

Capitolo terzo

Reinhold Seeberg (1859-1935): un interprete luterano di Duns Scoto

Originario della Livonia ed erede delle tradizioni pietiste del luteranesimo baltico, Reinhold Seeberg, dopo gli studi teologici, divenne professore straordinario a Dorpat nel 1885 ed ordinario ad Erlangen nel 1889. Trasferitosi a Berlino nel 1898 vi svolse una lunga attività accademica accanto a figure come Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack e, più tardi, Ernst Troeltsch. Egli apparve per lungo tempo come una alternativa rispetto al celebre storico della chiesa e rappresentante della cosiddetta teologia liberale. Negli anni 1895 e 1898 apparvero i primi due volumi di un *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, successivamente ampliato e ristampato molte volte. Il suo pensiero teologico fu raccolto in un *System der Ethik* del 1911 e in una *Christliche Dogmatik*, pubblicata tra il 1924 e il 1925. I suoi interessi comprendevano la filosofia della religione, l'esegesi neotestamentaria, la storia dei dogmi, l'etica sociale e la politica. In contrapposizione alla critica proposta da Harnack alla religiosità ecclesiastica e alle sue dottrine, Seeberg dimostrò sempre un'elevata stima per l'evoluzione e la costruzione dogmatica del cristianesimo nel contesto delle diverse culture, in particolare del mondo occidentale. Secondo lui l'evangelo delle origini aveva assunto sempre nuove e caratteristiche conformazioni per adattare il suo messaggio apocalittico alle condizioni concrete dell'esistenza collettiva. La purezza dell'evangelo andava pertanto ricercata non solo in una sua essenza intuitiva ed interiore, ma pure nello sforzo sempre rinnovato di rivivere il suo messaggio in base alle indoli dei popoli e delle culture. In questo lungo percorso aveva trovato molteplici risonanze fino a darsi un'elevata coscienza dogmatica, sistematica ed ecclesiastica.

La storia delle mentalità, delle filosofie, dei fatti concreti, dell'organizzazione comunitaria doveva costituire una premessa delle conformazioni diverse assunte dalle dottrine cristiane. Accanto alla centralità dell'evangelo ed assieme alle sue tensioni sublimi andavano considerate la vita ecclesiastica delle varie epoche, le personalità più rilevanti, le tradizioni più caratteristiche. Un compito di notevole peso spettava all'evoluzione dottrinale, caratterizzata da diverse strutture di pensiero e di vita. Il dogma e la teologia apparivano quali esperienze vive degli individui e delle comunità, mentre instaurano una continua dialettica tra le origini e lo sviluppo successivo. Dai suoi inizi neotestamentari al presente dell'Europa moderna la storia dei dogmi appariva come un tessuto infinite volte rielaborato: bisognava sempre rintracciare i fili che lo tenevano unito e ne fornivano la struttura. Così ogni singolo aspetto andava considerato nei suoi molteplici legami con altri ed appariva come una rielaborazione ed un adattamento di quanto era stato proposto nelle esperienze antiche e paradigmatiche della fede evangelica.

La forte sensibilità dottrinale, ecclesiastica, culturale e sociale dello studioso lo portò ad una laboriosa attenzione nei confronti della teologia medievale, generalmente poco apprezzata in ambito protestante. Per comprendere i caratteri del cristianesimo nel mondo moderno bisognava pure ricostruire tutto il percorso che era stato compiuto, senza pretendere di cancellare dall'attenzione più di un millennio di storia, quasi che da Agostino si potesse giungere d'un balzo fino a Lutero e alla riforma evangelica del XVI secolo. Anche questa ultima, sia nelle sue affermazioni che nelle sue critiche e negazioni, proveniva da un fecondo terreno in cui il pensiero agostiniano era stato molte volte messo alla prova e rinnovato. Il teologo nordico si armò di una rara competenza filosofica e teologica medievale, ottenuta attraverso letture molto ampie e dirette di testi per quanto era possibile al suo tempo. Negli ultimi decenni del XIX secolo e all'inizio del XX egli sembra partecipare, da un rigoroso punto di vista germanico e luterano, a quella attenzione per il pensiero della cosiddetta età di mezzo che stava sviluppandosi nella cultura cattolica contemporanea. Anche nei settori più avvertiti di essa, soprattutto nell'epoca leoniana, si pensava

fosse necessario introdurre una considerazione storica dello sviluppo dottrinale del cristianesimo, della società che ne era nata in Europa, delle nuove sfide ormai in corso.

