

Capitolo primo

«Lex humilitatis et mititatis»: la legge evangelica nella tradizione teologica francescana

Per un lungo percorso di secoli l'insegnamento teologico cristiano ebbe di fronte l'immediatezza colorita, emotiva e simbolica della parola evangelica pur nello sforzo intellettuale di dare una forma organica e coerente alle dottrine ecclesiastiche. La sfida di altri metodi scientifici come la logica e la metafisica, la medicina e la giurisprudenza costringeva ad uscire dall'apparenza immaginosa e paradossale del linguaggio cristiano delle origini e ad affrontare la sfida di una esposizione concettuale sistematica. Anche gli antichi vescovi e teologi si erano cimentati in questa difficile opera di connessione e di conciliazione tra linguaggi ed esperienze differenti, tra le scienze della ragione, quali apparivano in un determinato contesto culturale, e le immagini della fede. La figura e l'insegnamento di Gesù, delineati negli scritti canonici, dovevano misurarsi positivamente con la tradizione scientifica delle genti, ereditata anche dai popoli cristiani, oppure appellavano ad una autonomia completa? Già Paolo aveva percepito in modo vivido una forte tensione tra il messaggio della croce e della grazia, da una parte, e la ricerca di sapienza caratteristica della cultura greca, dall'altra (*I Corinzi* 1-3).

Le scuole teologiche dell'epoca medievale, rinascimentale e moderna si trovarono ripetutamente di fronte alle medesime tensioni. Il Gesù degli evangelii passava sempre e completamente al di sopra di tutto quanto forniva la scienza mondana. Si mostrava in ogni momento nella sua libertà, universalità e immediatezza. Egli, assieme ai primi maestri della sua chiesa, aveva proclamato l'evangelo della grazia e della misericordia del Padre verso tutti i suoi figli. Era stato respinto sia dalla sapienza della legge ebraica, che l'aveva considerato un bestemmiatore, sia dalla autorità politica romana, che l'aveva irriso e crocifisso. La religione dei suoi discepoli era poi diventata anche un sistema concettuale, rituale, giuridico ed economico grandioso e ben collocato nel mondo: tuttavia la memoria del suo vero carattere veniva richiamata alla mente ogni volta che risuonasse la parola delle origini o si tentasse di imitarne i caratteri pratici ed affettivi.

In un contesto che ereditava la cultura romana, il problema delle leggi e della giustizia che regolavano la vita degli individui ritornava sempre con tutto il suo vigore. La ragione doveva preoccuparsi dell'ordine supremo della natura e della società in tutte le sue manifestazioni, mentre le leggi d'Israele sembrava esplicitarne i caratteri fondamentali nelle formulazioni etiche universali dei dieci comandamenti. Dove si ponevano i paradossi della legge di Cristo di fronte a questi due grandi sistemi, che insieme si appellavano ad un ordinamento divino? Il

Gesù degli evangelii, nella sua passione profetica e sacrificale, apriva una nuova strada a chi avesse voluto avere fiducia in lui, nella sua visione apocalittica di una nuova creazione liberata dal male, dalla colpa e dalla morte. In che rapporto doveva essere posto il suo gesto estremo con la legge della natura, quella del decalogo e le disposizioni giuridiche dei popoli?

Paolo, soprattutto nelle lettere ai Galati ed ai Romani, aveva dato una risposta decisiva: né l'ordine naturale, conosciuto attraverso la ragione, né la legge dei comandamenti sinaitici erano in grado di donare la giustizia alla creatura umana corrotta, capace di vedere il bene, ma troppo fragile per compierlo. Solo uno ne aveva accolto le esigenze estreme con il suo sacrificio: occorreva immedesimarsi con lui, seguire i suoi passi, imitare la sua passione e morte per rinascere ad una vita perfetta. Ma poi anche l'apostolo delle genti professava il suo rispetto per l'organizzazione giuridica e pratica di Roma e ne ravvisava una funzione provvidenziale, mentre la legge dei dieci comandamenti si riassumeva nell'amore di Dio e del prossimo, quale lo professava l'evangelo (*Romani* 13-14). Nel corso del tempo il paradosso della giustizia per grazia veniva accompagnato da una serie di involucri mutuati da molteplici circostanze storiche. Mentre queste avanzavano i loro diritti, l'attenzione verso il polo opposto dell'esperienza religiosa veniva sempre di nuovo destata. Sembra quasi che nell'intimo delle esperienze religiose caratteristiche del cristianesimo si annidi un conflitto che non può essere risolto: è insito nelle sue stesse origini storiche e morali, si rinnova continuamente in tutte le epoche ed in tutti i contesti culturali.

Una questione teologica dove appare questa dialettica, tante volte esplosa nel corso della storia, è la delicata determinazione della legge evangelica o legge di Cristo nei suoi difficili rapporti con tutte le altre leggi con cui ci si sforza di dar forma alle vicissitudini umane. La teologia francescana, non meno di quella domenicana, o più tardi di quelle protestanti, non ha potuto esimersi, anche nelle trattazioni più sistematiche, di darne conto. La figura evangelica di Gesù, la teologia appassionata di Paolo, le problematiche esistenziali di **Agostino**, i paradossi di **Francesco**, la sensibilità spirituale di **Bonaventura**, l'acutezza di **Scoto**, il purismo dei riformatori, l'enciclopedismo e il misticismo barocchi delineano un percorso interpretativo che viene sempre di nuovo ripreso fino all'epoca cosiddetta moderna. Possono esser forniti alcuni esempi di analisi di questo difficile problema, che tocca le fibre più sensibili della teologia e della pratica dell'evangelo.

1. *Lex occidit sine gratia*

Al termine della sua trattazione sulla figura di Cristo, **Pietro Lombardo** si domanda quale sia la lettera che uccide in contrapposizione allo Spirito e alla grazia dell'evangelo, donati con

l'incarnazione e la redenzione. Sia Paolo che **Agostino** lo inducono a porre questo problema. La risposta è che si tratta del decalogo,

che non è chiamato lettera che uccide perché la legge sia malvagia, ma perché, proibendo il peccato, aumenta la concupiscenza, se la grazia non dona la libertà. La grazia poi non abbonda nella legge come nell'evangelo. La legge dunque è buona e tuttavia uccide senza la grazia, dal momento che è una forza del peccato, che comanda ciò che senza la grazia non può essere adempiuto. Ma la grazia faceva difetto e pertanto la lettera uccideva¹.

Analizzando ulteriormente la differenza tra la legge di Mosè e l'evangelo di Cristo, il teologo del XII secolo afferma che

la lettera dell'evangelo è lontana dalla lettera della legge, poiché diverse sono le promesse: là promette realtà terrene, qui celesti. Diversi sono anche i sacramenti, poiché quelli indicano esclusivamente la grazia, questi la conferiscono. I comandamenti pure sono differenti per quanto riguarda quelli cerimoniali, infatti per quanto riguarda quelli morali sono gli stessi, ma nell'evangelo sono contenuti in modo più pieno².

Due sono le tematiche che **Pietro Lombardo** raccoglie da una lunga tradizione e affida alla perspicacia dei suoi futuri commentatori: il rapporto tra la legge che impone e la grazia che sola rende capaci di obbedire alla volontà divina, da una parte, e, dall'altra, il contenuto delle due leggi secondo la loro formulazione letterale. Già nel libro iniziale delle *Sententiae*, dedicato alla realtà divina, era stato spiegato che lo Spirito Santo è l'amore stesso nelle sue origini prime, comunicato agli esseri umani perché possano amare Dio e il prossimo³. I comandamenti del decalogo si riassumono nei due precetti dell'amore di Dio e del prossimo, che ne sono l'adempimento e il fine⁴. Il problema delle leggi che guidano all'esercizio della giustizia viene sviluppato in una visione insieme storica e teologica dell'umanità. Le condizioni della giustizia naturale, della natura corrotta dalla colpa, degli obblighi della legge mosaica, dell'evangelo di Cristo delineano un percorso che la Scrittura indica e che si ripete nell'esistenza morale di ognuno. L'essere umano porta in sé le tracce della natura, della colpa, della legge, della grazia. Solo questo ultimo dono è compimento positivo della creazione e condizione che apre l'accesso al regno di Dio. Essa è costituita dalla presenza dello Spirito nell'animo, che diviene così capace di amare Dio e il prossimo, vero compimento della legge naturale e di quella mosaica.

¹ **P. Lombardo**, *Sententiae in IV libris distinctae*, l. III, d. XL, c. II, rr. 3-9, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1981 III ed., t. II, 229.

