

IL CRISTOCENTRISMO TRA PASSATO E PRESENTE: ORIGINALITÀ E ATTUALITÀ DELLA CRISTOLOGIA DI GIOVANNI DUNS SCOTO (8 novembre 2021)

1. Introduzione*

Charles Taylor, uno degli intellettuali contemporanei tra i più noti ed apprezzati, nel 2007 pubblicò un saggio: *A Secular Age* (*L'età secolare*)¹. Questo saggio è la risposta articolata ad una fondamentale domanda: «perché, ad esempio nel 1500, nel mondo Occidentale, era quasi impossibile non credere in Dio, mentre nel 2000 per molti di noi ciò non solo è facile, ma addirittura inevitabile?»². Secondo Taylor, questo cambiamento è stato determinato da tre fondamentali muta-

* Presentato come conferenza alle Giornate di studio, il contributo conserva parte del suo stile colloquiale. Sull'attualità della cristologia di Duns Scoto, si vedano: G. IAMMARRONE, *La cristologia di Giovanni Duns Scoto: Una valutazione alla luce di istanze cristologiche contemporanee*, in *Miscellanea Francescana*, 108 (2008) 7-39; G. IAMMARRONE, *Attualità e limiti della cristologia di Giovanni Duns Scoto per l'elaborazione del discorso cristologico oggi*, in *Miscellanea Francescana*, 88 (1988) 277-299; e, anche se comprensivo di altri aspetti dottrinali, B. M. BONANSEA, *Importanza e attualità della dottrina di Duns Scoto*, in *Antonianum*, 60 (1985), p. 553-578. Inoltre, per i riferimenti all'opera di Scoto, nelle due redazioni dell'*Ordinatio* e della *Lectura*, userò la seguente edizione: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Carolus Balić and et All. 22 vols, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950-2013; Per le *Reportationes*, farò riferimento a JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, Latin and English Translation, vol. 1-2, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 2004.

¹ Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, traduzione italiana: CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. In questo studio farò riferimento all'edizione originale in lingua inglese.

² Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 25.

menti antropologici: 1) *La perdita di senso in un fine ultraterreno per cui Dio ci ha creati*. Non si deve a Dio null'altro che il conseguimento dell'umano benessere³; 2) *perdita del senso della grazia e del mistero*, laddove la ragione è sufficiente per conoscere e conseguire il bene intra-mondano⁴; e 3) *perdita dell'idea di Dio che ha pianificato la trasformazione dell'uomo (theiosis), chiamandolo ad amare Dio e la creazione come Dio stesso*⁵. Questi tre fattori, secondo Taylor, sono alla base di una svolta antropocentrica che ha condotto a ciò che lui definisce un "umanesimo esclusivo", cioè l'uomo crede di possedere in sé tutte le capacità sufficienti per fiorire e realizzare un ordine sociale di giustizia e benevolenza⁶. Per Taylor, dunque, il secolarismo contemporaneo non dipende principalmente da cambiamenti economici o politici, ma dal modo in cui l'uomo si percepisce. Nell'epoca secolarizzata l'uomo non rigetta totalmente il sacro, ma semplicemente si ritiene autosufficiente⁷.

A mio avviso, Taylor offre un'analisi accurata delle radici del secolarismo contemporaneo e dell'umanesimo esclusivo che lo caratterizza. Nella sua analisi, Taylor non si oppone in modo diretto a tale umanesimo esclusivo, di cui tra l'altro egli riconosce anche tratti positivi. Tuttavia, Taylor ne mette in luce la problematicità, soprattutto come traspare dalle numerose conversioni o riconversioni al Dio personale cristiano di intellettuali contemporanei, tra cui poeti, artisti e scrittori⁸. Queste conversioni, secondo Taylor, seguono ciascuna un percorso di ritorno al Dio cristiano alquanto originale e distintivo⁹. Nondime-

³ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 222; e 84, 260-261.

⁴ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 222; ma si veda anche p. 84; 260-261. Taylor considera la perdita del senso di mistero come un ulteriore mutamento antropologico a sé stante; tuttavia, dal momento che egli lo considera una conseguenza dei primi due, non credo sia necessario distinguerlo ulteriormente.

⁵ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 224.

⁶ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 256. Taylor spiega la sua nozione di "umanesimo esclusivo" già nelle prime pagine della sua opera, cioè p. 18, e 19-20.

⁷ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 246-247; 259. Taylor segue tre diverse definizioni di secolarismo; tuttavia, quella che sintetizza meglio il suo percorso teorico è la seguente: «A secular age is one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable» (p. 19-20); e fondamentalmente consiste in «new conditions of belief» (p. 20).

⁸ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 730-731, 733-734.

⁹ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 755, 756.

no, egli sostiene che tali conversioni sono spesso caratterizzate da una duplice consapevolezza: primo, che l'auto-percezione dell'uomo contemporaneo, nei suoi aspetti psicologici e morali incentrati sull'auto-sufficienza, è alquanto errata; e, secondo, che esiste una realtà trascendente, soprannaturale, che sola offre un orizzonte di senso all'esistenza umana¹⁰.

In questa presentazione, assumo come sfondo l'analisi di Taylor del secolarismo contemporaneo, e sostengo che la cristologia di Scoto è attuale in quanto offre un percorso intellettuale che risponde pienamente ad alcune delle fondamentali istanze dell'uomo contemporaneo evidenziate da Taylor¹¹. In particolare, sostengo che il cristocentrismo scotista offre una convincente alternativa all'umanesimo esclusivo caratterizzato sia dall'erronea auto-percezione che l'uomo ha di sé, sia dalla mancanza di un orizzonte di senso, come palesati da numerosi intellettuali contemporanei convertitisi al cristianesimo¹².

Questa presentazione, pertanto, si divide in tre parti: nella prima, spiego alcuni tratti fondamentali della teologia di Scoto che sono alla base della sua cristologia; nella seconda, mi soffermo sul rapporto tra Cristo e il mistero della redenzione; ed infine, nella terza ed ultima parte, presento tre aspetti di attualità del pensiero cristologico di Scoto.

2. Il cristocentrismo scotista

Duns Scoto è ritenuto il primo teologo del medioevo a fare del primato di Cristo non una ipotesi ma un fatto. Anteriormente a lui, altri pensatori speculavano sul possibile significato da dare all'incar-

¹⁰ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 744: «These [conversions] are often accompanied by an acute sense that the present immanent orders of psychological or moral self-understanding are deeply flawed, and an awareness of a larger order which can alone make sense of our lives»; ma si veda anche p. 755.

¹¹ Pertanto, in questa presentazione, escludo altre prospettive di "attualità" che sono state oggetto di analisi da parte di altri studiosi di Duns Scoto, quali ad esempio, la sua capacità di porsi in dialogo con le metodologie di ricerca della teologia contemporanea, per cui, si veda IAMMARRONE, *Attualità e limiti della cristologia di Giovanni Duns Scoto*, p. 277-299; oppure un'analisi che si incentra su vari aspetti del pensiero filosofico-teologico di Duns Scoto, come offerta da BONANSEA, *Importanza e attualità della dottrina di Duns Scoto*, p. 553-578.

¹² Taylor stesso offre alcuni esempi di questi intellettuali, si vedano p. 728-773.

nazione del Verbo sganciata dal ruolo specificamente redentivo che la Rivelazione le attribuisce. Tuttavia, tali discussioni non erano altro questo: pure speculazioni e ipotesi. Duns Scoto dà una svolta netta e definitiva a tali discussioni, spostandole dal piano ipotetico a quello reale e fattuale. Cristo per Scoto, non si è incarnato principalmente per redimere l'uomo. Piuttosto per Scoto l'incarnazione fa parte di un più ampio piano di Dio, cioè manifestare il suo amore all'infuori della processione intra-trinitaria, e Cristo occupa il centro di questo piano. Scoto esprime il suo pensiero in proposito in un celebre passo, decisivo per comprendere la sua cristologia e il suo pensiero teologico in generale. La chiave di lettura di questo passo è la sua dottrina sulla predestinazione. Ecco le parole di Scoto:

Dio, [...] innanzitutto si ama in modo ordinato (e di conseguenza non disordinatamente, cioè senza gelosia, né invidia); in secondo vuole altri co-amanti, cioè, che altri abbiano in loro stessi il suo amore, – (e ciò significa predestinarli), se desidera che costoro abbiano il medesimo bene ultimo ed eterno; in terzo luogo vuole quanto è necessario per attingere questo fine, cioè i beni di grazia; in quarto luogo vuole ciò che è finalizzato a questo scopo, il mondo sensibile, affinché a sua volta servisse per il bene di tutto il resto [...]; poiché dunque Dio vuole l'esistenza del mondo sensibile in ordine all'uomo predestinato, [...] l'uomo è il fine del mondo sensibile¹³.

In questo passo, Scoto sottolinea tre punti fondamentali, e cioè che Dio: 1) agisce in modo *sommamente razionale*; 2) crea *liberamente* le creature intelligenti; e 3) crea le creature intelligenti *per la gloria*: per renderle partecipi del Suo amore.

¹³ *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 21 (X, 136-137): «Deus [...] enim primo se amat ordinate (et per consequens non inordinate, zelando vel invidendo), secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, – et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter; tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae; quarto vult – propter ista – alia quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis ut serviant eis, [...] ergo quia in ordine ad hominem praedestinatum vult Deus mundum sensibilem esse, sive quia quodammodo immediatius vult hominem amare se quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis».

Quanto alla natura razionale di Dio, Scoto presuppone alcuni punti fondamentali della filosofia classica concernente Dio come Essere sommo, che agisce in modo razionale per un fine intelligentemente inteso e voluto in modo libero¹⁴. Dio, in quanto è un essere provvisto di intelligenza e volontà, conosce e ama necessariamente sé stesso, poiché la sua natura è l'unico bene sommamente intelligibile e volibile¹⁵. Su questo punto Scoto applica il suo proprio concetto di volontà come perfezione pura, intrinsecamente razionale, e cioè per sé stessa orientata al sommamente volibile¹⁶. Ora, poiché la volontà di Dio vuole solo la propria essenza, è necessario supporre che tutto ciò che è voluto all'infuori di sé stesso dipende solamente da un suo libero atto di volontà: in altre parole la realtà contingente, poteva esistere o non esistere¹⁷. E ciò ci porta alla domanda: perché Dio ha voluto qualcos'altro all'infuori di sé?

Quanto al secondo punto, l'agire libero di Dio, è importante notare che Scoto, insieme a molti dei suoi contemporanei, rigetta un'idea fondamentale del pensiero aristotelico e l'interpretazione datane da Avicenna, e cioè che il sommo Essere agisca in modo necessario rispetto alle realtà extra divine¹⁸. Ma Scoto respinge in modo altrettanto decisivo anche il

¹⁴ Cf. *Ord.* I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 75, 77, 88 (II, 175, 179-180).