Come infatti l'evangelo delle origini era divenuto fermento di civiltà, esigenza di teoresi filosofica, organismo concettuale, sensibilità spirituale, aspirazione alla trascendenza, devozione popolare, ordinamento giuridico ovvero forma di vita concreta ed articolata? Per indagare il rapporto tra religione e società in tutti i suoi aspetti poteva essere assai istruttiva l'indagine su quel lungo periodo storico in cui il cristianesimo si era unito alla complessità della vita pubblica e privata dei popoli che l'avevano ereditato dopo la distruzione del dominio romano. Questo processo di osmosi sembrava venuto a termine dopo la rivoluzione francese, alla fine del XVIII secolo, e dopo i rivolgimenti giuridici e sociali che il XIX secolo presentava. Essi richiedevano una severa riconsiderazione intellettuale e morale del cristianesimo di fronte alla società che andava costruendosi e che affrontava problemi enormi di trasformazione culturale, economica e politica.

Già la teologia e la storiografia luterane di indirizzo pietista avevano osservato come la religiosità medievale non potesse essere catalogata in modo uniforme secondo i criteri sommari dell'oscuramento della verità evangelica piegata sotto il giuridismo e il ritualismo romani. Anche nei secoli precedenti la riforma molti spiriti avvertiti avevano sottolineato l'aspetto personale, affettivo e pratico dell'evangelo, soprattutto nell'ambito dell'esperienza monastica e francescana.

La sensibilità intellettuale e dottrinale di Seeberg lo porta pure ad una elevata valutazione delle complicate astrazioni concettuali del pensiero medievale. E' per lui un aspetto di grande attualità e mette in luce la tensione continua tra ricerca filosofica, interpretazione religiosa della vita, coerenza dogmatica del cristianesimo, traduzione pratica delle dottrine. Evangelo delle origini, evoluzione storica, elaborazione intellettuale, esperienza individuale e comunitaria, società e politica dovevano essere assunte simultaneamente per delineare i caratteri concreti di un'esperienza religiosa compiuta. Certamente non si sarebbe potuto rientrare nelle forme intellettuali ed operative caratteristiche dell'epoca medievale, quasi avessero un valore assoluto. Ma si sarebbe potuto osservare il terreno spirituale da cui era nata la riforma luterana, se ne sarebbero individuati meglio i caratteri, ci si sarebbe preparati ad affrontare il futuro con una coscienza storica adeguatamente illuminata.

Uno dei grandi pensatori cui lo storico rivolse la maggiore attenzione fu Giovanni Duns Scoto, al quale dedicò un'opera voluminosa, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, uscita nel 1900.¹ Secondo il giudizio dell'autore, nel pensiero del frate francescano si raccolgono e sono poste in rapporto dialettico le istanze più profonde della teologia medievale: il gusto per la sottile elaborazione dei concetti, la sovranità e libertà divine, la centralità di Cristo, il primato della grazia nei confronti di qualsiasi struttura sacrale e giuridica, la libertà e dignità dell'essere umano, il predominio della volontà sull'intelletto, il carattere pratico della teologia, la concretezza della struttura ecclesiastica. Scoto diventa, nella storiografia di Seeberg, un punto di svolta essenziale tra un mondo spirituale che sta per scomparire ed uno che vedrà il suo compimento soltanto con la riforma luterana. Solo questa scioglierà definitivamente il nodo tra il primato della grazia incommensurabile del divino e le strutture gerarchiche della chiesa papale, che fa perno sulla propria autorità e sui propri riti. Essa pretende di elevarsi ad arbitra delle sorti ultime di ogni individuo e mira a sostituire gli artifici del proprio apparato giuridico e rituale alla divina predestinazione. Ma ancor prima di Lutero il pensiero teologico più avvertito era in grado di criticare questa pretesa.

Il massiccio ed organico volume inizia con la collocazione storica di Scoto nell'ambito della scuola francescana di Oxford. Passa poi ad esporre le opzioni filosofiche del frate sulla natura degli universali e sul primato dell'individualità, sull'unità della materia, sull'importanza della

¹ R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1900 (ristampa Aalen 1971). Sulla discussa figura dello storico vedi gli interventi recenti di F. G. Graf, *Reinhold Seeberg*, in *Profile des Luthertums*, Gütersloh 1998, 617-676; A. v. Scheliha, *Reinhold Seeberg*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 30, Berlino 1998, pp. 729-733; F.G. Graf, *Reinhold Seeberg*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7, Tübingen 2004, 1089.