² *Ibid.*, c. III, par. 1, t. II, 229.

³ *Ibid.*, l. I, d. XVII, cc.1-6, Grottaferrata (Roma 1971), t. I, II, pp. 141-152.

⁴ *Ibid.*, l. III, d. XXXVI, c. 3, par. 1-2, t. II, 205-206. Cfr. anche d. XXXVII, c. 1, par. 1, t. II, 206.

Come è impossibile fermarsi alla esecuzione della prima a motivo del peccato universalmente diffuso, così la seconda è incapace di produrre la rigenerazione spirituale dell'individuo e lo schiaccia sotto il suo peso. Soltanto il nuovo ordine morale aperto dall'incarnazione e dalla redenzione genera la vera giustizia. Ma proprio per questo «Cristo non ha voluto venire prima che l'uomo fosse convinto, riguardo alla legge naturale e a quella scritta, che né l'una né l'altra possano essere di aiuto».⁵

In questo lungo processo insieme storico e morale si inserisce infine l'attività della chiesa. Attraverso i sette sacramenti, a nome di Cristo, essa conferisce la grazia, che guarisce la natura ferita dalla colpa, permette l'osservanza libera e volenterosa della legge morale, portata al suo compimento dall'insegnamento evangelico. Il problema della legge, in questa visione mutuata dall'apostolo delle genti e da **Agostino**, può essere impostato soltanto in base ad una concezione del divino e delle sue opere, dell'umano e della sua debolezza. L'ordinamento morale dell'evangelo è pertanto fondato sulla grazia e sulla sua comunicazione attraverso i sacramenti ecclesiastici.

Nel XIII secolo **Alessandro di Hales** nella sua *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* sottolinea soprattutto il carattere affettivo della nuova legge e il suo radicamento nell'interiorità. La legge antica propone la fuga dal male, quella nuova esalta il bene, il rigore di Mosè si contrappone alla misericordia di Cristo, comandamenti e promesse di ordine materiale sono sostituiti da realtà spirituali, il timore deve lasciare il posto all'amore, l'attesa al compimento, i segni alla realtà, l'imperfezione alla perfezione di Cristo e del suo amore. Anche qui si tratta di un itinerario che conduce all'incontro personale e vivo con l'evangelo, nel quale sono superate tutte le condizioni precedenti dominate dalla colpa e dalla sua imputazione⁶. La giustizia dell'evangelo è pertanto un'esperienza di amore, attraverso il quale il peccatore è accolto dal divino misericordioso.

Il medesimo teologo nordico dedica una lunga trattazione alla natura della legge evangelica nella sua *Universae theologiae summa*, un'opera vastissima che per secoli venne riedita e utilizzata a motivo dell'equilibrio, della profondità spirituale, dell'ispirazione evangelica, della

⁵ Ibid., I. IV, d. II, c. I, par., rr. 9-10, t. II, p. 240.

⁶ **Alessandro di Hales**, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1954, 539-551. Sul carattere sperimentale ed affettivo della prima teologia francescana cfr. **Seeberg R.**, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1953 V ed., 345 - 363. Sul rapporto tra legge naturale, mosaica ed evangelica nel XIII secolo cfr. ibid., pp. 444-507. Quanto nella teologia protestante la tensione tra legge ed evangelo, a partire da Lutero, sia un grave problema mostrano **Wolf E. - Joest W.**, «Gesetz und Evangelium», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tübingen 1958, 1519-1531; **Barth H. M. - Ishida Y.**, «Gesetz und Evangelium», in *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, Berlino 1984, 126-147; **Handel M.**, «Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als innerprotestantische und interkonfessionelle Herausforderung», in *Kerygma und Dogma* 53 (2007) 230-249; **A. Demut**, *Evangelium und Gesetz. Eine systematische theologische Reflexion zu Karl Barth Predigtwerk*, De Gruyter, Berlino- New York 2008.

sensibilità etica e psicologica⁷. La terza parte è dedicata all'incarnazione e alla redenzione (questioni I-XXV), alle leggi eterna, naturale e mosaica (questioni XXVI- LV). Questa ultima viene analizzata il modo molto accurato in base allo schema del decalogo. Una lunga ed articolata questione viene poi dedicata alla legge evangelica in generale⁸. La legge naturale, insita nell'animo di ogni essere umano, è completata dall'ordinamento mosaico e da quello evangelico, che, pur avendo una formulazione esteriore, devono porre le loro radici nell'intimo. La correlazione dei diversi ordinamenti corrisponde ad un volere divino di perfezione e giustizia: la natura ed il comandamento trovano la loro pienezza nell'insegnamento di Cristo e nella adesione spirituale a pratica al suo insegnamento, quale è soprattutto rappresentato dal Discorso della montagna. La fede conduce alla pienezza della verità, la grazia alla giustizia autentica dell'azione, la gloria alla perfezione finale. L'evangelo rinuncia al timore inculcato dal comandamento: presenta piuttosto la mitezza di Cristo, la ricchezza delle sue promesse, l'amore del Padre verso tutti i suoi figli.

La legge evangelica ha pertanto un carattere prevalentemente affettivo e positivo, aspira ad una comunione libera e volenterosa con il divino. Come la legge naturale è ripresa e contenuta in quella dei comandamenti, questa ultima lo è nelle dottrine evangeliche. Nel processo provvidenziale delle disposizioni divine esse sono presenti già nelle regole mosaiche come «figuratum in figura», «signatum in signo», «perfectum in imperfecto». Gesù stesso con il suo esempio ed il suo insegnamento ha indicato la via del compimento della legge nell'ordinamento eterno, definitivo ed universale dell'amore e della grazia. Se poi si osservasse che le esigenze morali dell'evangelo sono più severe di quelle mosaiche, si deve considerare la comunione con il divino, che le rende connaturali all'animo umano e facili da osservare. Lo spirito conciliante del teologo volge lo sguardo alla benevolenza divina: essa sorregge il difficile cammino storico dell'umanità attraverso un lungo itinerario che si ripete nella vita di ogni vero discepolo dell'evangelo. La natura ha bisogno del comandamento per prendere coscienza della sua fragilità, ma la legge deve essere superata ed adempiuta attraverso la grazia e l'amore, che donano quanto è impossibile alle forze umane. Chi si accosta sinceramente all'ultimo e vero testimone del volere divino è avvolto dalla sua misericordia ed efficacemente sostenuto in un cammino di adesione interiore ed esteriore.

Il linguaggio del sapiente teologo si nutre con abbondanza alle fonti neotestamentarie, che propone in modo ordinato e concreto come esperienza viva del discepolo di ogni tempo. Egli è chiamato ad aderire con tutto se stesso alla via tracciata dal maestro evangelico, che raccoglie e porta a conclusione ogni ricerca umana di giustizia. La legge diventa così una trasformazione interiore e pratica dell'essere umano, illuminato e sorretto dalla realtà storica ed etica

⁷ A testimonianza della vitalità di questa grande enciclopedia del sapere teologico francescano in un'epoca di forti tensioni vedine ad esempio una delle edizioni cinquecentesche: *Universae theologiae summa*, I-IV, Venezia 1575-1576.

⁸ Ibid. , III, Venezia 1575, 220r – 232r.

ultimativa dell'incarnazione e della redenzione, che fanno superare l'impotenza inguaribile della natura e del comandamento. Questa terza parte della *Summa* si conclude con un commento al Discorso della montagna, regola suprema della giustizia e delle sue motivazioni interiori, e con le nozioni della grazia e della fede (questioni LVII – LXI). Ed anche qui si insiste sul primato della trasformazione psicologica ed etica dell'individuo, oltre i dettami e le minacce di una legge che impone ma non assimila a sè. Una massiccia quarta parte è poi dedicata ai sacramenti naturali, legali ed evangelici, quali esperienze di incontro con il divino e di adesione concreta alla sua volontà.