¹⁵ Cf. *Ord.* III, d. 36, q. un., n. 7-8 (X, 130-131): «Deus ex se naturaliter est intelligens et volens, et per consequens beatificabilis; non autem praecedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus; ergo est actu beatus, – et non nisi volendo et intelligendo se, quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare [...]; ergo actu intelligit et diligit se».

¹⁶ Sulla volontà come perfezione pura, si veda il saggio di W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, trad. Alfredo Bizzotto, Liviana Editrice, Padova 1976.

¹⁷ Cf. A. B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1986, p. 9.

¹⁸ Cf. *Ord.* I, d. 8, pars 2, q. un. n. 251 (IV, 294): «Respondeo ergo quod Aristoteles posuit, et similiter Avicenna, Deum necessario sese habere ad alia extra se, et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad ipsum (quod quasi immediate comparatur ad ipsum), vel non mediante motu, quia ex uniformitate in toto posuit difformitatem in partibus mobilis, et mediante motu generabilia et corruptibilia difformiter comparantur ad ipsum»; e *Ord.* I, d. 8, pars 2, q. un., n. 255 (IV, 297). R. FEDRIGA, *Libertà e contingenza in Severino Boezio e Duns Scoto*, in *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ed. S. Perfetti, ETS, Pisa 2008, 137-160; J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1999;

principio neo-platonico secondo cui il bene è per natura sua diffusivo (*bonum diffusivum sui*)¹⁹. Scoto dunque eccelle fra i suoi contemporanei nel sottolineare la contingenza e la libertà dell'agire di Dio²⁰. Dio non agisce e dunque non crea per necessità. Da un punto di vista strettamente filosofico, per Scoto si può comprendere che l'agire di Dio *ad extra* è razionalmente ordinato in quanto Egli agisce sempre in modo fedele a sé stesso e alla sua natura infinitamente perfetta di essere intelligente e volente. Tutto ciò che Dio vuole, dunque, è razionale (non-contraddittorio) e ontologicamente buono²¹. Ma per quanto riguarda il "motivo" o il fine per cui Egli agisce *ad extra*, la filosofia brancola nel buio, poiché la volontà dell'Essere Sommo all'infuori di sé stesso opera in modo del tutto contingente e libero²². Soltanto la Rivelazione può illuminare la riflessione filosofica, fornendo la chiave per comprendere la realtà che ci circonda. E qual è questa chiave? Per Scoto è la predestinazione ad essere partecipi della gloria di Dio come co-amanti (*condiligentes*)²³.

M. SYLWANOWICZ, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 51) E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1996; L. HONNEFELDER, *Die Kritik Des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neccessitarismus Der Araber: Ansätze zu einem Neuen Freiheitsbegriff*, in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1991, p. 249-263.

¹⁹ Cf. L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto, tra agostinismo e aristotelismo*, Miscellanea Franciscana, Roma 1996, p. 51-56 e R. ROSINI, *Il Cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto e la dottrina del Vaticano Secondo*, Edizioni francescane, Roma 1967, p. 40-46.

²⁰ Cf. *Lect.* I, d. 39, n. 40 (XVII, 491).

²¹ Cf. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, il testo di Scoto è citato a p. 19 e p. 190.

²² Cf. *Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 91 (VII, 48): «Ista voluntas Dei quae vult hoc et pro nunc – est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda: [...] non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc, sed tantum 'quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse'».

²³ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 19-20 (X, 136-137); *Ord.* I, d. 40, n. 4 (VI, 310); *Ord.*, d. 7, q. 3, n. 58 (IX, 284). Come fa notare Witold Salamon, Scoto mutua questa espressione da Riccardo di S. Vittore e da S. Bonaventura; per ulteriori dettagli e riferimenti bibliografici, si veda W. SALAMON, *Il primato della carità nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto*, in *Antonianum*, 87 (2012) 677, e la nota 25. Per una riflessione più ampia sui testi di Scoto relativi al concetto di *condiligentia* si veda H. SCHNEIDER, *Mitzulieben bin ich da: Leben als Christ nach Johannes Duns Scotus*, Paulinus Verlag, Trier 1996.

Dalla Rivelazione sappiamo che Dio è essenzialmente amore e che crea per amore. Data la natura di agente razionale e di sommo bene, Dio innanzitutto ama se stesso²⁴. Questo è l'amore "immanente", cioè fecondo nella vita intra-trinitaria. Tuttavia, Dio come agente libero, nella sua eterna e infinita sapienza crea il mondo e, soprattutto, delle creature intelligenti e libere (angeli ed esseri umani) alle quali Egli si rivela e con le quali instaura un dialogo²⁵. L'obiettivo ultimo dell'agire *ad extra* è il desiderio di avere altri agenti liberi partecipi del suo amore e della sua gloria, dei co-amanti (*condiligentes*): questa per Scoto è l'essenza dell'atto di predestinazione²⁶.

Secondo Scoto, un aspetto fondamentale della predestinazione è che fra gli esseri intelligenti vi è un certo ordine gerarchico secondo cui i co-amanti sono chiamati ad amare Dio e a partecipare del suo amore in modo diverso. Per Scoto Cristo è il capo dei predestinati o eletti (*caput electorum*), perché chiamato ad amare Dio più di tutti gli altri esseri intelligenti, uomini o angeli. Anche qui, il rapporto gerarchico fra Cristo e gli altri eletti alla gloria dipende dalla volontà contingente e libera di Dio, e tuttavia, anche se contingente, essa riflette la natura intelligente e il volere intrinsecamente orientato al bene proprio della natura divina²⁷. In altre parole, secondo Scoto, dopo che la Rivelazione fornisce il nuovo oggetto di conoscenza, la riflessione razionale sull'oggetto rivelato permette di comprendere che Cristo è a capo dell'ordine gerarchico, che a lui fanno seguito le altre creature razionali, uomini ed angeli, ed infine, che il resto della creazione è ordinato agli esseri intelligenti. Questa comprensione della Rivelazione è possibile per Scoto su una base insieme metafisica e puramente teologica, razionale e rivelata.

²⁴ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un. n. 7 (X, 130): «Primum probatur, quia [...] Deus ex se naturaliter est intelligens et volens, et per consequens beatificabilis; non autem praecedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus; ergo est actu beatus, – et non nisi volendo et intelligendo se, quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare [...]; ergo actu intelligit et diligit se».

²⁵ Cf. G. Basetti-Sani, *Essenzialmente amore. Saggio di cristologia francescana*, Messaggero, Padova 1993, p. 21-22.

²⁶ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 19-20 (X, 136-137); *Ord.* I, d. 40, n. 4 (VI, 310); *Ord.* d. 7, q. 3, n. 58 (IX, 284).

²⁷ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 19 (X, 135-136).

Ma cosa significa per Scotto che la realtà e la Rivelazione sono intelligibili sia metafisicamente che teologicamente? Mi spiego. Quando pensiamo all'atto creativo di Dio, e dunque anche alla predestinazione di Cristo e degli esseri intelligenti, non dobbiamo credere che la predestinazione sia imposta alle creature intelligenti in modo arbitrario o, per così dire "dall'esterno". Ad esempio, se io prendessi il mio computer e lo usassi come sedia, imporrei al computer una funzione "dall'esterno", cioè estranea alla natura propria del computer, che è invece quella di elaborare dati. Dio non opera così. Al contrario, secondo Scotto, l'atto volitivo di Dio verso le creature ha due funzioni simultanee e logicamente coordinate: (1) predestinare degli esseri intelligenti alla gloria e, simultaneamente al primo, (2) conferire a quelle creature una natura o struttura ontologica conforme a quel fine²⁸. Come se io prendessi un pezzo di legno, lo lavorassi fino a farne una sedia, e poi dicessi a tutti: "eccovi una sedia!". L'atto volitivo di Dio è paragonabile al secondo esempio. Pertanto, Dio non solo conferisce l'essere, ma conferisce un certo *preciso* essere, che possiamo chiamare: l'"essere per la gloria". L'essere umano, cioè, ha una struttura ontologica volutamente conforme al fine per cui esiste: essere partecipe della gloria di Dio come co-amante di Dio. Pertanto, l'intelligibilità metafisica e teologica del dato rivelato, riguarda la sua stessa natura totale, che in quanto ha origine da un'unica causa sommamente razionale, Dio, può essere compresa da qualsiasi intelligenza creata. Benché tale comprensione possa conseguirsi, oltre certi limiti, soltanto con un supporto soprannaturale.

Pertanto, questo modo di agire di Dio rispetto alla totalità del reale, comporta due conseguenze fondamentali, evidenziate chiaramente da Scotto: 1) tutto ciò che esiste è buono perché voluto da Dio, e non viceversa²⁹; e 2) il valore assoluto del principio "Dio deve essere amato sopra ogni cosa" (*Deus amandus est*)³⁰.

²⁸ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 22 (X, 137-138); *Lect.* III, d. 32, q. un., n. 38-40 (XXI, 262-263).

²⁹ Cf. *Ord.* I, d. 41, q. un., n. 54 (VI, 338). Cf. anche *Lect.* III, d. 19, q. un., n. 23 (XXI, 34): «Omne aliud a Deo est bonum 'quia a Deo est volitum et acceptatum'»; e *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 22 (V, 137-138).

³⁰ Cf. *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 14 (X, 52): «De primo dico quod 'diligere Deum super omnia' est actus conformis rectae rationi naturali, quae dictat optimum esse summe diligendum, et per consequens est actus de se rectus; immo rectitudo

Il primo punto dovrebbe essere ovvio, almeno nel contesto cristiano, non solo perché l'esistenza è un bene ontologico che viene da Dio, ma anche perché la natura umana è orientata ad un bene ulteriore, la gloria, cioè la fruizione beatifica di Dio. In uno dei dialoghi di Platone Socrate chiede ad Eutifrone: «Dio ama la persona pia perché è pia, o la persona è pia perché amata da Dio?». Scoto molto probabilmente risponderebbe: ambedue. Come Scoto stesso ci spiega, l'atto volitivo di Dio *ad extra* con il quale egli crea, conferisce essere e dunque bontà ontologica a quanto creato, benché in gradi diversi³¹. Dunque, da questa prospettiva il mondo è buono perché Dio lo ama e vuole, e dunque si può dire che la persona "è pia perché amata da Dio". Tuttavia, vi è qualcosa nel mondo che Dio effettivamente ama perché è buono, e questo sono gli atti d'amore compiuti da agenti liberi³². Dunque, da questo punto di vista, è vero che Dio ama gli agenti liberi con un amore di carità, nella misura in cui sono capaci di amare Dio e di fatto corrispondono al suo amore³³. Innanzitutto ama Cristo, poi la Beata Vergine, e così tutti gli altri esseri intelligenti e liberi³⁴.