psicologia e della decisione personale, sulla teoria della conoscenza. Delineando le strutture generali del pensiero teologico vengono messe in luce la centralità delle Scritture accompagnate dalle dottrine ecclesiastiche, la natura pragmatica delle affermazioni religiose e le caratteristiche della fede. Dopo questa introduzione prevalentemente metodologica l'acuto ed appassionato storico dei dogmi presenta una lettura circostanziata dell' *Ordinatio* nell'edizione secentesca di L. Wadding. La nozione del divino, la creazione, la colpa, la persona di Cristo e la redenzione, la predestinazione, la grazia, la giustificazione, i sacramenti, la chiesa e il compimento escatologico sono le tappe di un itinerario in cui ogni essere umano è coinvolto. A questa trattazione prevalentemente dogmatica si aggiunge una parte etica, che tratta della legge naturale e di quelle rivelate, delle virtù teologiche e morali e di alcuni problemi specifici come il matrimonio, la dignità della donna, i problemi economici, la schiavitù, la menzogna e il giuramento. Seeberg individua nel complicato pensiero di Scoto un grande sforzo di presentare in modo articolato e coerente una visione del mondo che scaturisce dalle Scritture, si rinnova e concretizza nella tradizione ecclesiastica, si amplia ad esaminare tutti gli aspetti dell'esistenza storica dell'umanità e dell'individuo. Proprio in questa predisposizione organica ed insieme critica sono riposte la grandezza e l'attualità del pensiero filosofico e religioso di Scoto.

Il divino delle Scritture è una realtà dinamica, effusiva, onnicomprensiva e riempie della sua presenza tutti gli aspetti della realtà naturale, storica, psicologica ed ecclesiastica. Nella prospettiva teologica il campo dell'esperienza umana deve essere percorso in base al criterio dominante della signoria misericordiosa del divino. Nulla rimane al di fuori della sua presenza e della sua azione. Ma, nello stesso tempo, ogni aspetto singolo della realtà determinata deve essere tolto da una sua presunta autonomia concettuale e sempre di nuovo rivissuto e ricollocato in rapporto alla assoluta realtà del divino. La chiesa stessa, con le sue istituzioni, le sue dottrine, i suoi riti, le sue tradizioni, deve essere ricondotta ad una origine e ad un fine trascendenti, non definibili in modo assoluto e non monopolizzabili. Tutto l'apparato religioso della cristianità, per quanto necessario e degno di rispetto, ha un carattere simbolico e provvisorio nei confronti di un mistero di grazia che circonda ogni determinazione storica, psicologica ed etica dell'essere umano.

In questa universalità e concretezza dell'evangelo, divenuto prospettiva universale ed esistenziale, lo storico individua il carattere proprio del pensiero di Scoto assieme alla sua attualità. Le affermazioni centrali della fede cristiana devono essere sottratte ad una elaborazione schematica, intellettualistica, apodittica, timorosa o ritualistica, quasi costituissero un settore privilegiato nel flusso dell'esperienza storica ed etica dell'essere umano. Devono rivivere nella loro centralità e completezza nell'intimo dell'esperienza vissuta, a cui danno luce, vigore ed originalità. Così la fede diventa interpretazione viva di un mondo storico sempre in cammino, è esigenza di concretezza ed efficacia. Il dogma cristiano, ripensato nelle sue origini bibliche, acquista un elevato valore psicologico ed etico, si fa intelligenza e prassi, visione organica della realtà ed operosità sociale.

Non deve far meraviglia se lo storico berlinese, profondamente affezionato all'evangelismo e al pragmatismo della teologia francescana, debba essere annoverato tra i principali maestri di Dietrich Bonhoeffer. Al giovane studente partecipò certamente il gusto per la lettura esistenziale delle Scritture, per il carattere etico e pragmatico del dogma, per la storicità delle scelte e delle strutture concettuali della religione, per la socialità della fede. La divisione tra il celebre docente e il promettente allievo avvenne sul piano politico. Agli occhi di Seeberg, come per altri illustri accademici tedeschi, la democrazia di Weimar era troppo inconsistente per meritare il loro sostegno. Le tradizioni politiche e giuridiche della Germania erano di natura del tutto diversa rispetto a quello delle potenze vincitrici del primo conflitto mondiale. L'autorità dello stato doveva essere ristabilita, oltre le risse inconcludenti dei partiti, da una efficiente monarchia operante con il sostegno di strutture amministrative di stampo prussiano. Il cristianesimo tedesco e luterano, pur nella sua autonomia teologica e nel suo accentuato senso della trascendenza, aveva ancora bisogno di un involucro politico e sociale più affine alle sue secolari tradizioni. Il vecchio teologo, ormai ritiratosi lontano dalla capitale, ebbe la fortuna di morire prima di vedere che cosa sarebbe seguito

alla caduta della fragile repubblica fondata sul nuovo sistema del suffragio universale e sugli scontri tra i partiti e le classi sociali.²