Alcuni anni più tardi **Bonaventura** riprende lo schema del Lombardo nel suo commento al libro dedicato «all'incarnazione del Verbo e alla riparazione del genere umano». Da Cristo, Dio e uomo, sono conferiti ai suoi la fede, la speranza, la carità, le virtù cardinali, i doni dello Spirito, il decalogo e la legge nuova. Le virtù, i doni e le leggi costituiscono la struttura interiore dell'essere umano redento e i principi delle sue azioni. Il decalogo nella sua radice segue la legge di natura, che poi è spiegata distintamente dalla legge mosaica, ma ci si deve porre il problema dell'ultima vera legge proclamata da Cristo e del suo nesso con le precedenti. Di certo la legge antica è fondata sul timore della pena comminata, mentre quella nuova ha come sua origine l'amore. Secondo il teologo occorre però distinguere tra la condizione soggettiva della persona e la natura propria della legge. Infatti, secondo la prima prospettiva, «molti nella legge evangelica sono condotti da uno spirito di timore, molti anche nella legge antica erano condotti dalla spirito dell'amore». In base però alla natura generale della legge, quella evangelica è stata proclamata «con grande benignità e dolcezza», come suggerisce l'immagine di Gesù attorniato dai suoi discepoli sul monte (*Matteo* 5,3). Anche l'apostolo Paolo aveva annunciato la benignità e l'umanità del Salvatore (*Tito* 2,11).

La legge di natura ha due aspetti: la sua libertà la rende simile alla legge evangelica, la sua imperfezione e la sua oscurità la rendono invece analoga alla legge antica. Questa ultima poi promette beni temporali e commina pene ai suoi violatori, mentre la legge evangelica offre beni eterni e la grazia per raggiungerli⁹.

Individuata la differenza tra la legge antica e quella evangelica nella loro radice, occorre affrontare il problema dell'esito di morte o di vita che nasce dal confronto di se stessi con il comandamento divino. Donde scaturisce la vera giustizia e chi è effettivamente giustificato di fronte alla maestà divina? **Bonaventura** ritiene che la prerogativa di rendere giusto l'essere umano sia esclusivamente divina, ma formalmente assume il carattere della grazia, che agisce per mezzo dell'amore ed esercita la giustizia nell'osservanza dei comandamenti. La legge evangelica concede la grazia attraverso i sacramenti, genera l'amore spirituale e lo traduce nelle opere. E' pertanto fonte di giustizia e di vita. La legge antica, osservata letteralmente, non era

⁹ **Bonaventura**, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, III. In tertium librum Sententiarum, d. XXXVII, a. I, q. III; d. XL, , a. unicus, q. I, in *Opera omnia*, III, Collegio San Bonaventura, Quaracchi 1887, 818-821. 884-887.

in grado di condurre alla giustizia, ma, qualora fosse stata messa in pratica spiritualmente, era del tutto uguale a quella evangelica¹⁰.

Un terzo problema concerne il gravame o la levità dei comandamenti divini nell'uno o nell'altro ordinamento. Certamente l'evangelo di Gesù impone un peso più grave della legge di Mosè a motivo della perfezione delle sue esigenze morali, ma rimane sempre fondato sull'affezione dell'amore e fornisce l'aiuto dei sacramenti¹¹.

Bonaventura propende per il riconoscimento di una somiglianza delle tre leggi divine, purchè ci si elevi ad un rapporto spirituale che sorpassi ogni egoismo, materialismo, interesse limitato e paura. Provengono dalla stessa fonte suprema e vi conducono, allo stesso modo che ognuna di esse può rinchiudere l'essere umano nella sua cecità. L'evangelo, accolto nella sua vera natura di partecipazione all'amore divino, raccoglie in sé quanto storicamente lo precede, ma l'osservanza esteriore dei suoi precetti non garantisce la giustizia. Essa rimane pur sempre un dono gratuito e incommensurabile rispetto alle azioni umane. L'evangelo cristiano si identifica con l'eterna luce e con la misericordia divina, che sempre illuminano e sorreggono il peccatore in qualsiasi condizione esteriore si trovi.

Duns Scoto affronta la tematica proposta dal manuale del Lombardo da due punti di vista. Il confronto tra Mosè e Cristo come legislatori dell'umanità deve essere analizzato in base al peso posto sulle spalle dei loro discepoli e sull'aiuto che viene conferito per sopportarlo. Per quanto riguarda il primo aspetto la legge antica indica tre tipi di comandamenti: quelli morali, quelli liturgici, quelli giudiziari. La legge evangelica propone gli stessi precetti morali, ma li rende più espliciti. Le disposizioni liturgiche sono molto minori e più lievi, dal momento che si restringono ai sette sacramenti, di cui solo il battesimo e la penitenza sono necessari ai peccatori. I precetti giudiziari sono del tutto assenti, poiché «è una legge di umiltà e mitezza, nella quale non è necessario avere disposizioni giuridiche», come suggeriscono sia Gesù stesso (*Matteo 7,1-2*) sia Paolo (*I Corinzi 6, 1-7*). Sono piuttosto i principi cristiani ad introdurre a motivo della pace comune precetti giuridici, ripresi sia dalla legge di Mosè, sia da altre.

Qualunque legge stabilita dalle autorità deve essere obbedita, purché non contraddica la legge divina. L'evangelo delle origini, della parola e del gesto di Gesù, è attorniato da una grande serie di disposizioni che non gli appartengono, benché siano utili o necessarie. L'occhio del teologo è ben avvertito nel distinguere quanto appartiene all'essenza della fede evangelica e quanto si è andato affollando attorno ad essa nella società che si professa cristiana. Il grande apparato giuridico che la caratterizza non può vantare nessuna origine trascendente. E' piuttosto un prodotto storico e sociale propriamente umano e privo di ogni garanzia divina. L'evangelo di Cristo si è liberato dall'involucro dell'antico diritto d'Israele e deve sempre essere distinto da qualsiasi formazione storica che pretenda di far tornare la legge divina ad un regolamento giuridico. Pertanto

¹⁰ Ibid., d. XL, q. II, 887-890.

¹¹ Ibid., q. III, 890-896.

in breve, meno numerosi sono i pesi della legge cristiana in quanto sono stati trasmessi da Cristo, ma forse di più in quanto in seguito ne sono stati aggiunti altri per mezzo di coloro che devono governare il popolo cristiano e siamo tenuti a tutte queste disposizioni stabilite dalla chiesa¹².

Se poi si vogliono considerare i soccorsi forniti dalla nuova legge per corrispondere al suo maggiore rigore morale, si deve osservare che la passione di Cristo già offerta al Padre concede una grazia maggiore di quella attesa secondo l'antica legge. I sacramenti propongono una grazia più abbondante e sono in maggior numero rispetto al sacramento fondamentale della legge di Mosé, la circoncisione, e al matrimonio, che forse si rifà ad una condizione naturale. Inoltre, nell'ambito della chiesa sono a disposizione una chiara dottrina, gli esempi e i meriti dei santi, mentre le promesse della vita eterna sollecitano l'impegno dei fedeli. Si deve concludere che l'evangelo è più difficile da accogliere, per quanto riguarda i precetti morali, meno per quanto concerne riti e disposizioni giuridiche, ed è pertanto una legge d'amore e non di paura. Anche qui dominano la figura di Cristo come maestro ed il legame con lui, che esige un impegno di imitazione, ma è pronto a soccorrere la debolezza dei suoi. Un compito importante è poi conferito alla chiesa della liturgia sacramentale e della comunione spirituale operanti oltre ogni involucro mondano. L'evangelo è una semplificazione ed una liberazione da ogni legge esteriore per accogliere la mitezza di Cristo ed imitarlo con il soccorso della chiesa nel suo aspetto e nella sua attività propriamente evangelici¹³.

2. *Ordo caritatis*

¹² **Giovanni Duns Scoto**, *Ordinatio*, l. III, d. XL, q. unica, in *Opera omnia*, X, Tipografia vaticana, Città del Vaticano 2007, 350. Cfr. *Lectura in librum tertium Sententiarum*, d. 40, in *Opera omnia*, XXI, Città del Vaticano 2004, 371-374. **R. Seeberg**, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Dietrich, Leipzig 1900 (rist. Scientia, Aalen 1970) fornisce un'accurata analisi della sistematica scotista nella prospettiva dell'evangelismo luterano di fine Ottocento. Secondo lo storico tedesco **Scoto** ebbe una viva percezione della differenza tra l'insegnamento di Gesù e il sistema ecclesiastico, pur professando un grande rispetto per questo ultimo. Il carattere pratico della sua teologia, la sua elevata capacità concettuale, la preminenza data all'effusione dell'amore divino farebbero da controparte al suo positivismo ecclesiastico. Egli porrebbe così alcune delle premesse che avrebbero più tardi condotto alla teologia di **Lutero**. Il volere divino di giustizia e di grazia non può essere monopolizzato da alcun sistema giuridico e rituale, civile o ecclesiastico. Qualsiasi ordinamento mondano, anche quello ecclesiastico ha un carattere provvisorio, sopra il quale si leva la libera decisione divina.