Quanto al principio morale "Dio deve essere amato" (*Deus amandus est*), anche questo per Scoto si fonda su due dati di fatto: primo,

eius est per sé nota (sicut rectitudo primi principii in operabilibus): aliquid enim summe diligendum est, et nihil aliud a summo Bono, sicut non aliud a summo Vero est maxime tenendum tamquam verum apud intellectum. Confirmatur etiam istud, quia praecepta moralia sunt de lege naturae, et per consequens istud Diliges Dominum Deum tuum etc. est de lege naturae, et ita notum est hunc actum esse rectum».

³¹ Sulla bontà di Dio in relazione alla divina giustizia secondo Scoto, si veda R. CROSS, *Duns Scotus on Goodness, Justice, and What God Can Do*, in *Journal of Theological Studies*, 48 (1997) 48-76.

³² Cf. *Quodlibet* q. 17, n. 12, ma si veda anche n. 6, 8 (ed. Alluntis, 616-617, 613-615).

³³ Cf. *Lect.* III, d. 28, q. 2, n. 10, 25 (XXI, 222, 225).

³⁴ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 24 (X, 138-139): «Inanimata non sunt diligibilia ex caritate, quia caritas est amicitia, et ad ista non est amicitia proprie habenda, tamen possum ex caritate ad ista habere aliquod 'velle' quale habendum est ad ea ex caritate: possum enim ex caritate velle arborem esse et arborem mihi servire ad talem actum, in quantum talis actus iuvat me ad diligendum Deum in se. Et hoc modo potest concedi quod Deus ex caritate diligit omnia, non volitione amicitiae, sed volitione tali qualis est habenda respectu eorum».

perché Dio è oggettivamente un bene infinito e come tale è l'unico oggetto che può saziare la volontà umana totalmente³⁵; e, secondo, come risposta all'amore di Dio, il quale ci ha amati per primi. In altre parole, è dovuto come segno di gratitudine³⁶. Ma tornerò su questo punto fra poco.

Ora, come accennato sopra, un aspetto fondamentale del piano della predestinazione divina è il ruolo di Cristo. Secondo Scoto, il fatto che tutti gli esseri intelligenti, incluso Cristo, facciano parte di un unico disegno universale, cioè essere dei co-amanti (*condiligentes*) di Dio, non significa che i co-amanti siano tutti uguali fra loro. Dai testi di Scoto sull'argomento si può dedurre che vi è un ordine gerarchico fra i predestinati che ha tre fondamenti tra loro strettamente interconnessi: 1) il grado in cui i predestinati possono amare Dio; 2) la loro struttura ontologica; 3) la relazione di interdipendenza fra i predestinati.

Quanto al primo punto, per Scoto Cristo uomo-Dio è colui che è chiamato ad amare Dio più di chiunque altro fra tutti i predestinati. Questa libera chiamata da parte di Dio fa di Cristo il capo degli eletti (*caput electorum*) o dei predestinati³⁷. Scoto fa riferimento esplicito a questo punto quando dice che Dio, nell'ordine di predestinazione, «vuole essere amato da colui che può amarlo in grado sommo»³⁸, oppure quando dice che «fra i predestinati, per i quali vuole la gloria, in modo ordinato Dio vuole la gloria per colui che ha voluto più vicino al fine, e dunque per l'anima [di Cristo]»³⁹. Dunque, quando si parla di «primato di Cristo» in Scoto, ci si riferisce soprattutto a questo tipo

³⁵ Cf. L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen*, in *Naturrecht im ethischen Diskurs*, ed. M. Heimbach-Steins, Münster 1990, p. 16. Ma si veda anche B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jacabook, Milano 1991, p. 236-243.

³⁶ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52).

³⁷ Cf. *Lect.* III, d. 7, q. 3, n. 76 (XX, 213): «[E]t si minimus electus non fuit praedestinatus propter lapsum ac reparationem alicuius, multo fortius nec praedestinatio Christi, qui est caput electorum habuit causam occasionariam, ut lapsum generis humani».

³⁸ Cf. J. RODRÍGUEZ CARBALLO, *Cristo 'sumum Opus Dei' en la visión de Duns Escoto*, in *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, vol. 2, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 2008, p. 9.

³⁹ Cf. *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 61 (IX, 287): «Inter praedestinos – quibus vult gloriam – ordinate prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximum fini, et

di primato; mentre il riferimento alla superiorità ontologica di Cristo rispetto a tutti gli altri esseri è soltanto una conseguenza del fatto che Cristo è predestinato ad amare Dio più di chiunque altro⁴⁰. Ciò non toglie, tuttavia, che anche il secondo punto, cioè la diversità di perfezione ontologica fra Cristo e gli altri predestinati non sia determinante ai fini del rapporto gerarchico. Rimane un fatto vero che la capacità di amare Dio più o meno di altre creature dipende soprattutto dalla natura stessa di colui che ama e non soltanto dall'intensità del suo atto. Nessun'essere umano, neppure la Beata Vergine, potrebbero mai amare Dio quanto Cristo. Egli, in forza dell'unione ipostatica, da un punto di vista ontologico è semplicemente superiore a tutti gli altri predestinati, i quali invece anche con l'ausilio della grazia, non potrebbero mai superare Cristo⁴¹. Scoto afferma infatti che in effetti Cristo godeva della visione di Dio e dunque fruiva della visione beatifica e ciò sin dalla sua concezione. In altre parole, Cristo conosceva, amava e adorava Dio sin dal grembo materno⁴². Per Scoto, dunque, Cristo è colui che ha ricevuto tutti i doni di natura e di grazia, al fine di adempiere il suo ruolo: amare Dio più di ogni altra creatura⁴³.

Infine, vi è il terzo punto, la relazione di interdipendenza fra i predestinati. In altre parole, secondo Scoto la Rivelazione ci illumina su una molteplicità di relazioni di dipendenza rispetto a Cristo: come fonte della grazia, come Mediatore, come Redentore, come glorificatore e Salvatore, come modello di amore e di sacrificio, etc. solo per citare i tipi di legami più importanti⁴⁴. Tutti questi legami si esplicano, secon-

ita huic animae [Christi]». Confronta anche *Lect.* III, d. 19, q. un., n. 20 (XXI, 32).

⁴⁰ Cf. F. S. PANCHERI, *The universal Primacy of Christ*, Christendom Publications, Virginia 1984, p. 37; e VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto, tra agostinismo e aristotelismo*, p. 56.

⁴¹ Cf. ROSINI, *Il Cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto*, p. 44-45.

⁴² Cf. *Lect.* III, d. 18, q. un., n. 39-41 (XXI, 11-12; per ulteriori osservazioni sul tema, si veda anche Basetti-Sani, p. 163-164).

⁴³ Cf. ROSINI, *Il Cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto*, p. 44.

⁴⁴ Per il termine "mediator", si veda, ad esempio *Ord.* I, d. 1, pars 1, q. 2, n. 61 (II, 45); *Ord.* III, q. 1, n. 17 (IX, 174); "redemptor", *Ord.* III, d. 3, q. 1, n. 14 (IX, 171), e *Lect.* III, d. 25, q. un., n. 28 (XXI, 166); "salvator", *Lect.* III, d. 12, q. un., n. 20 (XX, 267); d. 20, q. un., n. 43 (XXI, 53); "glorificator", *Lect.* III, d. 19, q. un., n. 22 (XXI, 33); d. 27, q. un., n. 19 (XXI, 205).

do Scoto, sia a livello individuale che a livello ecclesiale, ove Scoto fa spesso riferimento a Cristo come “capo degli eletti”⁴⁵. Anche da questo punto di vista, dunque, Cristo ha un primato su tutte le altre creature.

3. Cristo e la redenzione

Ma a questo punto bisogna chiarire un dubbio che lo stesso Scoto affronta, ed è il seguente: se il fine della creazione - come pensa Scoto - è primariamente avere degli esseri intelligenti partecipi dell'amore di Dio, come spiegare l'accento così marcato della Rivelazione sul peccato originale e sul ruolo di Cristo come redentore?

Per Scoto il ruolo di Cristo rispetto al genere umano è quello di elevare l'umanità, divinizzarla, così da rendere ogni uomo *figlio di Dio*; e donare la grazia e ogni mezzo per amare Dio perfettamente⁴⁶. Tale ruolo compete a Cristo uomo-Dio, anche a prescindere dal peccato originale⁴⁷. Come sottolinea il Pancheri, questo è uno dei punti più importanti e originali del pensiero teologico di Scoto, anche rispetto ad altri teologi suoi contemporanei⁴⁸. Dunque, ciò che il peccato ha cambiato nel progetto di Dio è il fatto che Cristo oltre ad elevare la nostra natura, l'ha anche redenta, ma questo non è il primo fine della predestinazione. Scoto afferma:

Senza alcun pregiudizio si può affermare che la predestinazione di chiunque alla gloria precede [...] naturalmente la prescienza del peccato o la dannazione di chiunque, [...], e ciò è ancor più vero della predestinazione di quell'anima che è stata predestinata alla somma gloria⁴⁹.

⁴⁵ Scoto si richiama chiaramente ai celebri passi di S. Paolo relativi al primato di Cristo quale capo della Chiesa, cf. Efesini 1,22-23; 4,15; 5,23; e Colossesi 1,18. Per maggiori informazioni cf. le osservazioni degli editori del testo critico in *Lect.* III, d. 7, q. 3, n. 76 (XX, 213).

⁴⁶ Cf. PANCHERI, *The universal Primacy of Christ*, p. 42.

⁴⁷ Cf. *Ord.* III, d. 7, n. 61-67 (IX, 287-288).

⁴⁸ PANCHERI, *The universal Primacy of Christ*, p. 43.