1. *I caratteri originari dell'evangelo*

Arrivato al termine della sua lunga analisi del pensiero di Scoto, lo storico, secondo la sua usuale metodologia, si propone di tracciare un disegno complessivo in cui il pensiero del francescano trovi la sua collocazione sia nei confronti della teologia neotestamentaria sia nello sviluppo di tutto il pensiero cristiano. Nella visione di Seeberg Scoto assume un rilievo centrale dal momento che, nel dare espressione alle più intime esigenze dell'anima medievale, ha sviluppato idee risalenti alle origini del cristianesimo ed ha espresso giudizi che avrebbero assunto importanza anche per il pensiero dei riformatori.³ Occorre pertanto delineare il pensiero del frate francescano ripercorrendo per sommi capi l'evoluzione storica del cristianesimo. Volgendosi innanzitutto al passato si deve seguire la formazione e lo sviluppo del pensiero cristiano a partire dalla cultura dei greci. Sia in Platone che in Aristotele si può notare il primato della metafisica e della logica nei confronti della concretezza della storia e delle decisioni concrete. La verità si configura in una forma astratta e trascendente, sta al di là delle vicende individuali, risplende nella sublimità delle idee sovrastoriche o nella chiarezza dei concetti. L'intelligenza prevale sulla volontà, l'eterno sul temporale, il concetto sull'azione, l'universale sul particolare. Gli dèi della Grecia, nella loro esistenza impassibile, esprimono un ideale supremo privo di storia effettiva, anche se esso poi è collegato con la multiformità dei miti e dei riti. Così l'anima umana aspira ad una sfera sublime oltre le dimensioni empiriche. L'evangelo cristiano delle origini ha voluto produrre una svolta che liberasse l'animo umano da una concezione intellettuale e da una pratica morale alla fine rigida, predeterminata, immobile.

La religione d'Israele ha insegnato che il divino agisce nella storia e con la storia, assume dimensioni concrete, coinvolgenti, determinate nello spazio e nel tempo, nelle scelte delle persone reali. E' egli stesso persona vivente ed operante, amore che agisce ed accomuna l'essere umano al proprio dinamismo creativo. Nella figura di Gesù e nella sua predicazione escatologica tale carattere assume i contorni più netti e coinvolgenti. La signoria di colui che partecipa alla vicenda umana nella sua concretezza, che la coinvolge in un dinamismo energetico ed integrale, si pone al centro della nuova religione. Il divino appare come volontà e fa apparire l'umano come simile a sé nella scelta intensa e integralmente vissuta dello spirito. L'esperienza religiosa non può essere racchiusa nelle astrazioni del pensiero, ma diviene una fede che smuove le profondità psicologiche dell'individuo e lo fa aderire alla sua manifestazione. La vita personale, i diritti dell'individualità, il valore dell'anima singola acquistano un ruolo determinante assieme a quello della responsabilità morale e della colpa. Nello stesso tempo tutti coloro che sono animati da questo spirito si sentono partecipi del regno di Dio, che opera nella concretezza della storia e che viene testimoniato con fiducia e libertà nei compiti mondani.

Dal profetismo israelitico nasce la coscienza della storia come manifestazione del volere divino ed esercizio della volontà umana. Il cristianesimo ha proposto la fede e l'amore come caratteri fondamentali della sua visione del mondo oltre ogni immobile astrazione concettuale. Ha indicato pertanto la via che conduce ad una liberazione ed elevazione della natura umana dalle catene in

² Sul problema dei rapporti tra fede luterana ed ordinamento politico tedesco tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX cfr. C. Nottmeier, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik*, Tübingen 2004; M. Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, Tübingen 2005. Più in generale vedi E. Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, I-II, Göttingen 2000-2004; H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002.

³ R. Seeberg, op.cit, 573.

cui l'aveva ristretta il mondo antico, anche se l'evoluzione successiva ha spesso negato quanto era stato posto alle origini secondo lo spirito profetico ed evangelico. Esso deve sempre costituire la pietra di paragone per giudicare quanto possa valere come sviluppo positivo o debba essere criticato come degenerazione.⁴

2. *Agostino*

Lo storicismo berlinese e luterano degli ultimi anni del XIX secolo e dell'inizio del XX vede nell'opera filosofica e teologica di Agostino un aspetto della cultura europea dotato di grande attualità di fronte ai problemi del presente. Dilthey, Harnack e Troeltsch accompagnano egregiamente Seeberg in questa attenzione verso un personaggio ritenuto decisivo non solo per una ricostruzione storica del passato ma anche per le scelte cui lo spirito moderno si trova di fronte. Compito fondamentale della scienza storica è di individuare i momenti e i criteri attraverso i quali con maggiore chiarezza appaia l'autocoscienza dell'essere umano che interpreta se stesso nel fluire dei fenomeni. Agostino ha saputo elevarsi ad una funzione magistrale nell'indicare i caratteri essenziali dell'individuo di fronte a se stesso, al divino, alla società umana e alla materia, al tempo, allo spazio ed insegna sempre di nuovo ad esercitare le attività dell'autocoscienza che si eleva al di sopra dell'obiettività impersonale e magmatica degli eventi.