¹³ Anche le opere di **Bonaventura** e **Scoto** furono molte volte riedite, in particolare nel XVI secolo, e accompagnarono le dispute delle diverse correnti teologiche ed ecclesiastiche. Cfr. ad esempio **Bonaventura**, *In quatuor libros sententiarum*, I-IV, Roma 1569; I-IV, Venezia 1573; I-IV, Venezia 1580; **Giovanni Duns Scoto**, *In quatuor libros sententiarum*, I-III, Venezia 1522; Venezia 1580; I-II, Venezia 1597. Sulla loro diffusione nella Sicilia nordorientale e in ambiente cappuccino cfr. **G. Lipari**, *Incunaboli e cinquecentine della provincia dei Cappuccini di Messina*, I, Sicania, Messina 1995, 238-248; II, 415-425.

All'inizio del XVII secolo **Angelo Volpe** (+1647), per lungo tempo docente presso San Lorenzo Maggiore a Napoli, nella sua *Sacrae theologiae summa*, pubblicata tra il 1622 e il 1646, divisa in quattro parti e rimasta incompiuta, presenta la legge evangelica quale conferimento della grazia attraverso l'esercizio della virtù teologiche ed i sacramenti istituiti da Cristo e celebrati nella chiesa. Seguendo quanto disposto dal nuovo ordinamento cristiano sia sul piano individuale sia in quello comunitario si raggiunge il compimento dell'amore. Esso corrisponde alla manifestazione provvidenziale del divino attraverso l'umanità di Cristo. L'associazione completa con lui porta a compimento la legge naturale e quella scritta, mentre introduce al percorso ultimo della storia umana e prepara alla vita eterna. Si tratta di una legge di grazia e libertà che è ben lontana dall'arbitrio soggettivo: è una progressiva partecipazione al mistico corpo di Cristo attraverso il suo Spirito e la struttura ecclesiastica divinamente stabilita¹⁴. L'evangelo, i suoi doni soprannaturali e le sue esigenze spirituali fanno parte di un disegno conclusivo della vicenda creaturale, che si concretizza nella comunione con il supremo eletto, con l'esemplare ultimo della sapienza divina. La fede, la speranza e la carità, frutto della grazia che trasforma l'essere umano e lo libera dalla fragilità del peccato, delineano il carattere proprio della vita evangelica ed ecclesiastica.

Bartolomeo Mastrio (1602 – 1673), originario della Romagna, dopo aver pubblicato un intero corso filosofico in collaborazione con l'amico catanese **Bonaventura Belluto** (1600-1678), preparò un vasto manuale di questioni dogmatiche distribuito in quattro volumi, pubblicati per la prima volta tra il 1655 e il 1664 e poi riediti fino al 1757. Il titolo suona *Disputationes theologicae in primum, secundum, tertium, quartum librum Sententiarum quibus ab adversantibus tum veterum tum recentiorum jaculis Scoti theologia vindicatur*. Il teologo si sofferma solo sui problemi che ritiene più attuali al suo tempo, come la natura divina, il peccato, la grazia, le virtù e i sacramenti. Nella sua concezione organica della teologia speculativa il problema dei caratteri propri della legge evangelica non trova spazio evidente di fronte all'esigenza di presentare un sistema organico di principi adatti a collocare in modo netto l'operare umano di fronte al divino. L'essere umano peccatore e attivato dalla grazia partecipa attraverso i sacramenti ecclesiastici alla redenzione meritata da Cristo.

Il tema delle legge divina nuova è invece trattato esplicitamente nella successiva *Theologia moralis*, edita nel 1671, ormai separata dalla dogmatica e ripetutamente pubblicata fino al 1758. Se infatti alla coscienza è dedicata la prima distinzione, in quanto è il principio soggettivo della vita morale, la seconda tratta della legge morale che deve illuminare e guidare l'azione dell'individuo. La legge evangelica contiene tre tipi di comandamenti, quelli morali, quelli sacramentali e quelli dottrinali. I primi sono illustrati dal Discorso della montagna, dove vengono condotte a compimento sia la legge naturale sia quella mosaica. Per i secondi eccellono il battesimo e l'eucaristia, mentre si deve riconoscere che non tutti i sacramenti sono

¹⁴ Vedi ad esempio **A. Volpe**, *Sacrae theologiae summa*, III, 2, Napoli 1640, 55. 285. 406.426; IV, 2, 162-163.

necessari a tutti i fedeli. Per quanto riguarda le dottrine, la fede nella Trinità e nell'Incarnazione completano le verità naturali e mosaiche. I comandamenti giuridici caratteristici della legge antica sono sostituiti dalle leggi ecclesiastiche generali e dai consigli evangelici, che si rivolgono soltanto ad alcuni.

La nuova legge è superiore a quella antica perché ottiene, attraverso la sua osservanza, l'ammissione alla beatitudine ultima ottenuta da Cristo. Essa durerà fino alla fine del mondo e implica una necessità di precetto e di mezzo, benché non in tutti i suoi aspetti. Deve essere ritenuta valida per tutti gli esseri umani, a meno che sia oscurata da una ignoranza insuperabile. Non è concessa, propriamente parlando, una dispensa dai suoi dettami: piuttosto si deve ammettere una nuova spiegazione, ad opera della chiesa, della volontà di Cristo in determinati casi. Uno dei più delicati è quello della poligamia, presente nelle figure dei patriarchi d'Israele e nei costumi di diversi popoli. Il moralista rinnova le tesi di **Pietro Lombardo** e di **Scoto**, secondo i quali potrebbero verificarsi storicamente condizioni tali da ammettere una interpretazione diversa della legge evangelica rispetto al suo tenore formale e alle leggi ecclesiastiche vigenti¹⁵.

L'impressione lasciata dal procedere sistematico e prevalentemente giuridico del teologo barocco è che la fede cristiana, sia nel suo aspetto teorico che in quello pratico, abbia una struttura organica ed ultimativa, formulata in canoni precisi e risultanti da una tradizione ecclesiastica sicura. La legge naturale, i comandamenti di Mosè e l'insegnamento di Cristo si pongono in una linea coerente, che trova nell'uso dei sacramenti la forza della grazia soprannaturale per osservare il decalogo, i precetti della chiesa e, qualora si vi si sia chiamati, i consigli evangelici. Occorre immettersi nei canali sicuri della gestione ecclesiastica per essere condotti alla perfezione futura della vita eterna. L'evangelo sembra così assumere un volto schematico, rassicurante e rituale, capace di risolvere ogni contraddizione e di guidare senza strappi verso l'esito ultimo della vita umana. Ai peccatori è sempre fornita un guida sicura e concreta per camminare, senza troppe fatiche, angosce o scelte drammatiche, tra le illusioni del mondo¹⁶.

Accanto alle asperità e ai paradossi dell'insegnamento neotestamentario si pongono le più indulgenti abitudini ecclesiastiche, accompagnate da una larga serie di interpretazioni di scuola. L'ordinamento giuridico della comunità cristiana si sovrappone poi a quello civile con cui intrattiene complicati rapporti. La teologia morale sembra abbandonare alla vita privata e alle esperienze più intime la comunione diretta con la figura evangelica di Gesù e con le esigenze dello Spirito. Appare infatti molto più preoccupata della gestione di un cristianesimo di massa

¹⁵ **Mastrio B.**, *Theologia moralis ad mentem DD. Seraphici et Subtilis concinnata et in disputationes vigintiocto distributa*, d. II, q. IV, a. I, Venezia 1731 VII ed., 33-35.

¹⁶ Questa caratteristica delle scuole teologiche cattoliche, ben presente a partire dal XVII secolo, fu sottoposta ad analisi critica attorno alla metà del secolo scorso. Cfr. **Aubert J.- M.**, « Loi et évangile », in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Parigi 1975, coll. 966-984 ; **Van Roo W.**, *Law of the Spirit and written law in the spirituality of St. Ignatius*, La parola, Roma 1979.

per il quale la correttezza delle dottrine, dei riti e dei comportamenti si accompagna all'esercizio giudiziale del sacramento della penitenza e al funzionamento dei tribunali ecclesiastici.

Questo atteggiamento può essere colto anche nell'opera etico-giuridica di Bonaventura **Belluto**, il *Moralium opusculorum miscellaneo apparatu atque resolutionum....liber postumus*, pubblicato a Catania nel 1679 e dedicato a San **Bonaventura**. L'esercizio della misericordia divina e dell'amore evangelico ha bisogno di una grande struttura concettuale ed operativa per affrontare tutti i problemi che possono sorgere nella complicata società cristiana dell'epoca. Nulla deve sfuggire ad una rigorosa determinazione di diritti e doveri dei singoli e delle comunità. La carità evangelica, quando si confronta con i complicati problemi di una società che si professa cristiana, ha bisogno di una lunga serie di spiegazioni ed adattamenti. Nulla deve essere escluso da un atteggiamento protettivo che conduce oltre le tensioni e i contrasti caratteristici della storia umana.