⁴⁹ Cf. *Ord.* III, d. 7, n. 61-67 (IX, 287-288): «Sine praedicio potest dici quod cum praedestinatio cuiuscumque ad gloriam praecedat ex parte obiecti naturaliter praescientiam peccati vel damnationis cuiuscumque, [...], multo magis est hoc verum de praedestinatione illius animae quae praedestinabatur ad summam gloriam»; e *Lect.* III, d. 19, q. un., n. 21 (XXI, 32-33): «Primo voluit Deus gloriam

Per Scoto, dunque, il peccato originale e la conseguente redenzione dal peccato, non sono la chiave di lettura per comprendere l'incarnazione di Cristo. Questo è ancora più vero, per Scoto, soprattutto se si considera che incarnazione, sofferenza e morte di Cristo non erano affatto "necessarie" per redimere il genere umano. Dio poteva salvarci in infiniti altri modi. Infatti, su questo punto Scoto rigetta la visione anselmiana della redenzione come compenso necessario per riscattare l'uomo dal peccato⁵⁰. Secondo Scoto, la malizia del peccato di Adamo non è infinita e dunque non necessitava assolutamente la morte dell'uomo-Dio Gesù Cristo⁵¹. Per Scoto, Cristo accetta di soffrire e morire per il genere umano per un solo fine: mostrare in modo visibile l'amore di Dio per l'uomo; e il modo più efficace per mostrare questo amore era l'accettazione libera da parte di Cristo della sofferenza senza nessun obbligo o necessità⁵². Permettetemi di citare un lungo e suggestivo passo di Scoto:

[Cristo] patì e per amore della giustizia. Egli vide le cattive opere dei Giudei, e come si accostavano alla sua Legge con un affetto disordinato e perverso [...]. Cristo voleva distoglierli da quell'errore per mezzo delle [sue] parole e delle [sue] opere; ed egli preferì morire piuttosto che tacere, dal momento che bisognava dir loro la verità, cosa che lui fece nonostante i loro progetti malvagi. Dunque, egli morì per amore della giustizia.

E tuttavia, di fatto, egli ordinò e offrì la sua passione al Padre per noi in modo libero e del tutto spontaneo. Pertanto, gli siamo estremamente debitori. Cioè per il fatto che l'umanità poteva essere redenta in tanti

determinato numero electorum, ita quod primum quod voluit electis fuit ultimata coniunctio ad se ut ad finem ultimum beatificum; secundo, ordinavit gratiam finalem, in secundo instanti naturae, sine qua disposuit non dare beatitudinem; et in tertio instanti praevidit lapsuros in Adam; in quarto vero instanti praevidit remedium, quod potissime disposuit fieri per passionem Christi».

⁵⁰ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 26-39 (XXI, 48-52).

⁵¹ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 33, 35 (XXI, 50, 51).

⁵² Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 36 (XXI, 51): «Omnia haec quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina qua sic ordinavit facere; et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati».

altri modi, e tuttavia egli spontaneamente lo ha fatto proprio in quel modo gli siamo estremamente debitori; ma ancor più di quanto lo saremmo stati se [la passione] fosse stato l'unico modo per redimerci. Sono convinto, pertanto, che egli lo fece soprattutto per conquistarci al suo amore e perché voleva che il genere umano avesse un maggiore obbligo (di gratitudine) verso Dio; come [ad esempio] un figlio, il quale avrebbe un maggiore obbligo di gratitudine verso un [genitore] che prima lo genera e poi lo educa nella disciplina e santità, rispetto invece ad un [genitore] che lo genera soltanto, ma poi altri si occupano del resto. E questa è convenienza, non necessità⁵³.

Questo passo è di fondamentale importanza per comprendere il senso dell'incarnazione di Cristo, e dell'esistenza del genere umano. Voglio richiamare l'attenzione su un'espressione usata da Scot: «ad *alliciendum* ad amorem sui» (*conquistarci al suo amore*). Come fa notare Luc Mathieu, il termine "allicere" è «tipico del linguaggio dell'amore e della seduzione» e significa: "incantare", "sedurre", "ammaliare"⁵⁴. Dunque, il significato stesso del termine nel contesto del sacrificio per amore presuppone la libertà umana di corrispondere o no all'amore di Dio, ma implica anche il corrispettivo senso di responsabilità che segue alla libertà. Dio liberamente predestina l'uomo a partecipare della sua gloria, offrendogli così il dono di partecipare

⁵³ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52): «Homo ille [Christus] passus est et propter iustitiam. Vidit enim mala Iudaeorum quae fecerunt, et quomodo inordinata et distorta affectione afficiebantur ad Legem suam [...]. De facto libere, sui gratia, passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis. Et ideo multum tenemur ei: ex quo enim homo aliter potuit fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate redemit sic, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario – et non aliter – potuissemus fuisse redempti. Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, hoc praecipue (ut credo) fecit et quia hominem voluit magis Deo teneri, – sicut si aliquis primo genuisset aliquem et postea instruxit eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei quam si tantum genuisset eum, et alius sibi fecisset alia. Et haec est congruitas, non necessitas».

⁵⁴ L. MATHIEU, *Etait-il nécessaire que le Christ mourut sur la croix? Reflexion sur la liberté absolue de Dieu et la liberté de Jesus-homme, d'après Jean Duns Scot*, in *Duns Scot à Paris, 1302-2002* (Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002), eds. Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère, Gérard Sondag, Brepols, Turnhout 2004, p. 581-594. Scoto ritorna spesso su questo termine in contesti paralleli, si veda ad esempio: *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 31 (Vat. X, 60-61).

alla Sua eterna beatitudine. Ma l'uomo può rifiutare questo dono. In effetti, il fatto stesso che Dio, in Cristo, non *costringe* l'uomo ma cerca di "sedurlo" o "ammaliarlo" indica allo stesso tempo sia il grande rispetto che Dio ha per l'uomo e la sua libertà, sia il profondo amore che ha per lui. Cristo, uomo-Dio, offre liberamente e gratuitamente la sua vita per mostrare questo amore. «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). Il particolare valore di questo amore-sacrificio traspare ancor più dal fatto che è offerto in modo del tutto gratuito.

4. Attualità della cristologia di Scoto

In questa terza parte della nostra analisi della Cristologia di Scoto, desidero evidenziare tre aspetti di attualità del suo pensiero. Questi aspetti, a mio avviso, sono in grado di rispondere a quelle istanze dell'umanesimo contemporaneo che Taylor chiama "esclusivo", in favore invece di un "umanesimo cristocentrico"⁵⁵. Questi tre aspetti sono: 1) la razionalità del reale e della fede; 2) il ruolo dell'amore come via di elevazione a Dio; 3) il legame tra il mistero di Cristo e la sensibilità estetica dell'uomo.

4.1. *La razionalità del reale e della fede*

Come già evidenziato precedentemente, Scoto pone un particolare accento sulla razionalità dell'agire di Dio e della realtà che da Lui dipende. Scoto e gran parte dei suoi contemporanei accettano i presupposti fondamentali della tradizione filosofica anteriore, sia aristotelica che platonica, e il potere della ragione per comprendere la realtà che ci circonda. Per i pensatori medievali la realtà è intelligibile. Tuttavia, Scoto e i suoi contemporanei riconoscono che la ragione da sola non può intendere tutto. Perché? Il motivo è che vi sono aspetti della realtà che sono frutto di atti contingenti e liberi, non necessari, e che soltanto un atto rivelatore di Dio può illuminare. Pertanto, l'investigazione

⁵⁵ Mutuo questa espressione da B. M. BONANSEA, *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, University Press of America, Lanham (MD) 1983, p. 44-50.

filosofica necessita la Rivelazione per ampliare la sua ricerca e la sua comprensione della realtà.

Secondo Taylor, un tratto distintivo dell'umanesimo esclusivo contemporaneo è l'autosufficienza razionale e l'idea di trovare la felicità senza aiuto soprannaturale⁵⁶. Alla stessa conclusione giunge un altro noto filosofo, stavolta italianissimo, Augusto del Noce, il quale segue un percorso del tutto diverso da Tylor. Del Noce qualifica l'atteggiamento dell'uomo contemporaneo come neo-agnostico o gnosticismo post-cristiano. Per Del Noce, alle radici di questo neo-agnosticismo vi è l'idea che il peccato originale non esista, inducendo così l'uomo contemporaneo a sostituire la redenzione da parte di Dio con l'ideale di un'auto-redenzione⁵⁷. Lo stesso concetto lo si trova analizzato in dettaglio nell'enciclica *Spe salvi*, del Papa Benedetto XVI, il quale associa questa particolare fede nella ragione ad un distorto senso di libertà. Secondo il Pontefice, queste due concezioni di fede e libertà, erroneamente visti come in contrasto con la fede, hanno condotto ad una falsa speranza nelle capacità dell'uomo, e, in seguito, alla perdita totale della speranza stessa⁵⁸.

L'originalità e il contributo del pensiero di Scoto su questo punto consistono nel rigore e precisione con cui ha saputo coniugare le esigenze della metafisica con quell'aspetto essenziale della Rivelazione che è la predestinazione dell'uomo a partecipare dell'amore di Dio in Cristo come co-amante. Per Scoto, una metodologia di ricerca filosofica rigorosa non solo è possibile ma anche necessaria, e di fatto indispensabile, per valutare - e nei limiti del possibile comprendere - la razionalità di quelle verità contingenti non accessibili alla ragione da sola, ma che possono esserci fornite attraverso un supporto soprannaturale. Queste verità, secondo Scoto, sono quelle offerte dalla fede cristiana e riguardanti il fine ultimo sia dell'universo in generale, sia dell'esistenza umana in particolare. Come spiega Honnefelder, secondo Scoto se la fede cristiana vanta una "pretesa di verità" (*Wahrheitsanspruch*) assoluta e universale, allora è necessario che l'uomo sia capace di valutare la

⁵⁶ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 84, 222; 260-261.

⁵⁷ Cf. A. DEL NOCE, *The Crisis of Modernity*, trad. inglese di C. Lancellotti, McGill-Queen's University Press, Montreal 2014, p. 296-297, 298-299.

⁵⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 21-28.

razionalità e accettabilità di tale pretesa⁵⁹. In effetti, l'intera produzione teologica e filosofica di Scoto, si presenta come una rigorosa e dettagliata analisi filosofica dei contenuti della fede cristiana. Ed è proprio in conseguenza di tale rigorosa analisi che Scoto retoricamente si chiede: «cosa vi è di più razionale del dover amare Dio come fine ultimo sopra ogni cosa, e il prossimo come se stessi?»⁶⁰. Per Scoto, la razionalità della fede è dovuta al fatto che essa offre una risposta coerente e plausibile al naturale e insaziabile desiderio dell'uomo per un bene infinito⁶¹. Dio come Essere infinito è il fine naturale dell'uomo sia come supremo conoscibile che supremo amabile⁶². Tuttavia tale fine l'uomo «lo raggiunge non naturalmente ma soprannaturalmente»⁶³. Tutto ciò che l'uomo può *attualmente* conoscere con le sue sole forze è circoscritto all'esperienza delle realtà sensibili e ciò non basta acciocché egli possa

⁵⁹ Cf. L. HONNEFELDER, *Duns Scotus*, C. H. Beck, München 2005, p. 22; ma per un'analisi dettagliata del tema si veda, L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens: der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1979, p. 29-46.