Il primo aspetto che Seeberg sottolinea nella concezione agostiniana è il primato della volontà sull'astrazione del concetto. L'essere umano sperimenta in se stesso il desiderio di una realtà in cui trovi la sua completezza e può volgersi verso i poli estremi della materia o dello spirito. Soltanto un volere sublime, personale, avvolgente, penetrante può decidere la lotta intima di una libertà incapace di dominare se stessa secondo un criterio di razionalità e di armonia. L'amore trascendente, che pervade ed affascina l'animo, vince ogni resistenza e attrae a sé il volere. Per questo motivo il divino è immaginato come attività suprema, libertà senza confini, predestinazione senza possibilità di misure o interferenze. La sua signoria incontrastata è testimoniata dalla parola e dall'azione di Gesù, dall'istituzione ecclesiastica, dai sacramenti, dall'ultimo giudizio. Ma, dietro a tutti questi eventi, si pone sempre una volontà di giustizia e di grazia che non può mai essere incatenata o condizionata nei confini di qualche struttura parziale e contingente. La storia di ogni anima, assieme a quella di tutta l'umanità, deve essere guardata da un punto estremo, dove domina una pura volontà di scelta priva di qualsiasi dimensione ulteriore.

L'anima stessa, nell'esercizio delle sue funzioni più caratteristiche, coglie la propria esistenza come conoscenza, volontà e memoria, mentre dall'intimità dell'io risale ai prototipi divini di ogni verità. Dall'esterno procede verso l'interno, dalla materia allo spirito, dall'io al divino, che è verità ed amore supremi. In questo ritorno alle origini trova il suo bene ultimo, cui aderire con tutta se stessa. Nel pensiero di Agostino le tematiche platoniche e neoplatoniche si uniscono alla concretezza affettiva dell'evangelo e creano quella mistica affinità che il medioevo per lungo tempo fa propria. Anche se accanto al primato della grazia non seppe vedere quello della fede e poté difendere l'apparato ecclesiastico nella sua complessità, egli "ha dischiuso alla chiesa occidentale l'essenza della religione; non il tenere per vera la dottrina, non l'osservanza ecclesiastica e l'apparato dei concetti giuridici costituiscono la religione, ma l'interiore vivere, sperimentare, sentire".⁵ La storia della teologia medievale è la storia dell'agostinismo e nella sua evoluzione va interpretato anche il pensiero di Scoto.

3. *Vecchia e nuova teologia*

⁴ Ibid., pp. 578-586.

⁵ Ibid., p.594.

Secondo il giudizio dello storico occorre ricostruire il grande impegno speculativo e pratico del pensiero medievale d'occidente a partire da Anselmo. Molte linee diverse si intrecciano, dall'esigenza metafisica alla dialettica, dal misticismo neoplatonico alla razionalità aristotelica, dalla preoccupazione esistenziale ed affettiva alla gestione ecclesiastica. Oltre le tradizioni specifiche della scuola di Oxford i due pensatori con cui il teologo francescano si misura continuamente sono in particolare Enrico di Gand e Tommaso d'Aquino. Il realismo filosofico del primo rafforzò una direzione caratteristica del suo pensiero, mentre il suo metodo lo spinse alla critica e alla ricerca di nuove prove per le affermazioni dottrinali. Il procedimento dialettico e la cultura aristotelica del secondo furono per lui molto istruttivi, ma l'orientamento generale del pensiero tomista sollecitò la sua opposizione soprattutto nei confronti di una fede concepita in termini troppo razionali. Il tentativo di Scoto consistette

nell'unire la vecchia teologia speculativa agostiniano-anselmiana dell'esperienza con l'erudizione del tempo nuovo e di provarla con tutti gli strumenti della logica e della dialettica recentemente scoperti. La vecchia teologia doveva essere elevata all'altezza del nuovo tempo. Ma a tal fine doveva essere ripensata di nuovo, spiegata di nuovo, eppure sarebbe dovuta rimanere la vecchia teologia. Ma era un'impresa possibile? La libera speculazione e la dottrina data, l'acuto spirito critico e la rigorosa positività della formula ecclesiastica, il platonismo istintivo e il metodo rigoroso di Aristotele, il volontarismo di Agostino e l'intellettualismo dei greci: tutto ciò si lascia unificare?⁶

