dell'incarnazione.

2.2. *L'umanità misticamente unita a Dio nell'incarnazione – ossia il Figlio che rivela*

Il tema cristologico, con particolare riferimento all'unione ipostatica, sulla quale vogliamo fermarci ora, sembra essere vincolante per lo studio della liberazione della mistica in Scoto. Infatti sappiamo bene quale posto occupi l'unione ipostatica in tutto il sistema teologico di Scoto. Egli per spiegare l'agire di Dio *ad extra*, e quindi il divino progetto di salvezza, parte proprio da Cristo, Verbo incarnato, per dedurre poi tutto il resto. Per questo, la sua esistenza in quanto Persona amata da Dio Padre in maniera eccellente (*Persona magis dilecta*), viene contemplata dal nostro Dottore fin dall'eternità³⁶ già nell'ottica dell'unione ipostatica, indipendentemente dalla realtà del peccato di Adamo. Per Scoto è ovvio che Cristo è voluto indipendentemente da ogni merito o caduta e che nella realtà attuale Egli è il bene supremo e la causa di tutte le cose³⁷ e la manifestazione della Persona del Verbo incarnato fa riferimento a un grado di perfezione superiore ad ogni altro essere, una perfezione che lo pone al vertice della creazione, cioè piú vicino al fine prossimo della stessa divinità³⁸.

Ora, se l'unione ipostatica fu contemplata da Duns Scoto fondamentalmente in riferimento al fine, ossia alla gloria, e non al merito o demerito da parte delle creature, significa che essa deve essere

³⁶ *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 72 (Ed. Vat., IX, p. 290-291).

³⁷ Cf. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 58. L'autore osserva giustamente che, «la scuola scotista ha modificato il problema del motivo dell'incarnazione in quanto Scoto, partendo dalla causa finale, giunge al primato assoluto di Cristo indipendentemente da ogni caduta, anzi da qualsiasi altra creazione. Lo scotismo invece ha posto la questione in modo ipotetico: Il Verbo si sarebbe incarnato se Adamo non avesse peccato?».

³⁸ *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 60 (Ed. Vat., IX, p. 286-287): «Vult [Deus] esse proximum fini, et ita huic animae Christi vult gloriam prius quam alicui alteri velit gloriam».

riconosciuta come la più perfetta manifestazione del sommo Amore di Dio verso tutta l'umanità. Conseguentemente il Cristo è il Mediatore "unico" tra il divino e l'umano³⁹, mentre tutta l'umanità diventa in Cristo partecipe della vita divina⁴⁰. In questa impostazione Scoto segue la tradizione di Onorio di Autun, scrittore medievale vissuto nella prima metà del sec. XII, il quale sosteneva che, l'incarnazione non sarebbe dovuta al peccato: «Siccome Dio è immutabile, così la predestinazione di Cristo è immutabile; perciò bisognava Egli si incarnasse affinché l'uomo potesse essere deificato»⁴¹. Come sappiamo, già nel periodo patristico, in particolare nella teologia dei Padri cappadoci, la deificazione funzionava come un concetto primordiale per esprimere il compimento delle intenzioni più profonde del piano salvifico di Dio, ossia la filiazione divina di ciascun uomo, come diceva san Basilio: «Il fine di tutti i desideri è diventare Dio»⁴².

E proprio su questo punto che l'intuizione di Scoto ci pare fenomenale ed unica, perché già nell'elezione, cioè nel primo atto volitivo di Dio, ossia nell'atto della dilezione, egli vede l'uomo nella sua "capacità divina", nonché nella sua "capacità di filiazione adottiva" in rapporto al Figlio naturale di Dio, nel quale sin dall'eternità è stata inclusa la vicenda personale di ogni singolo essere umano. Risulta ovvio che allora la valorizzazione della dignità di ogni persona deriva e viene vista sin dalla sua predestinazione nel Verbo incarnato. Per questo grazie a Lui l'uomo scopre la sua vera identità, diremmo il suo vero DNA spirituale, ossia l'impronta trinitaria (*imago Trinitatis*)⁴³. Infatti, Dio Trino ed Uno manifestando il suo immenso amore verso tutti gli uomini

³⁹ La ragione per la quale Cristo è il Mediatore si trova, secondo Scoto, nel fatto che la gloria viene ordinata non solo all'anima di Cristo, ma altresì al corpo: «Dico quod gloria est ordinata animae Christi, et carni, sicut potest carni competere, et sicut fuit collata animae in assumptione», *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 62-63 (Ed. Vat., IX, p. 287-288).