⁶⁰ *Ord.*, prol., pars 2, q. un., n. 108 (I, 70): «Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligi, et proximum sicut se ipsum?».

⁶¹ Cf. *Ord.*, prol., pars 2, q. un., n. 108 (I, 70-71). Per una dettagliata analisi del pensiero di Scoto sul desiderio naturale di Dio, si vedano: R. ROSINI, *I limiti della regione e la necessità della rivelazione in Duns Scoto*, in *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, ed. Camille Bérubé, Roma 1978, p. 155-168; e M. SERAFINI, *Il desiderio naturale di Dio nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in *Giovanni Duns Scoto. Studi e Ricerche nel VII Centenario della sua morte*, ed. Martín Carbajo Núñez, Antonianum, Roma 2008, p. 275-306.

⁶² Cf. SCOTUS, *Tractatus de primo Principio*, (ed. Müller) p. 109.

⁶³ Cf. *Ord.* I, pars 1, d. 1, q. 1, n. 13 (I, 19): «Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo»; *Lect.*, prol., pars 1, q. un., n. 49, 51 (XVI, 21): «Intellectus naturaliter inclinatur ad quodlibet obiectum sub ente, sed non movetur naturaliter a quolibet. [...] [I]ntellectus est proportionatus obiecto per aliquid supernaturale, et illi supernaturali est intellectus proportionatus in recipiendo sine medio: ut scilicet recipiat illud, est proportionatus de se; tamen non est proportionatus quantum ad obiectum supernaturale ex se, ut attingat illud per actum suum».

accedere a delle verità soprannaturali altrimenti impenetrabili⁶⁴. In particolare, Scoto sostiene che senza la Rivelazione, la conoscenza umana sarebbe limitata in quanto⁶⁵: 1) non potrebbe acquisire una conoscenza distinta (*distincta*) e certa del fine soprannaturale, cioè la visione beatifica, e del fatto che tale visione beatifica è permanente (*perpetua*) e come tale desiderabile più di qualsiasi bene transitorio⁶⁶; 2) non potrebbe conoscere esattamente i *mezzi* per conseguire il fine ultimo, ad esempio, il valore meritorio degli atti umani e il fatto che tali atti hanno valore salvifico soltanto perché Dio li accetta come tali⁶⁷; 3) una conoscenza precisa e certa delle realtà ultra-terrene, come ad esempio della Trinità, o del fatto che Dio causa liberamente⁶⁸.

Per Scoto, dunque, l'uomo può raggiungere la sua piena felicità e realizzazione soltanto se si apre a comprendere l'amore di Dio che si rivela in Cristo, un amore che non contraddice le esigenze della ragione, ma piuttosto le sublima in una comprensione della realtà che ingloba le rigide leggi della logica all'interno di una legge più comprensiva e fondamentale, cioè che Dio è essenzialmente amore e che è degno di essere amato sopra ogni cosa⁶⁹. Questo è il motivo per cui secondo Scoto la teologia è una scienza pratica: «perché ci fa conoscere Dio come amabile», e questa conoscenza di Dio ha un unico e obbligatorio medio, il suo Figlio che si incarna, muore e risorge perché noi possiamo essere elevati alla vita soprannaturale⁷⁰.

⁶⁴ Cf. *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 32 (II, 8). Per Scoto tali verità sarebbero inaccessibili sia a causa della nostra incapacità temporanea dovuta al peccato originale, sia perché oggettivamente sorpassano i limiti dell'intelletto creato, cf. *Ord.* prol., pars 1, q. un., n. 62 (I, 38).

⁶⁵ Cf. *Ord.* prol., pars 1, q. un. n. 12 (I, 9); e pars 2, q. un., n. 120 (I, 85).

⁶⁶ Cf. *Ord.* prol., pars 1, q. un. n. 13-16 (I, 9-11); e *Lect.*, prol., pars 1, q. un, n. 12-14 (XVI, 5).

⁶⁷ Cf. *Ord.* prol., pars 1, q. un., n. 17-18 (I, 11-13); e *Lect.*, prol., pars 1, q. un, n. 19 (XVI, 7).

⁶⁸ Cf. *Ord.* prol., pars 1, q. un., n. 40-41 (I, 22-25); e *Lect.*, prol., pars 1, q. un, n. 22 (XVI, 8): «Nullus enim effectus sensibilis probat Trinitatem, quia probare per simile est causa erroris, cum sit maior diversitas. Similiter, libere causat Deus omnia; ideo arguens ex effectibus vel errabit vel erit dubius»; e *Reportatio I-A*, prol., q. 3, art. 3, n. 227 (ed. Wolter-Bychkov I, p. 80).

⁶⁹ Cf. *Ord.* III, d. 37, q. un., n. 20 (X, 280).

⁷⁰ Cf. *Lect.*, prol., pars 4, q. 1-2, n. 164, 172 (XVI, 54, 57).

Sulla base di questo primo aspetto, dunque, l'attualità di Scoto consiste nell'offrire una visione razionale della realtà in cui l'atto di fede in Dio che si rivela in Cristo non soltanto non contraddice le esigenze della ragione, ma piuttosto le soddisfa e le sublima, aprendola ad una comprensione della realtà che va oltre i limiti della pura ragione. In particolare, Scoto offre un percorso razionale e coerente per poter comprendere che Dio non è soltanto l'Essere infinito, ma soprattutto che Egli è sommo Bene, e che tale Bene infinito vuole la nostra esistenza con l'unico fine di renderci partecipi della sua bontà.

In questa luce, la teologia cristocentrica di Scoto offre una risposta rigorosa e coerente a quegli interrogativi fondamentali che «né il filosofo né l'uomo comune» possono eludere: «ha un senso la vita? verso dove è diretta?»⁷¹, e «cosa ci è dato sperare?»⁷². L'urgente risposta a questi interrogativi e il percorso da seguire, sono messi ben in luce in due testi: la lettera enciclica *Fides et Ratio*, di Giovanni Paolo II, e l'enciclica del Papa Benedetto XVI, *Spe Salvi*⁷³. A sua volta, le due encicliche convergono fundamentalmente con le osservazioni centrali fatte da Taylor circa l'umanesimo contemporaneo⁷⁴. Sia Taylor, che i due pontefici, benché in contesti del tutto diversi, evidenziano la necessità dell'uomo contemporaneo di dare un senso più profondo alle proprie necessità⁷⁵. I due pontefici, tuttavia – in conformità alla metodologia tipica di un'enciclica –, tracciano dei percorsi ben definiti e fra loro complementari: la *Fides et Ratio* sottolineando il necessario equilibrio tra fede e ragione; la *Spe Salvi* sottolineando nella necessità dell'uomo contemporaneo di fare esperienza della fede. Taylor si limita semplicemente a fornire alcuni esempi, fra i molteplici intellettuali contemporanei, che hanno saputo trovare dei percorsi nuovi e originali di conversione e ritorno al soprannaturale, sulla base di esigenze

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 26, 27.

⁷² BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, n. 23.

⁷³ Per la *Fides et Ratio*, si vedano in particolare i n. 24-39; per la *Spe Salvi*, si vedano soprattutto i n. 1-31.

⁷⁴ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 222; e p. 84, 260-261.

⁷⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, n. 23, ma si vedano anche n. 19-22; GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, soprattutto n. 81; e TAYLOR, *A Secular Age*, p. 222, 224, e in particolare, p. 260-261.

intellettuali insoddisfatte da un umanesimo esclusivo⁷⁶. A mio avviso, la teologia cristocentrica si presenta come un percorso d'eccellenza per guidare la ragione alla riscoperta del soprannaturale.

Non a caso, credo, Taylor ha scelto Gerard Manley Hopkins, come uno dei maggiori esempi di conversione alla fede cristiana. Infatti, il percorso verso la fede di questo intellettuale inglese è segnato proprio dalla sua esplicita adesione alla filosofia e alla teologia cristocentrica di Duns Scoto⁷⁷. Taylor scrive:

Hopkins ritorna in modo decisivo alla fondamentale attenzione cristiana sulla comunione quale fine dell'azione di Dio nella creazione. Dio non ci ha creati semplicemente affinché vivessimo secondo le leggi della sua creazione, ma per essere partecipi del suo amore. Ciò che colpisce è il modo in cui Hopkins fa riemergere nuovamente il profondo legame fra questo fine di comunione e il riconoscimento del particolare in tutta la sua specificità. Qualcosa di simile a questa connessione era già tangibile nella spiritualità di S. Francesco d'Assisi, e ovviamente fu esplicitamente sviluppata dal grande pensatore francescano Duns Scoto, che ispirò Hopkins⁷⁸.

Taylor non poteva esprimere in modo più chiaro il suo apprezzamento per Hopkins e soprattutto per il pensatore che è alla base dell'opera del poeta inglese: il francescano Giovanni Duns Scoto.

⁷⁶ TAYLOR, *A Secular Age*, p. 731-734.

⁷⁷ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 755, 762-764; ma per una visione più completa, si veda p. 755-765.

⁷⁸ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 764: «Hopkins returns decisively to the central Christian focus on communion as the goal of God's action in Creation. God didn't just make us so that we could live according to the laws of his creation, but to participate in his love. What is striking is the way Hopkins brings to the fore once again the deep connection between this telos of communion and a recognition of the particular in all its specificity. Something like this connection was already palpable in the spirituality of St. Francis of Assisi; and of course, it was brought out explicitly by the great Franciscan thinker Duns Scotus, who inspired Hopkins».

4.2. *Amore-sacrificio come elevazione a Dio*

Un secondo aspetto di attualità della Cristologia di Scoto è legato al modo in cui integra la sua visione cristocentrica della realtà con un tratto tipico dell'essere umano: la sua capacità di amare liberamente. Secondo Taylor, l'uomo moderno ha perso il contatto con il Dio che ama e si rivela in Cristo e che vuole trasformare l'uomo per divinizzarlo; e tuttavia non ha perso totalmente il senso del sacro. Di fatto, l'uomo contemporaneo anche se si è distaccato, in gran parte, dalle forme religiose tradizionali, le ha tuttavia sostituite con dei surrogati⁷⁹.

La realtà è che l'uomo ha un naturale desiderio dell'assoluto, come ci insegna Agostino, che solo un Bene infinito può appagare⁸⁰. Questo desiderio è articolato da Scoto in ciò che lui chiama le due affezioni della volontà: una per il bene inteso come giusto (*affectio iustitiae*) e oggettivamente desiderabile, e un'altra per il bene in quanto soggettivamente desiderabile (*affectio commodi*)⁸¹. Queste due naturali inclinazioni della volontà esprimono la naturale tendenza dell'uomo verso il bene infinito, Dio⁸². Dunque, quando Scoto afferma che ogni essere umano è chiamato ad essere un *co-amante* (*condiligentes*) di Dio, a partecipare della Sua gloria infinita, presuppone nell'essere umano il naturale desiderio del Bene infinito⁸³.