Contemporaneo dei due amici è **Lorenzo Brancati** (1612-1693), di origine lucana. Docente in molte istituzioni francescane, soprattutto a Roma, acquistò grande fama di teologo e nel 1681 divenne pure cardinale. La sua opera principale è *Commentaria in tertium et quartum librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti*, pubblicata sempre a Roma tra il 1653 e il 1682. La sua stesura iniziò con la trattazione sui sacramenti per poi passare ai novissimi. Esaurito in contenuto del quarto libro delle *Sentenze*, passò al terzo per la parte sulle virtù cardinali e teologici per concludere infine con il mistero dell'incarnazione. E' evidente l'intento pratico ed ecclesiastico dell'enorme opera. Essa rifugge da qualsiasi speculazione ed astrazione concettuale per diventare una guida enciclopedica della gestione concreta di un coerente organismo morale, rituale e giuridico, quale voleva sovente apparire la chiesa cattolica della seconda metà del XVII secolo. Le Scritture e la tradizione, le decisioni sinodali, la gestione papale, i teologi autorevoli del passato e del presente aiutavano ad affrontare e risolvere qualsiasi problema si presentasse. Il Cristo aveva stabilito i caratteri fondamentali della sua chiesa, gli apostoli, i vescovi ed i teologi avevano mostrato con chiarezza quanto apparteneva alle verità della fede, al rigore della morale, alla correttezza dei riti. Peculiare attenzione viene rivolta alle contestazioni sorte nel secolo precedente dalle riforme protestanti, le cui pretese vengono accuratamente respinte. Una complessa serie di indici oltre ad una ordinata distribuzione del materiale permette di fare dell'opera una miniera di informazioni precise intorno a migliaia di problemi.

Il tema della legge evangelica assume un carattere originale secondo alcune prospettive tipiche della gestione centrale del cattolicesimo barocco. Viene posto infatti il problema delle fonti di ciò che è proprio ed essenziale del cristianesimo. Non tutto infatti è contenuto nell'evangelo scritto ed occorre ammettere l'esistenza di una tradizione che ha origine nell'opera di Cristo stesso ed è stata tramandata attraverso gli apostoli. Il rifiuto protestante di questa seconda

origine storica ed ecclesiastica della legge evangelica contraddice la natura stessa dell'evangelo scritto, che fu preceduto da un insegnamento orale¹⁷.

Se ci si pone il problema del rapporto tra le tre grandi leggi della provvidenza divina, quella naturale, quella mosaica, quella di Cristo, si deve riconoscere una loro profonda affinità. L'una si completa nell'altra e tutte insieme professano il primato dell'amore di Dio e del prossimo, mentre il carattere intimo della legge evangelica non esclude la sua formulazione esteriore¹⁸. Un antico problema della teologia cattolica, già affrontato da **Agostino**, divenne scottante per il cattolicesimo della seconda metà del XVI secolo e di quello successivo. L'ampliamento delle dimensioni geografiche e missionarie verso l'estremo oriente e le Americhe aveva messo in contatto l'istituzione cattolica con forme di etica naturale che apparivano dotate di una grande dignità. Poteva esistere anche oltre i confini della chiesa cattolica una bontà naturale che doveva essere apprezzata anche in base all'evangelo. Non tutte le opere degli infedeli dovevano essere riconosciute come peccati¹⁹. Ma l'aspetto più originale sotto il quale si mostra la nuova legge di Cristo in questa articolatissima trattazione è il suo carattere missionario. Accanto alla cristianità tradizionalmente stabilita ne stanno nascendo altre, che richiedono un impegno proprio sotto l'aspetto intellettuale, etico e rituale. Il teologo francescano, nella sua propensione verso la concretezza della sequela di Cristo, dedica pertanto ampie trattazioni al carattere missionario della legge evangelica e propone una lunga serie di consigli perché il cristianesimo già da molti secoli praticato includa un suo coerente annuncio nei confronti di altri popoli e di altre culture²⁰. La propensione per una amministrazione ecclesiastica organica e onnicomprensiva non deve far perdere di vista quanto appare esterno ad essa, ma non è escluso dalla provvidenza divina e dalla universalità della legge nuova ed ultima.

Nel tomo successivo il teologo francescano espone con grande abbondanza le virtù della speranza e della carità, i doni e i frutti dello Spirito, le beatitudini, la dottrina della grazia nelle sue diverse forme, mentre dedica una lunga trattazione ai miracoli. La fede che unisce alla vita e alla dottrina di Cristo assume queste caratteristiche pratiche, che ne costituiscono la sostanza etica e l'espressione personale e comunitaria più viva²¹. I sacramenti e i novissimi poi costituiscono l'argomento dei primi volumi pubblicati come commento al quarto libro delle *Sententiae*²². Così si chiude il cerchio che va dalla vita ecclesiastica alle sue origini nell'umanità e divinità di Cristo, perché tutto il grande percorso della creazione e della storia sia condotto ai suoi esiti ultimi di giustizia e di grazia.

Il carattere prevalentemente giuridico, rituale e pratico dell'opera appare in evidenza in un enorme volume di indici, in cui per ogni tema vengono fornite le decisioni gerarchiche utili per

¹⁷ **L. Brancati**, *Commentaria in tertium librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti*, III, Roma 1673, 223-230.

¹⁸ *Ibid.*, 408. 459-460.

¹⁹ *Ibid.*, 751-757.

²⁰ *Ibid.*, 757-775. 864-991.

²¹ *Ibid.*, IV, Roma 1676.

²² *Id.*, *In quartum librum Sententiarum*, I-IV, Roma 1653-1665.

affrontarlo. Del resto l'erudito francescano aveva pubblicato nel 1659 una *Epitome canonum omnium* e si era pure preoccupato di fornirsi, ad uso personale, di un *Index ad Annales cardinalis Baronii*, pubblicato postumo nel 1694, che lo aiutava nella collocazione cronologica di personaggi e documenti. Tuttavia, come era caratteristico della teologia scotista, l'aspetto della gestione ecclesiastica concreta ed onnicomprensiva era bilanciato da una intensa pietà nei confronti della figura evangelica di Gesù, da una fortissima sensibilità per la tematica agostiniana della predestinazione e della grazia, da un interesse molto elevato verso le esperienze della preghiera e l'esercizio delle virtù²³. Soprattutto questa ultima problematica viene esposta attraverso un continuo ricorso alle testimonianze bibliche, ad **Agostino, Gregorio Magno, Bernardo, Riccardo di San Vittore, Bonaventura, Tommaso, Teresa d'Avila**, ai teologi carmelitani e gesuiti più recenti. Le esperienze più personali della fede sono la sostanza viva dell'evangelo e delle sue interpretazioni pratiche ed affettive, pur nel rigoroso involucro giuridico e rituale del cattolicesimo dell'epoca. Ma, al di sopra di tutto e nell'intimo di ognuno, domina il mistero insondabile della predestinazione e della grazia, che hanno nell'umanità di Cristo il loro compimento centrale e paradigmatico. Di fronte a questa realtà centrale dell'esperienza religiosa e della teologia, sia il complicato sistema ecclesiastico cattolico sia le pur necessarie fatiche dell'ascesi mostrano la loro piccolezza e provvisorietà. Oltre le loro apparenze si nasconde il mistero del gratuito e insondabile amore divino, cui bisogna affidarsi con umiltà ed impegno operoso.

3. *Abyssus gratiae*

In quegli stessi anni appariva a Parigi una nuova *Summa* teologica francescana e scotista ad opera di **Claude Frassen** (1620-1711)²⁴. Il celebre docente della Sorbona si era già cimentato in una vasta esposizione filosofica ed in opere spirituali un tempo molto diffuse, mentre più tardi si dedicherà alle questioni di esegesi biblica²⁵. Nell'esposizione dogmatica seguiva ancora una volta la traccia del Lombardo con quattro massicci volumi sul divino, sulla creazione, sull'incarnazione e la grazia, sui sacramenti. La tradizione scotista viene rinnovata in base ad una precisa conoscenza biblica, ad ampie citazioni dei teologi antichi dell'oriente e dell'occidente, al ricorso ai concili, alla consapevolezza dei problemi sollevati dalle riforme protestanti e dal rinnovato agostinismo cattolico. Il linguaggio filosofico e giuridico viene messo usualmente da parte a vantaggio di una esposizione intensa e circostanziata dell' *abyssus*

²³ Cfr. le sintesi spirituali *De oratione christiana*, Roma 1685 e *Opuscula tria de Deo*, Roma 1687, che ebbero una notevole diffusione. Una *Vita Jesu Christi*, Roma 1695 uscì postuma.