⁴⁰ Cf. S. M. CECCHIN, *Il rapporto Cristo-Maria: il paradigma scotista dell'antropologia francescana*, in "Pro statu isto", p. 198-199.

⁴¹ ONORIO DI AUTUN, *Libellus octo quaestionum «De Angelis et homine»*, PL 172, col. 1187. Vedi anche: G. BIFFI, *Il primato di Cristo in Scoto*, in *Etica e persona Duns Scoto*, p. 2.

⁴² S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 9, 23 (PG 32, col. 109C).

⁴³ Vedi la *Lectura*, I, d. 3, p. 3, q. 4, n. 433 (Ed. Vat., XVI, p. 398).

(*Deus acceptat omnem creaturam*) fa di loro una famiglia (*acceptatione communi*) unita per raggiungere il medesimo ed unico traguardo, a cui ciascuno è stato personalmente ordinato (*acceptatione speciali*), ovvero *ad vitam aeternam*⁴⁴. Veuthey così riassume l'intuizione del nostro Dottore:

... tutti gli uomini [sono stati] chiamati a partecipare in Lui [in Cristo] alla filiazione divina nell'unità della Persona mistica del Verbo. In questo Corpo mistico si realizza misticamente l'unità dell'umanità e della Persona divina, unità realizzata ipostaticamente nel Cristo fisico, mentre gli uomini conservano, nell'unità del Corpo, le loro personalità umane individuali. Essi partecipano alla natura divina nel Figlio, senza essere ipostaticamente Dio come il Verbo incarnato, il Cristo fisico⁴⁵.

In altri termini, la filiazione divina dell'uomo (*deificatio*), che nel linguaggio di Scoto risulta una vera *acceptatio* da parte della Trinità, si realizza misticamente nell'unione con la Persona del Verbo, ipostaticamente unita alla nostra natura umana. In quest'unità mistica tutti gli uomini soprannaturalmente diventano i figli nel Figlio, conservando la propria individualità personale. Nel mistero dell'incarnazione, come lo intende Scoto, ha il suo fondamento la vera ontologia⁴⁶. Essa rende autentica la deificazione, la quale non è qualcosa di astratto o anonimo, ma è la vera filiazione divina: l'uomo diventa il figlio di Dio, non per natura ovviamente, ma per istituzione, ossia per grazia. E così siamo

⁴⁴ *Ordinatio*, I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 129 (Ed. Vat., V, p. 202): «... non quidem solum communi acceptatione, qua Deus acceptat omnem creaturam (quo etiam modo scil. acceptatione communi vult actum substractum peccato, alioquin non esset a Deo), sed acceptatione speciali, quae est in voluntate divina ordinatio huiusmodi actus ad vitam aeternam». Cf. H. SCHNEIDER, *Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus*, in *Blagosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008*, Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008, E. I. Zieliński - R. Majeran red., Lublin 2010, p. 400.

⁴⁵ VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 63.

⁴⁶ Questa visione, come osserva il Cardaropoli, consente di capovolgere la cristologia funzionale di S. Anselmo, e di fondare una *cristologia ontologica*, G. CARDAROPOLI *Cristologia e antropologia in Duns Scoto e nella teologia contemporanea*, in *Etica e persona Duns Scoto*, p. 274.

giunti al nostro terzo argomento circa il ruolo che la grazia svolge nel processo unitivo *pro statu isto*.