Il pensiero filosofico di Scoto sottolinea l'obiettività della conoscenza razionale, la sua solidità metafisica e logica. Tuttavia sa distinguere con la massima energia l'ordine della scienza da quello della religione. Questo ultimo, nell'ambito del cristianesimo, è dotato di un carattere storico e si basa su una decisione divina che non può essere rinchiusa in schemi intellettuali predeterminati ed astratti. La teologia pone a suo fondamento la rivelazione del volere divino nelle Scritture ed è trasmessa alla struttura ecclesiastica. Ha così un carattere pratico, cui bisogna aderire oltre ogni misura razionale. Il Dio dell'evangelo manifesta il suo volere sovrano di giustizia e di amore senza sottoporsi alle dimensioni dell'intelletto umano naturale. Piuttosto l'intelligenza e la volontà sono istruite ed afferrate da una forza trascendente che le conduce oltre i loro limiti. Secondo lo storico dei dogmi si tratta del più importante progresso compiuto dalla teologia cristiana tra Agostino e Lutero. Infatti la religione vi viene presentata come conoscenza pratica e disposizione della volontà, mentre si riconosce che non può essere ricondotta sotto una nozione generale di scienza. Si tratta di una fondamentale affermazione dell'autonomia dell'esperienza religiosa rispetto alla scienza e di un importante ritorno ad una caratteristica delle origini cristiane in contrapposizione all'intellettualismo ellenizzante. In proposito viene ricordata l'analogia presa di posizione di Schleiermacher a favore dell'autonomia dell'esperienza religiosa, senza che venga sminuita l'importanza della ricerca razionale.⁷

Si deve inoltre osservare il carattere empirico e psicologico della religiosità. Si tratta di un processo spirituale in cui le affermazioni ecclesiastiche diventano esperienza viva del credente, che si muove verso una finalità in procinto di compiersi lungo un itinerario personale. Se Tommaso si propone di mostrare con i suoi procedimenti dialettici come la dottrina ecclesiastica sia probabile o almeno non contraria alla ragione, Scoto si sforza di presentarla partendo dall'esperienza interiore. D'altra parte alle affermazioni teologiche dei diversi maestri va applicata una rigorosa analisi concettuale che ne mostri la coerenza o l'inconsistenza. Tuttavia l'intento del sottile ragionatore non è di ridurre la teologia ad una disputa dialettica, ma di mettere in luce gli aspetti fondamentali dell'insegnamento ecclesiastico e di ricondurli ad una visione complessiva della fede cristiana e delle sue affermazioni dottrinali. Così l'abilità dialettica rimane di solito aderente all'aspetto biblico, ecclesiale e pragmatico della teologia. Eventuali paralleli tra la forma filosofica e quella teologica della vita spirituale servono ad introdurre spiegazioni e chiarimenti, ma non eliminano il

⁶ Ibid., 643.

⁷ Ibid., 648-649.

carattere volontaristico e finalistico del sapere teologico. Scoto sembra però venir meno a questa rigorosa distinzione nella trattazione sul diritto naturale, che egli considera vicinissimo all'etica religiosa. Si tratta, secondo lo storico, di un pedaggio pagato allo spirito del tempo, propenso ad unire in una sola visione il dono della legge naturale e quello della legge biblica.

Tuttavia i temi dominanti del pensiero di Scoto si basano sul carattere positivo e storico della rivelazione, sulla libera e sovrana volontà di Dio e la libera adesione dell'uomo al dono accolto:

Come l'assoluta volontà di Dio è l'unico principio di ogni essere e divenire, così pure tutto accade nel mondo per la realizzazione del fine voluto da Dio. Proprio questa forma di trattazione è quella specificamente teologica. Così si dà la nozione di un sistema del mondo che la volontà divina in tal modo organizza da realizzare la volontà di Dio come una serie graduale di mezzi. Questa disposizione volontaria di Dio nei confronti del mondo è il suo amore. Più precisamente la medesima si determina come la benevola disposizione del Signore verso la sua creazione. L'amore di Dio è tuttavia efficace come predestinazione.⁸

Una suprema volontà domina tutto il percorso della storia e si manifesta nell'incarnazione e nella redenzione, quali doni di grazia per i predestinati. Ma anche qui occorre cogliere il pensiero fondamentale di Scoto ed il carattere organico della sua esperienza religiosa. Nei diversi aspetti indicati dal dogma occorre individuare lo scopo dell'attività divina: la raccolta degli eletti, di coloro che liberamente hanno accettato la scelta trascendente. Al fondo di ogni evento storico occorre penetrare il motivo che lo genera e lo porta a compimento oltre le dimensioni empiriche. Questa regola teologica vale anche per l'istituzione ecclesiastica ed i riti sacramentali. Scoto mostra anche qui la sua ispirazione agostiniana: i sacramenti sono un segno in occasione del quale Dio agisce con la sua grazia e coinvolge l'animo del fedele per attrarlo sé in modo sempre più intenso. La sua sovrana volontà ed il suo amore costituiscono la vera sostanza del rito ecclesiastico, che indica una realtà spirituale, ed insieme etica e psicologica, oltre ogni dimensione fisica. Anche se gli esseri umani si allontanano dal divino, la sua grazia si rivolge sempre a loro, perché sia raggiunto il vero fine dell'universo. La natura e la storia, il bene e il male, il Cristo e la chiesa, la grazia e i sacramenti esistono solo in funzione di questa ultima meta. Di fronte ad essa la filosofia scompare assieme ad ogni considerazione teoretica dell'universo, per lasciare il posto alla coscienza religiosa ed al suo anelito suscitato direttamente dalla presenza amorosa del divino.