²⁴ **Frassen C.**, *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata*, I-IV, Parigi 1672-1677. Il grande trattato rivide la luce ancora una volta nel secolo scorso in dodici volumi: Tipografia sallustiana, Roma 1900-1902.

²⁵ Vedi *Philosophia academica*, I-III, Tolosa 1686 III ed.; *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement*, Parigi 1667; *Disquisitiones biblicae*, I-II, Parigi 1682-1705.

gratiae. Il francescano, pur con la sua erudizione enciclopedica e con il suo gusto per la raccolta di documenti a sostegno delle sue tesi, professa una concezione fortemente esistenziale, emotiva ed affettiva della teologia. La prospettiva generale è quella del mistero dell'amore divino profuso nelle opere della creazione e della redenzione. Al centro stanno la Parola fatta carne umana e il suo universale compito di illuminazione e rigenerazione. Ogni essere umano è chiamato a far parte del mistico corpo di Cristo, ad accogliere il dono della grazia nell'esercizio più pieno della sua intelligenza e dell'amore fattivo.

L'effusione universale della misericordia divina è la vera nuova legge evangelica ed il teologo vi dedica una lunghissima trattazione in cui vuole mettere in evidenza tutti i suoi aspetti²⁶. La tematica della grazia è immediatamente seguita da quella delle virtù teologiche, che ne costituiscono la conseguenza pratica nella vita individuale. A proposito dell'immagine biblica della regalità di Cristo e della legge che promana dalla sua universale autorità si può osservare che

la legge di Mosè comandava e non aiutava, ma la legge di Cristo comanda ed aiuta, anzi aiuta più di quanto comandi. Infatti, se ci ha imposto alcuni comandamenti, non li prescrive per caricare un peso, ma per alleviare, come è chiaro dal comandamento di ricevere i sacramenti. Tutti i sacramenti infatti ci donano la grazia e sono maggiormente di aiuto che di peso, come in modo erudito ed elegante mostra Sant' **Agostino** in tutto il libro *De Spiritu et littera*²⁷.

Il volume successivo è dedicato all'esposizione dei sette sacramenti come fonte della comunione con Cristo nelle diverse vicende della vita individuale e collettiva. L'attenzione del teologo è rivolta soprattutto al battesimo come superamento della condizione peccaminosa e all'eucaristia come presenza di Cristo e comunione con lui. A proposito del matrimonio monogamico viene posto il problema del rapporto tra legge naturale, legge mosaica e legge evangelica. L'unione sacramentale di un uomo e di una donna può essere normalmente sciolta solo dalla morte e questa condizione rispecchia la natura originaria, ristabilita dall'evangelo dopo le concessioni caratteristiche della legge mosaica. Ma, secondo l'antico principio della teologia francescana, l'unico vero ed universale comandamento è quello della dedizione incondizionata al divino. Gli altri aspetti del diritto naturale e dello svolgimento storico concreto non sono di immediata evidenza e di assoluta obbligatorietà. E' pertanto ipotizzabile una condizione dell'umanità in cui sia possibile la dispensa dal precetto naturale ed evangelico della monogamia e favore del bene altrettanto naturale ed evangelico della fecondità²⁸.

Una atmosfera dottrinale molto simile e di orientamento agostiniano presenta la massiccia opera di **Girolamo da Montefortino** (1662-1738), originario dell'attuale cittadina laziale di

²⁶ Ibid., III. *Tractatus secundus. De divino gratiae beneficio*, Parigi 1676, 455-682.

²⁷ Ibid., p. 291.

²⁸ Ibid., IV, Parigi 1677, 734-736.

Artena. Egli stese una *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa Theologica ex omnibus eius operibus concinnata juxta ordinem et expositionem Doctoris S. Thomae Aquinatis*, pubblicata a Roma tra il 1728 e il 1738. Egli assume l'ordine degli argomenti e delle questioni della *Summa* tomista, ma vi risponde con testi tratti dalle opere di Scoto. Qualora non bastino alla necessità, si avvale del soccorso di Alessandro di Hales, verso il quale professa una profonda simpatia, o di Bonaventura. Mostra insieme grande ammirazione per **Lucas Wadding** (1588-1657), l'editore secentesco delle opere di Scoto e degli *Annales*, e per il suo collaboratore **Antonio Hickey** (1586-1641), che a sua volta aveva intrapreso un commento di ispirazione scotista alle *Sententiae*. Dopo avere seguito Tommaso nel primo e nel secondo volume dedicati agli argomenti della *Prima pars* (natura della teologia, Dio uno e trino, creazione), nel terzo procede secondo i criteri della *Prima secundae*, dedicata all'ultimo fine e ai mezzi per raggiungerlo. Qui incontra le questioni tomiste¹⁰⁶⁻¹⁰⁷⁻¹⁰⁸ dedicate alla natura della legge evangelica²⁹.

Il teologo domenicano del XIII secolo si era posto anzitutto il problema se la nuova legge consistesse o meno in un testo scritto. Ecco la risposta del francescano del XVIII:

La legge nuova ed evangelica, alla quale nessuna altra seguirà, è una legge di grazia e di verità, che elimina l'ombra, e di amore, come la legge antica era una legge di timore, e indicazione di una verità che doveva essere compiuta. Ma l'illuminazione dell'intelletto, perchè creda e fermamente dia il suo assenso ai misteri della fede ed approvi ed abbracci la dottrina di Cristo, è un dono di Dio. Allo stesso modo anche la grazia per amare Dio e il prossimo e per compiere effettivamente i comandamenti della legge nuova ci proviene dalla sola generosità divina per considerazione dei meriti di Cristo. Pertanto gli apostoli e gli altri discepoli del Salvatore nel giorno della Pentecoste, rivestiti di una forza dall'alto secondo la promessa di Cristo, sono stati resi così saldi nella fede e nella carità cristiana che, presentando al di fuori l'evangelo agli ebrei e alle genti, predicarono con tanta efficacia da trarre in tal modo fino a molte migliaia ad abbracciare la fede di Cristo, come è evidente da *Atti 2*. Ma questi credenti e gli stessi apostoli e discepoli non impararono nessuna legge scritta, infatti gli evangelii non erano ancora stati messi per iscritto e tuttavia non si può dubitare che essi appartenessero alla nuova legge di Cristo. Pertanto la legge nuova, in quanto al suo inizio, non può essere detta una legge scritta. Ma è piuttosto una legge immessa per dono di Dio, che largisce liberalmente la fede e la carità perchè si creda e si ami, come è stato detto. Dal momento che dunque la legge di grazia e di verità consista in questo, non poté davvero essere messa per iscritto, dal momento che è infusa gratuitamente da Dio e viene data a colui che ha scelto. Tuttavia fu opportuno che questa dottrina celeste fosse consegnata alle lettere, affinché coloro che credono e crederanno imparassero la strada sulla quale si sarebbe dovuto camminare e non osassero sorpassare i confini prefissati nel credere né andassero errando nelle azioni. Anche se neppure tutti i misteri

²⁹ **Girolamo da Montefortino**, *Joannis Duns Scoti... Summa theologica*, III, Roma 1737, 376-383. L'intera opera è stata riedita in sei volumi all'epoca di **Leone XIII**: Tipografia Sallustiana, Roma 1900-1903.

della fede sono contenuti in esse, nè tutte le azioni di Cristo, come fa fede *Giovanni* al capitolo penultimo. Crediamo infatti a molte realtà salutari in base alla tradizione. Pertanto questa Scrittura, che viene chiamata Antico e Nuovo Testamento, è qualcosa di accessorio e di meno importante rispetto alla legge evangelica. Per tale motivo uno può essere espertissimo di questi documenti e intanto non appartenere alla legge cristiana, se capiti che sia privo dei doni soprannaturali della fede, della speranza e della carità, in cui soprattutto consiste³⁰.