2.3. *L'anima nella dinamica del processo divinizzante – ossia lo Spirito Santo che abita e unisce*

Il punto di partenza della problematica sta nella tesi scotista, molto discussa, sul desiderio naturale della beatitudine, desiderio inscritto nella natura stessa dell'uomo, la quale però non è in grado di realizzarlo⁴⁷. Ovviamente non è il luogo per soffermarsi su questa discussione ricca di spunti che è sorta intorno a questo tema, basti qui ricordare la tesi fondamentale di Scoto, e cioè che: «Dio è il fine naturale dell'uomo, tuttavia raggiungibile non in modo naturale, ma soprannaturale»⁴⁸. Come abbiamo già notato, Dio ordinando gli esseri razionali al proprio fine, ha previsto pure i mezzi perché potessero raggiungerlo, cioè la potenza obbedenziale all'atto e il mezzo di attuazione, ossia la grazia.

Essa, come la definisce Scoto, è l'elevazione dell'anima in Dio, che rende possibile la partecipazione alla natura divina⁴⁹. Secondo il nostro Dottore, la grazia eleva l'essenza dell'anima per mezzo delle sue potenze, e cioè l'intelletto e la volontà, che si estendono all'infinito⁵⁰. In altri termini, tramite le due potenze l'anima partecipa alla vita divina di intelligenza e di volontà, di conoscenza e d'amore. L'anima, quindi, gode di tutti i benefici dell'unione deificante. È così perché la grazia di per sé è una forma deificante⁵¹. Possiamo dire che, in quest'unione dell'uomo con Dio, realizzata tramite l'elevazione delle due potenze, abbiamo a che fare con un nuovo modo di essere (*habitus*) dell'anima⁵².

⁴⁷ Per un'ampia esposizione di questo argomento rimandiamo allo studio di L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo; Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma 1999, p. 693-708.

⁴⁸ *Ordinatio*, Prol., pars 1, q. un., n. 32, (Ed. Vat., I, p. 19): «Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter».

⁴⁹ Cf. *Ordinatio*, III, d. 13, q. 4, n. 70 (Ed. Vat., IX, p. 413).

⁵⁰ Cf. *Ordinatio*, II, d. 26, q. un., n. 24 (Ed. Vat., VIII, p. 279).

⁵¹ *Quodlibet*, q. 17, n. 5: «Grazia est forma deiformis».

⁵² Cf. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 87.

Possiamo ora porre la domanda: in che consiste questo nuovo modo dell'essere dell'anima? Innanzitutto, l'anima sperimenta – senza alcuna deduzione e immaginazione, ma spiritualmente – che Dio è presente in essa. Tale esperienza diretta di Dio si realizza principalmente al livello dell'affettività dell'anima, ossia dell'intenso amore.

Ovviamente non troveremo in Duns Scoto una descrizione dello stato dell'anima elevata a Dio simile a quella che verrà presentata più tardi dai grandi mistici del Carmelo, per i quali durante un'esperienza mistica l'uomo è consapevole della sua «perdita» in Dio, ma questa avviene all'improvviso, cioè indipendentemente dalla sua volontà, né l'uomo non è in grado di prolungarla come vuole, mentre le sue potenze spirituali sono sospese. L'impostazione del nostro Dottore prende invece di mira la dinamica di vita dell'anima, che si lascia guidare dall'agire gratuito della grazia. Inoltre, dato che l'esperienza di Dio coinvolge principalmente l'affettività dell'uomo, Scoto riconosce una netta distinzione tra la grazia e l'amore, affermando che, «ogni grazia è la carità, ma non ogni carità è grazia». La nozione di “grazia” indica infatti il dono, che è gratuito e creato. In quanto dono la grazia è carità e indica Dio stesso che dimora nell'anima e la informa, divinizzandola, elevandola alla partecipazione della sua attività, e quindi, del suo stesso essere. Invece in quanto creato il dono esprime lo stato dell'anima elevata e trasformata da questa presenza operante di Dio. Conseguentemente Scoto afferma che: «La carità non è un *habitus* diverso da quello per mezzo del quale lo Spirito Santo abita nell'anima»⁵³. È lo Spirito Santo, quindi, che, in quanto dimorante nell'anima, la muove ad amare, credere e sperare (*mouet ad diligere sicut ad credere et sperare*)⁵⁴.