E' una caratteristica apparentemente difficile da comprendere il grande spazio che il frate francescano attribuisce alla libertà umana nel contesto della predestinazione. Ma proprio di fronte ad una predeterminazione trascendente ed assoluta si afferma la dignità e la responsabilità dell'essere umano. Esse sono comprese nel dono della grazia e nel suo carattere personale e libero. Alla libera determinazione del divino deve corrispondere quella di colui che è sottratto alla necessità della natura e del concetto intellettuale per diventare interprete dell'amore ultimo e della sua effusione. Ciò che è difficile da comprendere sul piano della logica astratta è invece possibile nell'ambito concreto della volontà, della partecipazione personale, della scelta che risponde ad una elezione suprema. Per tale motivo Scoto rifiuta il pessimismo agostiniano e sembra volgersi verso una forma di pelagianesimo tante volte rimproveratagli dalla teologia protestante. Ma si potrebbe affermare che proprio la preferenza agostiniana per il primato dell'amore nella teologia della grazia e nell'etica esiga questa elevata considerazione della libertà della creatura spirituale chiamata ad una partecipazione personale della giustizia e della salvezza.

Il posto centrale che nella storia della teologia cristiana spetta al pensiero di Scoto può essere pertanto riassunto in quattro motivi fondamentali. 1) La religione appartiene alla volontà e alla ragione pratica ed è un fenomeno storico che si distacca dalla considerazione metafisica della realtà. 2) La nozione agostiniana e medievale del divino è stata elevata alla sua massima espressione. 3) La libertà personale, la psicologia umana e l'empiria hanno assunto un ruolo centrale. 4) Le questioni teologiche sono state affrontate con un vivo spirito critico, anche se

⁸ Ibid., 654.

generalmente ne sono state accolte le formulazioni ecclesiastiche. I due poli estremi e dialettici del pensiero di Scoto vogliono congiungere la sublime libertà del trascendente con la pratica religiosa tradizionale ovvero con una forma di positivismo ecclesiastico. E' evidente, soprattutto agli occhi di uno storico luterano, la feconda tensione critica che si crea in questa contrapposizione. Ciò che manca nella visione complessiva del frate medievale è piuttosto l'esperienza neotestamentaria della fede, della interiorizzazione dell'esperienza del divino e della sua manifestazione nella vicenda evangelica. Il rapporto personale con il Cristo supera ogni contrapposizione tra volere divino e libertà umana, così come elimina ogni considerazione predeterminata e concettuale della fede ed ogni ritualismo esteriore. Il metodo teologico di Scoto mette infine in luce le contraddizioni del pensiero e dell'esperienza religiosa medievale e indirizza verso la ricerca di una nuova idea e pratica della teologia.

4. *Il tempo nuovo*

Sul piano filosofico il pensiero di Scoto ha influenzato anche il nominalismo di Occam, soprattutto nell'interesse per la psicologia, per i procedimenti conoscitivi, per il loro carattere attivo, per l'individualità e per la realtà concreta. Occam ha proseguito nella linea francescana che eleva la Scrittura a canone esclusivo della teologia, ma ne ricavò una visione giuridica, che si oppone alla concezione papale della chiesa. Sotto questo aspetto ha profondamente influenzato il calvinismo, ma infine è stato soltanto "un acuto filosofo, un monaco politicante e uno scettico, un critico ed un sostenitore della fede implicita, non un rappresentante di pensieri religiosi positivamente dotati di energia".⁹