L'articolo successivo si domanda se la legge nuova giustifichi. Al quesito

rispondo dicendo che era lecito trovare la giustificazione a coloro che vivessero sotto qualunque legge e che ciò è vero nel modo maggiore riguardo alla legge nuova. Spiegazione: mai in nessun tempo Dio lasciò i suoi cultori senza un rimedio necessario per la salvezza. In ogni tempo poi dopo la caduta fu necessaria per la salvezza la purificazione dell'anima dalla macchia della colpa originale. Sempre dunque a partire dalla caduta di Adamo esiste un qualche rimedio efficace istituito da Dio di cui gli uomini facessero uso per scacciare dall'anima la colpa delle origini³¹.

I padri antichi dell'umanità furono giustificati dall'oblazione dei sacrifici, mentre gli infanti furono salvati dall'offerta compiuta dai genitori. Analogo effetto ebbe, secondo la legge mosaica, la circoncisione, che deve essere considerata un vero sacramento. Per gli adulti era poi necessaria l'osservanza della legge. Seguì la legge perfetta dell'evangelo basata sull'efficacia della passione di Cristo, compiuta, mostrata, creduta ed accolta nei sacramenti cristiani. Essa è frutto di una lunga evoluzione provvidenziale, ma era già profetizzata nelle figure di Adamo ed Eva, che indicarono, fin dall'inizio della creazione, l'amore indissolubile tra Cristo e la chiesa. Durerà fino alla fine del mondo, poiché «la vita di coloro che vivono sotto questa legge è una sorta di via spirituale, la quale fa sì che chi vive in essa passi da questa senza impedimento alla gloria, alla quale è preparato». L'eterna sapienza del Padre si manifesta attraverso i sacramenti con cui si partecipa alla vita di Cristo, quale generazione nuova, nutrimento, fortificazione riparazione e purificazione ultima di fronte alla morte³².

Nella questione successiva il francescano segue accuratamente i passi di **Scoto** nell'indicare la diversità tra la legge antica e quella nuova, che conduce a compimento la prima. I comandamenti morali, nel Discorso della montagna, sono più rigorosi dell'interpretazione che ne era stata data dai maestri d'Israele, quelli cerimoniali subiscono una grande riduzione, quelli giudiziari sono del tutto inesistenti e trovano la loro origine nell'attività di coloro che governano il popolo cristiano. Viene sottolineata così ancora una volta la differenza incolmabile tra le beatitudini evangeliche, l'esempio di Cristo e l'incontro con lui nei sacramenti, da una parte, e le condizioni storiche delle strutture ecclesiastiche e civili che pur si

³⁰ Ibid., 376.

³¹ Ibid., 377.

³² Ibid., 378.

professano cristiane. Per quanto esse siano utili per l'esistenza concreta collettiva, non forniscono nessuna garanzia nell'ordine della grazia e del regno di Dio.

Ci si può ancora domandare, come Tommaso nella questione 108, se così l'evangelo abbia determinato in modo sufficiente le azioni esteriori. Il francescano ribadisce che si tratta pur sempre ed esclusivamente della grazia divina da acquisire, aumentare, recuperare ed ottenere come condizione definitiva: « infatti questa legge, che è legge di verità, amore e grazia, ordina e dirige tutte queste azioni, né sono necessarie altre azioni, sia in ordine a qualsiasi persona in particolare, sia in rapporto alla comunità e allo stato»³³. La celebrazione intensa, personale e coerente dei sacramenti, come inizio, progresso e compimento della grazia, costituisce la vera regola evangelica. Essa può essere ulteriormente sviluppata secondo la prospettiva della tre virtù teologiche e delle quattro cardinali. Il Discorso della montagna esprime pur sempre i criteri di questa giustizia per grazia. I consigli di povertà, castità ed obbedienza sono invece rivolti ad alcuni fedeli e non a tutti, poiché la sequela di Cristo, come l'esperienza insegna, può essere accompagnata anche dall'amministrazione della ricchezza, dall'esercizio dell'amore coniugale, dalle responsabilità del comando. Nessuno però deve disprezzare coloro che hanno scelto la strada dell'ascetismo.

Una volta individuata la natura autentica interna ed esterna della legge evangelica, non resta che approfondire la problematica della grazia, della fede, della speranza e della carità, cui l'autore dedica un'accurata trattazione.³⁴ Liberatosi poi velocemente di alcune questioni giuridiche per le quali non nutre alcuna simpatia, si dedicherà subito alla figura di Cristo e ai suoi sacramenti, quali origine della vera giustizia.

4. *Lex gratiae et libertatis*

Questo rapido percorso nella storia della teologia francescana, dalla metà del XIII secolo all'inizio del XVIII, mette in luce alcune sue caratteristiche storiche fondamentali. Esse vengono continuamente riprese, approfondite ed aggiornate a seconda delle esigenze di ogni determinata epoca. I. Il tema dominante può essere indicato nella imperscrutabile volontà divina, nelle sue scelte di giustizia e di grazia, il cui motivo si nasconde nel più profondo della realtà soprannaturale. Nessun occhio umano può percepire questi disegni reconditi, nessun concetto può esprimerli. Quanto più un qualsiasi aspetto della teologia appella ad una certezza che sovrasti la mobilità della coscienza umana e della storia, tanto più diventa impossibile individuarne, da un punto di vista umano, le ragioni. Al di sopra o nel più profondo delle dimensioni razionali, sperimentali e storiche, si nasconde una volontà che sfugge ad ogni esame o pretesa umana di comprensione e giustificazione. Una continua lettura delle Scritture sta alla base di questa prima e fondamentale prospettiva della teologia francescana. Ripresa da

³³ Ibid., 382.

³⁴ Ibid., 384-486.

Agostino e dai medievali, soprattutto nell'accentuazione fornita da **Scoto**, essa continua il suo cammino nell'epoca delle riforme e nel pensiero religioso anteriore alle rivoluzioni scoppiate dalla fine del secolo XVIII. La filosofia, la psicologia, il diritto, la coscienza storica, assieme a qualsiasi forma di religiosità e di organizzazione ecclesiastica, costituiscono punti di vista inferiori e ristretti nei confronti della giustizia e della grazia insondabili che reggono le sorti dell'universo. Il sapere teologico insegna anzitutto ad esercitare una continua catarsi delle pretese della ragione e dell'esperienza, di qualsiasi configurazione limitata della religiosità. Pure essa costituisce una delle infinite prospettive in cui si manifesta e può essere percepita la trascendenza, è il gradino di una scala che nessun essere umano può percorrere totalmente verso l'alto o verso il basso, è un punto di osservazione tra infiniti altri reali o possibili. Qualsiasi esperienza limitata, entrando in contatto con la trascendenza, deve percepire la sua incommensurabile povertà, il suo carattere minimale.

II. Una seconda tematica è fornita dalla accentuata sensibilità nei confronti di colui che manifesta nella sua umanità e nel modo più aperto la presenza del divino. La figura neotestamentaria di Gesù, il primo tra gli eletti, il vincitore del male e della morte, la manifestazione storica più grande della giustizia e dell'amore divini, rappresenta la via che dal mistero trascendente conduce all'esperienza del mondo per avviarlo alla sua vera origine ed al suo fine ultimo. La natura nelle sue manifestazioni sconfinite, la storia d'Israele nei suoi empiti apocalittici e profetici, ma insieme nel suo sforzo di lotta contro il male e di affermazione del bene, sono una premessa del compimento ottenuto solo da colui che ha in sé tutta la forza del divino e la comunica a chiunque a lui si avvicini. Nel suo insegnamento e nel suo esempio l'assolutezza incomprensibile della trascendenza e la relatività dell'umano si incontrano e segnano quel cammino che conduce alla fine positiva dell'universo naturale e storico.