In effetti, le altre Persone divine si rendono presenti nell'anima in quanto comunicano ad essa il loro Spirito. In questo senso, l'*inhabitatio* dello Spirito Santo è la ragione della divinizzazione dell'anima da parte del Padre e del Figlio⁵⁵. Così siamo giunti al nodo della problematica definita da noi all'inizio di quest'indagine come “liberazione” della mistica in Scoto. Il più riconoscibile elemento mistico del suo

⁵³ *Ordinatio*, I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 170 (Ed. Vat., V, p. 219): «Caritas non videtur alius habitus realiter ab illo per quem Spiritus Sanctus inhabitat animam».

⁵⁴ *Ordinatio*, I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 170 (Ed. Vat., V, p. 219).

⁵⁵ Cf. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, p. 711.

pensiero sta proprio nel modo in cui egli concepisce e descrive la suddetta *inhabitatio* divina nell'uomo. Secondo il nostro Dottore, l'anima diventa deiforme a causa della inabitazione speciale di Dio, come il carbone assume la forma del fuoco mediante l'azione del fuoco presente in esso⁵⁶. Quest'esempio, comune ai teologi nella descrizione della presenza deificante di Dio nell'anima, anche se, come ha segnalato Iammarrone, è una ben pallida immagine della realtà di questo mistero – poiché riflette l'ordine della causalità efficiente – tuttavia ci informa sull'ordine soprannaturale nel rapporto tra Dio e l'anima. Mediante lo Spirito Santo in quanto causa formale della deificazione, Dio Trinità vive nell'anima ed essa vive in Dio⁵⁷.

Il nostro Dottore, usando quest'immagine del fuoco e del carbone, esprime una delle più importanti verità nel rapporto Dio-uomo, e cioè che uno può vivere la vita di un altro solo se ne partecipa intrinsecamente la vita, ossia se è informato dalla forma vitale di esso⁵⁸ – come succede nel caso dell'agire dello Spirito Santo nell'anima. In questo senso, nella lettura scotista dell'unione più intima tra l'uomo e Dio riecheggia perfettamente un dato rivelato, e cioè una confessione sincera di Paolo: «e non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), che è considerata dai teologi una delle espressioni più sublimi dell'unione mistica.

Alcune osservazioni conclusive

Nel caso di Giovanni Duns Scoto non abbiamo a che fare con dei testi che potremmo definire “mistici”, come lo sono per esempio la *Te-*

⁵⁶ *Ordinatio*, II, d. 26, q. un., n. 16 (Ed Vat., VIII, p. 275): «Primo modo animae est deiformis (sicut carbo ignitus) ex speciali illapsu Dei».

⁵⁷ O. BOULNOIS, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Milano 1999, p. 82, in particolare l'interpretazione riguardante l'azione dello Spirito Santo nell'anima. Egli nel commento dell'impostazione scotista sostiene che, «L'*habitus* della carità non è altro che lo Spirito Santo, amore sussistente della Trinità, che abita nell'anima e che la informa. Porta a compimento le potenze mediante *habitus* soprannaturali: la fede per l'intelletto, la speranza per la volontà. Ma per l'atto di carità non c'è bisogno di altro *habitus* diverso da se stesso». Ciò vuol dire che è l'amore divino che porta a compimento lo spirito dell'uomo per permettergli di amare Dio.

⁵⁸ Cf. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, p. 712.

ologia mistica dell'Areopagita o le opere mistiche di Bonaventura, di cui la piú rappresentativa, *l'Itinerarium mentis in Deum*, è così vicina alla nostra sensibilità spirituale. Come abbiamo già ricordato, anche il linguaggio rigido nell'esprimere le verità divine, ad eccezione delle preghiere presenti nel *De Primo Principio*, è lontano dallo stile delle formulazioni mistiche sull'unione intima tra Dio e l'uomo che troviamo nei testi dei grandi scrittori del Carmelo. Tuttavia il modo in cui il nostro Dottore descrive tutto il piano divino di salvezza ci porta a considerare il suo discorso in rapporto a tale fenomeno.