Oltre le inquietudini e le incertezze durate per due secoli nella cristianità occidentale si erge infine la personalità di Lutero. Il suo rapporto con Scoto può essere illuminato secondo una serie di punti di vista. 1) Innanzitutto il riformatore si è opposto ad un eccesso di valutazione della natura, quale egli vedeva nella scolastica per influenza della filosofia di Aristotele. E sotto questo aspetto Scoto, con la sua considerazione prevalentemente positiva delle forze umane, appariva come un avversario dell'evangelo della giustizia per grazia, donata ad un peccatore incapace di qualsiasi decisione positiva. 2) Nonostante l'appello esclusivo di Lutero alla verità della Scrittura, non mancano molti aspetti di un metodo teologico affine a quello della scolastica tardomedievale, soprattutto per quanto riguarda la riconciliazione, la giustificazione e i sacramenti. Non può essere indicata qui una dipendenza letterale da Scoto, ma sono evidenti le tracce di un pensiero che ha trovato in lui le sue formulazioni più nette. 3) Ancor più chiaramente si può percepire un'influenza del francescano nella critica di Lutero a formulazioni ecclesiastiche ormai divenute schemi vuoti. Il pensiero di Scoto, proprio per il suo positivismo ecclesiastico contrapposto al supremo volere divino, aveva mostrato la relatività di concetti come la grazia infusa, il carattere sacramentale, la transustanziazione ed alcuni aspetti della pratica penitenziale. L'opposizione di Lutero ad una teologia di scuola e ad un sistema ecclesiastico ormai, secondo l'esperienza di molti, svuotati da ogni contenuto evangelico non deve essere isolata da chi la preparò nel corso dei secoli precedenti la riforma. 4) Il carattere pratico dell'esperienza religiosa, ben distinto da schemi filosofici predeterminati di origine greca, è un ulteriore aspetto dell'affinità spirituale del francescano con il monaco agostiniano. Lutero però seppe portare a pieno compimento questa caratteristica della teologia evangelica attraverso la comunione diretta e personale con Cristo, proposta di nuovo quale criterio essenziale della teologia e della vita ecclesiastica. 5) Il Dio di Lutero è potenza, forza, volontà, azione che reggono e penetrano in modo incontrastato ogni realtà. Questo aspetto centrale e propriamente teologico della sua dottrina presenta evidenti affinità con le posizioni di Scoto e raccoglie la migliore eredità spirituale del medioevo. Lutero tuttavia, con il suo diretto richiama alla manifestazione

⁹ Ibid., 676.

dell'amore divino nella figura di Cristo e con il suo rifiuto di ogni autonomia umana, approfondisce in modo vivido e concreto la nozione del divino ereditata dai secoli precedenti. La parola evangelica supera ogni mediazione, contrapposizione e calcolo e si afferma da sè nella sua intensità e concretezza di fronte alla miseria e alle aspirazioni dell'animo umano.

Il percorso storico della fede cristiana ebbe inizio con il profetismo israelitico, concentratosi sulla figura del Gesù evangelico, ampliatisi nell'apocalittica e nell'esperienza carismatica della prima missione apostolica. Agostino ha ripreso energicamente queste tematiche, vi ha unito la sua raffinata sensibilità psicologica, filosofica e retorica. Ha collegato così la fede con la cultura delle genti e ha fornito ad essa una elevata capacità di esprimersi in modo razionale e pragmatico. L'età di mezzo ha continuamente rinnovato l'universalismo intellettuale ed etico di Agostino e Scoto ha sviluppato in modo originale il rapporto tra la trascendenza del divino e l'esperienza storica, spirituale ed ecclesiale dell'essere umano. Lutero prende posto in questa vicenda del cristianesimo occidentale con una decisa attualizzazione dell'esperienza profetica ed evangelica della sovranità divina quale elemento dominante di tutta la teologia. Il mondo moderno, con le sue rivoluzioni culturali e sociali, esige una sempre più profonda fedeltà all'evangelo delle origini assieme ad un distacco intellettuale ed etico da forme ecclesiastiche antiquate e secondarie. La coscienza del dogma come ragione di vita personale e principio morale, la visione critica ed organica della realtà storica, l'accentuazione della responsabilità degli individui, l'impegno pratico nella socialità dell'esistenza, un confronto continuo con tutte le strutture della modernità indicano la strada che l'evangelo deve percorrere nelle vicissitudini dell'epoca attuale. Esso ha sempre dimostrato di vivere nel modo più intenso quando stabilisce, a partire dalle sue esperienze paradigmatiche, un fecondo rapporto con la ricerca intellettuale, l'impegno morale, la libertà e l'originalità degli individui, la sensibilità verso tutti i problemi umani, l'evoluzione continua della storia¹⁰.

¹⁰ La concezione della parola biblica e del dogma ecclesiastico come sfide rivolte all'essere umano anche nel mondo moderno è stata sviluppata pure da W. Elert (1885-1954) in opere come *Morphologie des Luthertums*, I-II, Monaco di Baviera 1965 III ed. e *Der christliche Glauben*, Amburgo 1988 VI ed. Una larga utilizzazione di analoghe prospettive storico-dogmatiche può essere individuata per il cattolicesimo in M. Flick e Z. Alszeghy, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1967 II ed. La presentazione molto accurata ed irenica di una secolare disputa fu stesa all'epoca del Concilio Vaticano II con una larga conoscenza della teologia protestante e con espliciti intenti ecumenici.