Ma come evidenzia Duns Scoto e con lui la tradizione cristiana l'uomo per molteplici ragioni può deviare dal percorso che conduce al

⁷⁹ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 224, 512-535. La verità di quanto dice Taylor è corroborata dai dati presentati dal noto sociologo delle religioni Massimo Introvigne, in un discorso all'allora Pontificio Consiglio dei Laici nel 2014, cioè: Massimo INTROVIGNE, *Secolarizzazione e ritorno al sacro. Promesse e ambiguità*. Plenaria del "Pontificio Consiglio dei Laici" oggi "Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita", Roma, 5 febbraio 2014, Internet (01.12.2022): <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/plenaria2015/Introvigne%20-%20Secolarizzazione%20testo.pdf>.

⁸⁰ AGOSTINO, *Confessioni* I, 1, 1: «Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te».

⁸¹ Cf. *Ord.* III, d. 26, q. un., n. 110 (X, 35-36).

⁸² Cf. *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 32 (I, 18-19); *Ord.* I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 130 (II, 205): «Videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari».

⁸³ Cf. *Ord.* III, d. 28, q. un., n. 10 (X, 85); e d. 32, q. un., n. 21 (X, 136).

conseguimento del fine soprannaturale, e così perdere di vista il vero bene per cui esiste: l'unione beatifica con Dio. L'uomo, dopo il peccato originale, giace in uno stato di natura decaduta, e dunque incline a dirigere i propri affetti (*affectiones*) verso beni erronei⁸⁴. Per Scoto, la Rivelazione, nel suo complesso, viene incontro all'uomo per far fronte a questo pericolo. Dunque, in questa prospettiva, l'incarnazione del Verbo – e dunque l'esistenza di Cristo stesso – ha questo intento ultimo: condurre l'uomo ad amare il solo Bene che può soddisfare pienamente il suo naturale e insaziabile desiderio di felicità per cui è stato creato. Scoto sviluppa la sua Cristologia alla luce di queste istanze fondamentali dell'uomo.

Ma come ottiene Dio questo ritorno dell'uomo a Sé? Secondo Scoto, facendo appello alla sensibilità umana: alla sua capacità di amare. Ecco le parole di Scoto:

Quell'uomo [Cristo] ordinò e offrì la sua passione al Padre per noi in modo libero e del tutto spontaneo. [...]. Cioè per il fatto che l'umanità poteva essere redenta in tanti altri modi, e tuttavia egli spontaneamente lo ha fatto proprio in quel modo, gli siamo estremamente debitori; ma ancor più di quanto lo saremmo stati se [la passione] fosse stato l'unico modo per redimerci. Sono convinto, pertanto, che egli lo fece soprattutto per conquistarci al suo amore e perché voleva che il genere umano avesse un maggiore obbligo [di gratitudine] verso Dio⁸⁵.

In questo passo di Scoto, vi sono alcuni punti centrali da evidenziare: 1) L'accettazione *libera e spontanea* da parte di Cristo della sofferenza; 2) il ruolo dell'amore-carità nell'esistenza umana.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è degno di nota il fatto che, secondo Scoto, Cristo ha accettato di soffrire la passione e morte in modo libero e spontaneo (*libere, sui gratia*). Con queste due espres-

⁸⁴ Per un'analisi dettagliata ed esaustiva delle due "*affectiones*" secondo Duns Scoto, si veda HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, p. 180-196.

⁸⁵ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52): «Homo ille [Christus] [...] de facto libere, sui gratia, passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis. [...] Ex quo enim homo aliter potuit fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate redemit sic, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario – et non aliter – potuissemus fuisse redempti. Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, hoc praecipue (ut credo) fecit et quia hominem voluit magis Deo teneri [...]».

sioni, Scoto sottolinea la totale gratuità dell'amore oblato di Cristo rispetto alla redenzione, contrariamente all'idea che se ne era fatta S. Anselmo, e che ha influenzato tanti altri pensatori cristiani. In effetti, Anselmo non nega che Cristo, dal punto di vista del suo stato interiore, abbia accettato liberamente la passione e morte per redimere l'umanità dal peccato. Tuttavia, per Anselmo l'offesa arrecata a Dio dal peccato originale, per sua natura, era tale che poteva essere riparata soltanto dall'offerta sacrificale di un uomo-Dio. Da questo punto di vista, dunque, in un certo senso era "necessario" che Cristo si offerisse, se Dio voleva redimere l'umanità⁸⁶. Scoto nega tale forma di necessità, e sostiene invece che chiunque avrebbe potuto soddisfare al peccato, ad esempio un angelo o la stessa Vergine Maria⁸⁷.

Inoltre, secondo Scoto, Cristo non soltanto era libero di accettare o meno quel sacrificio, ma addirittura si offrì e vi si sottomise di spontanea volontà (*gratia sui*) poiché tale sacrificio appariva come il percorso più efficace per conseguire il fine specifico che Cristo si era prefisso: non soltanto redimere l'umanità, ma suscitare nell'uomo un corrispettivo atto di carità verso di Lui (Cristo), insieme al senso di gratitudine verso Dio⁸⁸.

In questa prospettiva, dunque, il sacrificio di Cristo intende presentarsi in tutta la sua forza attrattiva per l'umanità che ne trae beneficio. E ciò ancor più se si considerano sia il fatto che fra i beneficiari, in ultima analisi, vi erano anche i suoi stessi carnefici⁸⁹; sia il fatto che, come sottolineato da Scoto, non vi era nessuna necessità che Cristo morisse⁹⁰. Di fatto, molteplici passi scritturistici dimostrano chia-

⁸⁶ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 13, 19-24 (XXI, 43, 45-48).

⁸⁷ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 32-33 (XXI, 50). Per Scoto anche lo stesso Adamo avrebbe potuto soddisfare al peccato, se, avendone la grazia sufficiente, avesse compiuto un atto di amore libero verso Dio dal desiderio più intenso di quello messo nel peccare, cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 31 (XXI, 49).

⁸⁸ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52).

⁸⁹ *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 37 (XXI, 51).

⁹⁰ Infatti, per Scoto, è del tutto possibile che, se l'umanità non si fosse trovata in uno stato di natura decaduta, probabilmente Cristo non avrebbe assunto una natura passibile, cioè suscettibile alla sofferenza, cf. *Ord.* III, d. 7. q. 3, n. 62 (VI, 127).

ramente che Cristo aveva la capacità evitare la sofferenza e morte⁹¹. Inoltre, era senz'altro in suo potere agire in molteplici altri modi per ristabilire l'ordine morale.

Il secondo aspetto è intimamente connesso al primo. Scoto, in conformità al messaggio evangelico, propone il sacrificio per amore come strumento per suscitare nell'uomo atti di amore ordinati e retti, orientati al Bene oggettivo, infinito⁹². In tale contesto, Dio semplicemente si propone all'uomo, cercando di "sedurlo", "affascinarlo" a ricambiare quell'amore gratuito e puro che Egli per primo ha mostrato creando l'uomo per renderlo partecipe della sua gloria⁹³. Il mezzo di "seduzione" usato da Dio è il suo Figlio che assume la natura umana, e si offre in modo del tutto libero alla passione e morte, accettando di soffrire per il bene dell'amato, dell'amico⁹⁴.

L'attenzione di Scoto all'amore-carità come via all'elevazione dell'uomo è particolarmente significativa nell'attuale contesto socioculturale, il quale – secondo Taylor – è caratterizzato sia (1) dalla perdita di senso in una realtà soprannaturale, che (2) nella perdita dell'idea che Dio ha chiamato l'uomo alla divinizzazione, ad essere partecipe del Suo amore infinito⁹⁵. In conseguenza di tali perdite, l'uomo contemporaneo ha smarrito qualcosa di essenziale: il significato della propria esistenza, e una speranza che aiuti ad andare oltre i limiti di una condizione umana finita e fugace. Infatti, secondo Taylor, molti fra gli intellettuali che si sono convertiti (o sono ritornati) alla fede cristiana, spesso lo hanno fatto a partire dalla consapevolezza che soltanto riconoscendo l'esistenza di un ordine soprannaturale, si può dare significato all'esistenza umana e con questa, acquisire un senso di speranza⁹⁶.

È degno di nota il fatto che tale crisi di speranza nell'uomo contemporaneo è oggetto di diretta analisi anche da parte del papa Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe salvi*. Come spiega il pontefice, già alle

⁹¹ Cf. ad esempio Gv 10, 39, Lc 4,29.

⁹² Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 37 (XXI, 51).

⁹³ Cf. Gv 3,16; 1 Gv 4,10: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati».

⁹⁴ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 38).

⁹⁵ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 222; e p. 84, 224, 260-261.

⁹⁶ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 744-755.

origini del cristianesimo, ciò che in gran parte motivava le molteplici conversioni alla religione cristiana era la ricerca di una speranza duratura, eterna, che i culti religiosi e le filosofie del tempo erano incapaci di offrire⁹⁷. Secondo il pontefice, l'uomo contemporaneo sta affrontando una crisi di speranza, poiché la società senza Dio da lui costruita è incapace di offrirla⁹⁸.

Allora qual è la soluzione a questo problema? Secondo Benedetto XVI, soltanto quando l'uomo fa *esperienza* dell'amore cristiano, oblativo, fondato in Dio, allora soltanto è capace di dare senso e speranza alla propria esistenza⁹⁹. E per quale motivo? Come spiega il pontefice, è un fatto della nostra vita che quando noi sperimentiamo l'amore, ad esempio siamo innamorati di una persona, questa esperienza nutre la nostra vita di nuove speranze, quelle che il pontefice chiama «piccole e medie speranze»¹⁰⁰. Tuttavia, continua il pontefice, questo tipo di amore ha un limite imposto dalla finitudine della vita stessa. Piuttosto, quando l'uomo fa esperienza dell'amore imperituro, fondato in Dio che non solo è all'origine di tutto, ma che ci ama di amore gratuito, che soffre per noi in Cristo, rendendosi partecipe delle nostre sofferenze, e che ci chiama ad essere partecipi del Suo eterno amore beatifico; questo tipo di amore cambia totalmente il significato dell'intera esistenza umana¹⁰¹.