III. Data questa condizione originaria della realtà, ogni giustizia compiuta può essere soltanto frutto di un dono totalmente libero. Nessuno può avanzare diritti, fare calcoli, costruire un sistema razionale, morale o ecclesiastico che conduca alla giustizia ultima. Alla radice, nello sviluppo e al fine di ogni gesto umano gradito al divino sta sempre una scelta gratuita che parte dalla trascendenza e ad essa conduce. La natura e la legge sono apparati che indicano la giustizia, ma non sanno compierla senza che la fragilità dell'essere umano sia mossa, sostenuta e superata dall'infinita energia della grazia. Essa ha le sue origini nel più profondo della volontà trascendente, ma si comunica con l'evangelo di Cristo e il dono dello Spirito. Nessuno può valutarne le dimensioni ultime, mentre ad ognuno spetta il compito della fiducia, della speranza, dell'imitazione. Ma anche queste esperienze devono essere ritenute quali prospettive dell'insondabilità della grazia, considerata come vita psicologica ed etica: la sua presenza multiforme e concreta è vissuta dall'essere umano come dono ed insieme impegno libero e volonteroso. L'amore del Padre verso tutti i suoi figli è la fonte della loro dignità, della loro coscienza positiva e concreta, della loro risposta generosa. Le categorie accentuatamente

psicologiche, etiche e pratiche della teologia francescana percepiscono il rapporto tra la grazia e la libertà umana come un cerchio vivo di amore reciproco. Da una sua origine prima si riversa in infiniti rivoli per tornare alla sua fonte. Di fronte alla diffusione della grazia evangelica, piuttosto che drammatizzare il rapporto tra l'umano e il divino oppure costruire artificiosi schemi concettuali, occorre affidarsi alla figura evangelica di Cristo, che accoglie i peccatori e li circonda con la sua amicizia. Ogni sottile questione teologica deve pur sempre essere ricondotta alla parola, al gesto, al simbolo concreto da cui ha preso l'avvio.

IV. Spesso la teologia francescana sottolinea l'universalità della grazia oltre ogni misura di tempi, di spazi, di leggi, di istituzioni sacrali. Essa opera fin dalle origini dell'umanità ed in tutte le manifestazioni dell'umano che non lo stravolgano o distruggano. Anche dove sembra che gli individui o i popoli si affidino alle esperienze più universali della natura, li bisogna saper cogliere la presenza del Padre di tutti che provvede alla loro dignità. Così anche la legge d'Israele contiene molti segni della grazia e ne dà una continua testimonianza. D'altra parte la Scrittura e la tradizione dei discepoli di Cristo hanno accolto alcuni segni fondamentali della volontà divina, i sacramenti. Essi completano quanto la natura e la legge hanno indicato ed esprimono in modo esplicito la passione e morte di Cristo, segno dell'amore che unisce il Padre a tutti i suoi figli tramite il prediletto. Soprattutto il battesimo, l'eucaristia e la penitenza associano in modo esplicito e definitivo alla nuova vita oltre la colpa e la morte. I simboli liturgici proclamano un volere supremo di grazia e vi fanno partecipare tutti coloro che li accolgono con fiducia ed umiltà. Dietro l'esteriorità dei riti occorre percepire la presenza dell'evangelo in tutte le sue dimensioni e soprattutto il patto di amore proclamato dalla croce e diffuso dallo Spirito nei cuori. Dalla celebrazione, per quanto sia solenne o modesta, occorre risalire al racconto emblematico della Scrittura, da questa alla presenza operosa del vero maestro e testimone, da qui infine alla volontà ultima di salvezza. L'attenzione alla accurata celebrazione liturgica, di cui anche la teologia francescana soprattutto dopo le contestazioni dei riformatori si fa carico, non deve nascondere il suo carattere fortemente sperimentale, personale e dialettico. Dal segno esteriore occorre subito elevarsi alla vita spirituale, di cui l'umanità di Gesù è il centro, e di qui avviarsi al riconoscimento umile e operoso della misericordia divina. L'attenzione elevatissima che la teologia francescana dedica alla correttezza esteriore del rito, alle sue fondamenta bibliche, tradizionali ed ecclesiastiche, non deve far dimenticare la meta a cui guarda questo tipo di religiosità, anche quando sembra avvolgersi in sottili dispute rituali e giuridiche. Se il rito non è espressione sincera della fede, della speranza e dell'amore, ovvero di una comunicazione diretta ed intensa con l'evangelo, diventa un involucro vuoto. Dall'esteriorità bisogna sempre risalire all'interiorità della persona e all'esperienza del divino.

VI. Lo stesso criterio vale per tutto l'ordinamento ecclesiastico: per quanto sia utile o necessario, non deve mai essere ridotto ad una autoaffermazione gerarchica indipendentemente dalla fedeltà all'evangelo. La natura e la legge, per quanto di origini divine e dotate di una

funzione provvidenziale, per se stesse non possono circoscriverne i tratti ultimi. Analogamente qualsiasi ordinamento giuridico della chiesa deve insegnare a guardare al di là di se stesso. Si tratta di una realtà che ha valore se, in una determinata condizione storica, psicologica ed etica, svolge la funzione di testimonianza, di indirizzo, di sollecitazione, di guida. Non deve porre se stessa come se fosse il canone ultimo del rapporto con il divino. Costituisce piuttosto, come l'ordine naturale e il comandamento, il segno di una verità e di un amore che sempre la superano.

Pure le leggi civili acquistano una condizione storica e relativa. Si tratta di costruzioni umane, debitorie di condizioni che non hanno nulla di definitivo e di assoluto. Il rispetto loro dovuto esprime l'accettazione condizionata di una fase specifica del cammino umano, che non può essere elevata a canone definitivo né storico né morale. Il confronto con la legge evangelica relativizza immediatamente ogni struttura sociale, generalmente ben lontana dagli ideali del Discorso della montagna. La legge civile, come insegna il Nuovo Testamento, esige rispetto e sottomissione, qualora non obblighi a violare l'ideale evangelico, ma non rappresenta mai una condizione moralmente perfetta. Non esiste alcun parallelo tra gli ordinamenti storici della stessa cristianità e le esigenze di Cristo. La sostanza più profonda delle beatitudini può essere vissuta solo nel segreto delle scelte personali, nella sequela fiduciosa e modesta del dettato evangelico, nel rapporto amicale con l'unico e vero legislatore. Basti pensare in proposito al cosiddetto diritto naturale della proprietà privata, uno dei cardini più solidi dell'ordinamento giuridico che i cristiani hanno ereditato dall'antichità. Per la teologia francescana esso non esiste, ma è piuttosto una disposizione conseguente alla colpa delle origini e alla sua continua presenza nella storia umana. Il vero diritto naturale si esprimeva piuttosto nella condizione paradisiaca e viene ripreso da Gesù stesso e dai suoi veri imitatori, come gli apostoli e Francesco.

VII. La legge di umiltà e di mitezza proposta dalla teologia francescana, pur nella diversità di accenti personali e nel variare delle situazioni storiche, pur nella sua acuta ricerca razionale e giuridica, per nel suo conformismo ecclesiastico, propone sempre un criterio morale fortemente dinamico e dialettico. L'evangelo della benevolenza operosa verso le miserie umane, della guarigione fisica e psichica, dell'amore crocifisso, dell'universale misericordia divina, mette sotto giudizio ogni conformazione individuale o sociale dell'umanità. Nessuna istituzione giuridica, nessuna sistematica di concetti, nessuna sacralità religiosa può contenerlo, monopolizzarlo, ridurlo a se stessa. Come il vino della parabola, esso fa scoppiare ogni recipiente che vorrebbe contenerlo. Tutto quanto appartiene alla storia individuale e pubblica va messo sotto giudizio e misurato secondo un canone che lo supera sempre. Al più è segno di un dinamismo sempre attivo, di una verità che non è mai compiuta, di una giustizia che supera ogni altra, di un amore di cui tanto spesso appaiono i segni, ma non è mai interamente vissuto.

In questo suo aspetto dinamico e personale appare il contenuto più vivo ed attuale della teologia francescana del passato.

VIII. Tutto il campo sconfinato dello spazio e del tempo, delle istituzioni religiose e civili, delle conformazioni etiche e psicologiche, delle individualità e delle strutture comunitarie, dei simboli in cui si esprime la vita umana si dispone alla fine attorno ad un centro inafferrabile. Nella sua suprema energia esso fa risplendere dovunque la sua luce ed il suo amore, crea un'infinità di prospettive, rapporti e correlazioni. Così come fa emergere le ombre che tanto spesso gravano sulla storia umana. Il Gesù maestro del Discorso della montagna, il crocifisso vincitore della morte di Paolo, il donatore dello Spirito di Giovanni costituiscono la via vera che conduce alla vita definitiva e libera dagli enigmi del labirinto mondano. L' evangelismo originale, da cui la teologia francescana ha preso le sue mosse nel XIII secolo, non viene mai del tutto soffocato né dal gusto della speculazione filosofica, né dalla acribia giuridica, né dalla fedeltà ecclesiastica cattolica, né dalle dispute confessionali, né dall'enciclopedismo culturale, né dall'arte dialettica. Anzi, molto spesso e quasi all'improvviso, riappare con tutta la sua energia critica e la sua passione umana tra le migliaia di pagine di antichi, grossi e complicati volumi *in folio*, che attendono, talvolta da secoli, nuovi ed attenti lettori.