La costante preoccupazione di mettere in risalto l'ordine del volere divino e dell'amare rimane una via privilegiata del sistema teologico di Scoto per arrivare facilmente ai presupposti fondamentali della mistica cristiana. Infatti, avendo come punto di partenza la fonte infinita ed eterna dell'amore ci è possibile cogliere perfettamente lo scopo ultimo dell'esistenza umana, che non è nient'altro che lodare ed amare Dio-Trinità per mezzo del Verbo incarnato. Per Scoto all'origine sta la generosità di Dio che attraverso la rivelazione ha insegnato all'uomo il suo fine soprannaturale, fine per il quale l'uomo è stato voluto e creato come vero coamante. "Co-amare" è questo l'esistenziale supremo per ogni uomo, alla cui realizzazione ciascuno è chiamato a dedicare l'intera vita nella grazia. Dio sin dall'eternità invita l'uomo a *co-amare*, cioè ad essere innestato tramite Cristo nella stessa vita trinitaria.

Nell'introduzione abbiamo rievocato le profetiche parole di K. Rahner che una persona pia di domani o sarà un "mistico", cioè qualcuno che ha sperimentato qualcosa, o cesserà di essere pia. Ora, il fatto che Duns Scoto metta in evidenza l'amore infinitamente ed eternamente fecondo di Dio in quanto iniziativa sovranamente libera verso Cristo e verso ogni uomo, permette di giustificare il discorso sull'aspetto mistico della sua teologia. In questa descrizione dell'atto infinito d'amore divino possiamo intravedere l'aspetto oggettivo della mistica piú che quello soggettivo. Il *sensus mysticus* dei testi di Scoto consisterebbe, quindi, nella presentazione del mistero di Dio in quanto processo di diffusione dell'amore trinitario a tutte le creature amabili. In altri termini, *mysticus* sarebbe per Scoto il mistero stesso di Dio in quanto Amore, essenza stessa della natura divina, che tende a comunicarsi. Proprio questo mistero tramite la rivelazione nel Verbo incarnato, dato assolutamente biblico, è il principio oggettivo di ogni cono-

scenza esperienziale di carattere soggettivo. Ciò che è oggettivo spiega e giustifica ciò che è soggettivo. Il mistero di Dio, uno e trino, ragione totale dell'amore e fine di tutto, giustifica il modo della conoscenza sperimentale in base alla quale l'anima tramite il Verbo incarnato può intimamente unirsi a Dio per essere uno con Lui.

Il sistema teologico di Scoto assicura sufficientemente il legame tra mistero e mistica intesa in quanto esperienza di Dio "in" e "per" Cristo, e rende impossibile che l'esperienza mistica cominci a vivere per se stessa, che cerchi di raggiungere l'infinito e l'eternità senza alcun legame con il mistero di Cristo, ciò che purtroppo oggi accade molto spesso. In questo senso possiamo affermare che la teologia di Giovanni Duns Scoto conduce ad un'adeguata interpretazione della mistica cristiana, intesa come un entrare nell'oggettivo cristiano, ossia nel mistero di Dio che è essenzialmente Amore. È ovvio che la mistica richiede necessariamente la mistagogia. E questo senz'altro aveva in mente K. Rahner quando affermava: l'uomo sarà un mistico quando entrerà pienamente nel mistero di Dio, quando – seguendo la direzione del ragionamento di Scoto – si lascerà trasformare da Cristo in amore, poiché Lui vuole includerci nel Suo costante ed eterno amore filiale. È per ciascun uomo un paterno *nunc aeternitatis*. È l'unica porta possibile per entrare nell'infinità ed eternità di Dio uno e trino in quanto oggetto amato ed amante. Ed è questo il senso della mistica cristiana: lasciarsi possedere da Dio, il quale si lascia possedere dall'anima.

Romuald Henryk KOŚLA, ofm*

* Professore Ordinario di Teologia dogmatica presso la Uniwersytet Papieski Jana Pawła II di Kraków.