Il profondo legame tra la naturale capacità dell'uomo di amare, e il ruolo centrale dell'amore nella sua esistenza è spiegato dettagliatamente da Benedetto XVI nell'altra sua Enciclica, *Deus caritas est*. Nell'enciclica il Pontefice mette in luce il profondo legame tra *eros* e *agape*, cioè, da un lato, l'amore umano "mondano", il quale è «bramoso e possessivo»; dall'altro lato, l'amore «tipicamente cristiano», oblativo, e pronto al sacrificio per l'altro, l'amato¹⁰². Tale nozione esprime

⁹⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 5-6.

⁹⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 30, 31 ma si vedano anche 22-23.

⁹⁹ Il pontefice nella sua enciclica offre come esempio l'esperienza e conversione di S. Giuseppina Bakhita, si veda BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 3.

¹⁰⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 26.

¹⁰¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 26, 27, 31. In tutto questo, il pontefice sottolinea un punto importante, e cioè che ciò che rende davvero attrattiva la speranza cristiana non è il fatto, in sé, di essere eterna, ma di essere eterna *beatitudine*, interminabile felicità, si veda BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 10-11.

¹⁰² Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 5-6, 7.

perfettamente il cuore della nozione di amore-carità espresso nella teologia di Scoto¹⁰³. Nell'enciclica il pontefice sottolinea un fatto fondamentale, e cioè che sia l'*eros* che l'*agape* esprimono l'uomo nella sua interezza, materiale e spirituale, e manifestano due dimensioni essenziali e complementari dell'amore in sé stesso¹⁰⁴. La realtà unica dell'amore, come spiega Benedetto XVI, si manifesta come un carattere distintivo dell'amore di Dio stesso, che si rivela nella Scrittura. Questo amore si manifesta, allo stesso tempo, sia come *eros* che come *agape*; cioè è intenso e appassionato, ma anche oblativo e pronto a sacrificarsi per il bene dell'uomo¹⁰⁵. Secondo il pontefice, questo amore sacrificio, che trova la sua espressione più concreta nella crocifissione di Cristo, per l'umanità odierna ha «una presenza duratura attraverso l'istituzione dell'Eucaristia»¹⁰⁶. Inoltre, l'uomo può farne esperienza «nella liturgia della Chiesa, nella sua preghiera, nella comunità viva dei credenti»¹⁰⁷. Nelle parole di Benedetto XVI:

L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il sì della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante dell'amore¹⁰⁸.

A mio avviso, il cristocentrismo di Scoto, improntato sulla nozione di amore come sacrificio del tutto gratuito di Dio, offre un percorso in particolare sintonia con la sensibilità dell'uomo contemporaneo, in quanto intende, appunto, chiamare in causa sia la parte intellettuale che volitiva dell'essere umano. L'intera analisi teologica di Scoto non

¹⁰³ Ma per questo aspetto rimandiamo a studi specifici sul tema: SALAMON, *Il primato della carità nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto*, p. 671-87; B. ALAIMO, *Attualità della dottrina scotistica della carità*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 3, Commissionis Scotisticae, Roma 1968, p. 599-615.

¹⁰⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 5, 7.

¹⁰⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 9, 10, 12.

¹⁰⁶ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 13.

¹⁰⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

¹⁰⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

intende soltanto mostrare la razionalità dell'atto d'amore verso il Bene sommo. Ma, ancor più, ha la finalità eminentemente pratica di muovere la libera volontà dell'uomo a *compiere* quest'atto di amore verso il Bene sommo, e così divenire partecipe come co-amante (*condiligens*) di Dio¹⁰⁹. Per Scoto, l'uomo è tenuto ad amare Dio non soltanto perché oggettivamente è il sommo Essere e dunque sommo Bene; ma, ancor più, perché Egli ci ha amati per primi, e dunque noi siamo tenuti a ricambiare tale amore, ad essere riconoscenti. Abbiamo verso di Lui un "obbligo di coscienza"¹¹⁰ a ricambiare l'amore che Egli per primo ha dimostrato, creandoci, redimendoci, e infine mettendoci in condizione di partecipare della Sua gloria eterna, beatifica¹¹¹. L'uomo, secondo Scoto, ha già naturalmente tale capacità di amare Dio intensamente e sopra ogni cosa¹¹².

Per Scoto, infatti, la ragione ultima della Rivelazione non è appagare l'umano desiderio di conoscere. Se così fosse, allora Dio senz'altro avrebbe potuto rivelarci molto di più. Piuttosto, la Rivelazione ripropone spesso i medesimi eventi affinché questi possano convincere più efficacemente l'uditore a praticare gli insegnamenti morali ivi contenu-

¹⁰⁹ Cf. SALAMON, *Il primato della carità nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto*, p. 677.

¹¹⁰ Cf. SALAMON, *Il primato della carità nel pensiero del Beato Giovanni Duns Scoto*, p. 677.

¹¹¹ Sulla razionalità di amare Dio quale bene sommamente amabile, si veda *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 30 (X, 58); per l'amore di riconoscenza, si veda *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 31 (X, 60): «In isto secundo gradu amabilitatis potest poni omne illud in quo ratio amabilitatis potest demonstrare se, sive creando sive reparando sive disponendo ad beatificandum, ita quod inter haec non sit distinctio nec caritas magis respiciat ultimam nec secundam rationem magis quam primam, sed communiter omnes sicut rationes quasdam non solum boni honesti, sed boni communicantis et amantis, – et quia amantis, ideo digni redamari, iuxta illud Ioan. [i.e. I Gv 4,19] *Diligamus Deum quoniam ille prior dilexit nos*». Corsivo nel testo stesso di Scoto.

¹¹² Anche se nell'attuale stato di natura redenta, spesso mancano le condizioni ideali concrete in cui l'uomo può amare costantemente Dio secondo il massimo delle sue capacità, si veda *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 61 (X, 75-76); ma si vedano anche *Ord.* III, d. 27, q. un., n. 54, 70 (Vat. X, 72, 80).

ti¹¹³. Da questo punto di vista, l'atteggiamento di Scoto nei confronti della rivelazione cristiana è in perfetta sintonia con il pensiero del suo confratello S. Bonaventura, per il quale lo scopo ultimo della riflessione teologica e della Scrittura stessa è di indurci ad essere migliori (*ut boni fiamus*) e ad amare Dio¹¹⁴; e, in ultima analisi, traduce in un linguaggio teologico uno dei tratti più distintivi dello stesso S. Francesco d'Assisi: l'imitazione di Cristo¹¹⁵.

4.3. *Estetica ed elevazione*

Un terzo ed ultimo aspetto di attualità della cristologia di Scoto, strettamente connesso al precedente, riguarda il suo valore estetico quale mezzo di elevazione al soprannaturale. La cristologia di Duns Scoto, a mio avviso, ancor oggi è rilevante perché capace di fare appello

¹¹³ Cf. *Ord. prol.*, pars 5, q. 1-2, n. 355 (I, 230-231): «Non est autem [theologia] inventa ad 'fugam ignorantiae', quia multo plura scibilia possent tradi in tanta quantitate doctrinae quam hic tradita sunt; sed hic eadem frequenter replicantur, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum quae hic persuadentur».

¹¹⁴ Cf. BONAVENTURA, *Breviloquium*, prol., n. 5 (ed. Quaracchi V, 206): «Haec doctrina [Scripturae] est, ut boni fiamus et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis»; e *In I Sent.*, proem., q. 3 (ed. Quaracchi I, 12-13). Come per Scoto, anche per Bonaventura la morte di Cristo ha lo scopo pratico di indurci ad amare Dio, cf. *In I Sent.*, proem., q. 3 (ed. Quaracchi I, 13): «Haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae». Per Bonaventura, il tratto più distintivo della Scrittura è quello narrativo, poiché questo è il modo più efficace per raggiungere il suo obiettivo: muovere la volontà umana al bene, cf. *Breviloquium*, prol., n. 5 (ed. Quaracchi, V, 206-207). Il Papa Benedetto evidenziò questo aspetto del pensiero di Bonaventura confrontandolo con quello di S. Tommaso d'Aquino, cf. BENEDICT XVI, *Great Christian Thinkers: from the Early Church through the Middle Ages*, Fortress Press, Minneapolis 2011, p. 266. Per un'analisi più ampia del pensiero di Bonaventura e ulteriore bibliografia, si veda: I. DELIO, *Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis*, in *A Companion to Bonaventure*, a cura di Jay Hammond, Wayne Hellmann and Jared Goff, Brill, Leiden 2014, p. 361-402.

¹¹⁵ Sulla relazione tra il pensiero di Duns Scoto e la spiritualità francescana, si veda: L. HONNEFELDER, *Franciscan Spirit and Aristotelian Rationality*, in *Franciscan Studies*, 66 (2008) 465-478.

ad un tratto distintivo dell'essere umano: la sua sensibilità estetica. In altre parole, il cristocentrismo di Scoto è capace di elevare il cuore e la mente dell'uomo a Dio facendo appello al valore estetico dell'incarnazione, alla bellezza dell'evento Cristo, nel suo essere e operare.

Ma cosa intendiamo esattamente per "bellezza" e "carattere estetico dell'incarnazione"? Un'eccellente risposta a questo interrogativo è offerta da uno dei maggiori pensatori del '900 Vladimir Sergeevič Solov'ëv, il quale commentando una nota frase di Dostojevskij dice:

Per Dostojevskij esse [verità, bene e bellezza] erano soltanto tre forme inseparabili di una sola idea assoluta. L'infinità dell'anima umana rivelantesi in Cristo è capace di accogliere in sé tutta l'infinità del divino, questa idea è nello stesso tempo il più alto bene, la più alta verità, la più perfetta bellezza. La verità è il bene, che può essere pensato dalla mente umana; la bellezza è lo stesso bene, la stessa verità, solo materialmente incarnata in una forma viva, concreta. La sua piena incarnazione in tutti è il fine e lo scopo e la perfezione e perciò Dostojevskij dice che la bellezza salva il mondo¹¹⁶.

Le parole di Solov'ëv sono sufficientemente chiare. A mio avviso, dunque, quando Duns Scoto ci presenta l'immagine del Figlio di Dio che si incarna per essere il modello di amore verso Dio, e per salvare ed elevare la natura umana all'amore di Dio attraverso la sua vita, le sue azioni, le sue sofferenze, richiama la nostra attenzione sulla verità, bontà e bellezza di Cristo, che a sua volta è l'immagine visibile della verità, bontà e bellezza del Dio invisibile¹¹⁷.

Riprendiamo brevemente il passo in cui Scoto meglio sintetizza il suo pensiero:

Quell'uomo [Cristo] ordinò e offrì la sua passione al Padre per noi in modo libero e del tutto spontaneo. [...] soprattutto per conquistarci al suo amore e perché voleva che il genere umano avesse un maggiore obbligo [di gratitudine] verso Dio¹¹⁸.

¹¹⁶ V. S. SOLOV'ËV, *Tre discorsi in memoria di F. Dostojevskij* (1881-1883), ed. e trad. E. Lo Gatto, Bilychnis, Roma 1923, p. 43.

¹¹⁷ Cf. Gv 1,18; Gv 14,6-9; Col 1,15; 1 Cor 6,8; 2 Cor 4,4; Fil 2,6-11.

¹¹⁸ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52): «Homo ille [Christus] [...] de facto libere, sui gratia, passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis. [...]. [A] d alliciendum nos ad amorem sui, [...] et quia hominem voluit magis Deo teneri».

In questo testo Scoto suppone la capacità dell'uomo di amare ed essere riconoscente per il sacrificio altrui; ma, ancor più, la capacità di essere impressionato dagli eventi della vita di Cristo. E come potrebbe Cristo "affascinare" o "ammaliare" l'uomo se costui non fosse capace di essere toccato da Cristo che agisce, parla, sente, soffre e muore solo per amore? Ma in modo ancor più fondamentale: come potrebbe Cristo "affascinare" o "ammaliare" l'uomo ad amarlo e richiamarlo al senso di gratitudine verso Dio, se l'uomo non fosse capace di *riconoscere* e *cogliere* il fascino e la malia dell'essere ed operare di Cristo; insomma, se non fosse sensibile al fascino e alla bellezza dell'evento Cristo nel suo aspetto sia interiore che esteriore? Duns Scoto, dunque, presuppone il ruolo fondamentale di questi due tratti tipici e profondamente correlati dell'essere umano: (1) la sua sensibilità interiore, la capacità di compattare; e (2) la sua capacità estetica o contemplativa. Secondo Scoto, l'uomo è capace di indirizzare i suoi atti di volontà verso il vero Bene, perché è capace sia di *riconoscere* che di *cogliere* il valore intrinseco del bello, del vero e del buono nelle sue manifestazioni, seppur limitate, della sua vita terrena, e, in modo particolare, nell'immagine visibile di Dio: il Verbo fatto carne¹¹⁹.

Secondo Duns Scoto, Cristo in quanto verità rivela all'uomo la sua predestinazione a divenire partecipe della gloria di Dio come co-amante (*condiligens*), insieme con Cristo¹²⁰; in quanto bontà, rivela la bontà di Dio che assume la natura umana, soffre, muore e risorge, in modo del tutto libero e spontaneo per dimostrarci il Suo amore e per incoraggiarci a ricambiare tale amore¹²¹; ed infine, Cristo in quanto bellezza rivela la perfezione del suo essere e del suo operare come mezzi efficaci per conquistarci al suo amore (*allicere ad amorem suum*) presentandosi in tutto il suo fascino estetico.

¹¹⁹ Nell'ambito della cristologia, vi sono diversi studi che si concentrano sugli aspetti estetici dell'incarnazione di Cristo; per una breve sintesi e riferimenti bibliografici, si veda il capitolo di Vincenzo Battaglia, *La via pulchritudinis in cristologia*, in V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo Luce del Mondo. Manuale di Cristologia*, Antonianum, Roma 2013, p. 447-460.

¹²⁰ Cf. *Ord.* III, d. 32, q. un. n. 19-20 (X, 136-137); *Ord.* I, d. 40, n. 4 (VI, 310); *Ord.* d. 7, q. 3, n. 58 (IX, 284).

¹²¹ Cf. *Lect.* III, d. 20, q. un., n. 38 (XXI, 51-52).

Ma come può l'uomo di oggi fare esperienza *estetica* dell'amore di Cristo come ci si presenta nella visione cristocentrica della realtà offerta da Scoto? La risposta è la medesima che offre Benedetto XVI, quando spiega come fare esperienza dell'amore di Dio: nelle storie d'amore raccontateci nella Scrittura, nel Suo Figlio che soffre, muore e risorge, nei santi, nella sua parola, «nella liturgia della Chiesa, nella sua preghiera, nella comunità viva dei credenti», nei sacramenti¹²². A tutto ciò si può senz'altro aggiungere l'arte, secondo le sue varie forme espressive, e soprattutto le testimonianze dei martiri¹²³. Ed infine il pontefice conclude che:

L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il sì della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante dell'amore¹²⁴.

A mio avviso, le parole del pontefice esprimono perfettamente le intenzioni di Duns Scoto, benché espresse in un diverso contesto. Infatti, secondo Scoto, l'incarnazione, ma soprattutto la passione e morte di Cristo, hanno proprio il fine specifico di agire sulla mente e sul cuore dell'uomo e conquistarlo all'amore di Dio, coinvolgendo tutte le potenze dell'uomo, sia cognitive che affettive, secondo tutte le varie modalità evidenziate da Benedetto XVI¹²⁵.

¹²² Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

¹²³ Cf. BATTAGLIA, *Gesù Cristo Luce del Mondo*, p. 449-450, 458-459.

¹²⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

¹²⁵ L'attenzione di Scoto per le capacità cognitive e dunque anche estetiche dell'uomo, fanno parte di uno dei punti più originali e innovativi del suo sistema filosofico, quella che lui chiama "conoscenza intuitiva". Per ulteriori approfondimenti, si veda G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al suo pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 144-162. Per quanto riguarda l'aspetto volitivo della relazione, l'unico studio che copre il tema, anche se in modo molto parziale, è I. DRUMMOND, *John Duns Scotus on the Role of the Moral Virtues*, Tesi di Dottorato presso l'Università di Toronto, Toronto 2016, p. 92-102; Internet (01.12.2022): https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72964/1/Drummond_Ian_C_201606_PhD_thesis.pdf.

La certezza che questa sia la corretta interpretazione del pensiero di Scoto è supportata dal noto intellettuale belga Louis Dupré. Secondo Dupré, Scoto esprime in accurato linguaggio teologico quello che Francesco d'Assisi e suoi frati sottolineavano in modo intuitivo, il valore del particolare, del concreto, dell'individuo. Per S. Francesco e suoi frati i singoli eventi della vita di Cristo, della Beata Vergine, e dei Santi, erano intesi come metodo efficace per incoraggiare amore e devozione nei loro confronti, ma soprattutto erano intesi come sprone efficace per elevare l'animo umano all'amore di Dio. Ed è per questo motivo che proprio a partire da S. Francesco si ha una profonda rivoluzione anche a livello artistico suscitando quella che Dupré definisce una nuova forma di estetica, di cui artisti come Cimabue e Giotto sono un esempio¹²⁶.

Secondo Taylor, che su questo punto si appella a Dupré, questa prospettiva rappresenta una svolta decisiva nella storia del pensiero occidentale, ma non tanto dal punto di vista prettamente intellettuale, ma soprattutto nelle pratiche della vita ordinaria, nel modo di avvicinarsi a Dio attraverso suo Figlio, l'uomo-Dio, in relazione al quale l'umanità stessa può essere veramente compresa¹²⁷. L'accento che Scoto pone sulla decisione di Dio di manifestare il suo amore nel sacrificio puramente gratuito di Cristo, per "ammaliare" il cuore dell'uomo, sottolinea il fatto che per Dio la sensibilità estetica e affettiva dell'essere umano non è affatto un ostacolo alla sua elevazione e avvicinamento a Dio. Al contrario, nella prospettiva della predestinazione dell'uomo ad essere un co-amante, è un percorso *d'eccellenza all'amore* di Dio e risponde alle esigenze naturali più profonde dell'essere umano¹²⁸.

5. Conclusione

A nostro avviso la cristologia di Scoto presenta diversi tratti di attualità in quanto è capace di rispondere ad alcune istanze fondamentali dell'uomo contemporaneo. Innanzitutto, è capace di offrire

¹²⁶ Cf. L. DUPRÉ, *Passage to Modernity*, Yale University Press, New Haven 1993, p. 36, 38-39.

¹²⁷ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, cita Louis Dupré p. 94 nota 12 e p. 144.

¹²⁸ Cf. SERAFINI, *Il desiderio naturale di Dio nel pensiero di Duns Scoto*, p. 295; e W. HOERES, *L'ontologia della beatitudo in Giovanni Duns*, in *Il Santo, Rivista francescana di storia, dottrina, arte*, 6 (1966) 173-187.

un percorso razionale alla fede che aiuta ad apprezzare non soltanto la Rivelazione in generale, ma lo specifico messaggio di Cristo. In secondo luogo, offre un percorso di elevazione al soprannaturale, partendo dalla fondamentale esigenza dell'uomo contemporaneo di dare una risposta di senso alla propria esistenza. La risposta di Scoto a tale esigenza è l'amore oblativo di Cristo come manifestazione dell'amore infinito di Dio per l'uomo. Terzo, la cristologia di Scoto è attuale in quanto ancor oggi è capace di comunicare il mistero di Cristo e il piano di Dio per l'uomo facendo appello ad un tratto tipico dell'essere umano: la sua sensibilità estetica e la sua capacità di essere affascinato dalla verità, dalla bellezza e dal bene.

Tuttavia, due osservazioni sono opportune, e riguardano alcuni limiti oggettivi del pensiero di Scoto. Primo, benché la cristologia di Scoto presenti aspetti di straordinaria attualità, come evidenziato in questo studio, ciò non significa che tale attualità si manifesti in modo immediato a qualsiasi lettore del Sottile. Purtroppo, la morte prematura di Duns Scoto non gli ha permesso di sviluppare e rivedere la sua opera teologica, e in conseguenza di ciò molti aspetti del suo pensiero rimangono soltanto abbozzati. Da questo punto di vista, dunque, spetta agli studiosi di Scoto sviluppare e implementare ulteriormente il pensiero del dottore Sottile.

Secondo, la complessità metodologica, nonché l'astrattezza dei contenuti e del linguaggio, potrebbero suggerire al lettore di Duns Scoto che il suo pensiero sia lontano dalle necessità concrete dell'uomo moderno. Ma tale conclusione sarebbe errata. In effetti, è alquanto ironico che la teologia di Scoto, nota per la sua complessità, abbia un fine eminentemente pratico: condurre la volontà dell'uomo ad amare il sommo Bene. E tuttavia ciò costituisce il nucleo della teologia scotista, e in particolare della sua cristologia. Anche qui, dunque, è compito degli studiosi analizzare, ulteriormente sviluppare e far apprezzare le intuizioni geniali del Dottor Sottile.

Francesco PICA *

* Adjunct Professor of Philosophy presso il St. Augustine's Seminary di Toronto (francesco.pica@mail.utoronto.ca)