

Catholica veritas: l'esegesi neotestamentaria di Francisco Toledo (1532-1596)

1. *Dei immensus amor*

“Ponit vestimenta sua” (*Giovanni* 13,4): è un particolare che l'evangelista sottolinea quando Gesù si alza da tavola e si accinge a lavare i piedi ai suoi commensali. L'esegeta barocco, che si è proposto di commentare parola per parola l'evangelo giovanneo, sa unire la dimensione sublime e trascendente del divino con i gesti concreti dell'umanità in cui esso si mostra. Così infatti commenta:

Egli stesso infatti si è spogliato assumendo la natura di servo, pur essendo di natura divina. E colui che regnava nei cieli, sedendo sul trono con il Padre, scese verso di noi nascondendo la sua maestà e mostrandosi nella nostra umiltà. Egli è colui che da solo calpestò il tino della nostra salvezza e redenzione. Egli è colui che solo ottenne la remissione dei nostri peccati e lavò e deterse la lordura dei nostri peccati con il panno della sua umanità, poiché ci ottenne la grazia da cui veniamo lavati e la gloria da cui veniamo detersi. Egli è colui che solo poté lavare gli altri, che, del tutto puro, non aveva bisogno della purificazione di un altro, poiché è giusto e rende giusti, puro e rende puri.¹

Questa stringata chiosa unisce in una prospettiva sintetica l'esegesi neotestamentaria, la dogmatica più tradizionale, l'emozione più viva e appassionata. Il divino è apparso sotto spoglie umane miserevoli, ma proprio in quelle si nasconde l'opera della grazia e della redenzione. L'umanità del Gesù evangelico rivela in modo concreto ed universalmente comprensibile i caratteri dell'amore del Padre per tutti gli esseri umani. L'ordine universale della natura e della ragione, così come l'altrettanto universale disordine della colpa, sono superati dal gesto divino di rinuncia alla maestà ed al giudizio per condividere la fragilità umana e farne testimonianza di redenzione. Il divino sveste nella carne umana del Verbo la sua maestà, elimina la lontananza, supera ogni barriera, agisce per tutti ed in tutti. Nell'intimo dell'istituzione ecclesiastica cattolica, di cui l'esegeta si sente parte e alle cui massime autorità si rivolge, agisce una forza divina rivestita di carne umana i cui tratti vanno conosciuti ed assimilati. In questa prospettiva, mutuata dal Nuovo Testamento, vanno posti i problemi della fede personale, delle strutture ecclesiastiche ancora una volta sfidate dal dissenso e dall'opposizione, di una visione complessiva della storia. Nei limiti apparentemente ristretti di un particolare si nasconde in realtà, secondo l'acuto ed emotivo teologo spagnolo, la più profonda intelligenza spirituale dell'universo.

“In questi tempi molto difficili”, come afferma la dedica al papa Sisto V, occorre riprendere dalla lettera delle Scritture la pienezza e la coerenza della verità rivelatasi nell'umanità di colui che ha assunto l'aspetto dello schiavo, ma è pienamente partecipe della divinità. Il rispetto rigoroso dell'istituzione cattolica, quale stava delineandosi dopo il Concilio di Trento con l'attività del papato romano da Pio V a Clemente VIII, non solo non impedisce al predicatore, ma esige da lui di sollevarsi al di sopra delle dispute ecclesiastiche e politiche, per illustrare al suo difficile uditorio la divina maestà e l'umana umiltà del Verbo divino, fonte e fine di ogni verità e giustizia. Sia la gerarchia ecclesiastica sia ogni singolo cristiano devono imparare a guardare oltre i propri interessi più immediati per essere istruiti e guidati dal suo maestro esemplare. Il volume diviene così una continua lezione filologica, storica e dogmatica, che pone le basi di una imitazione etica.

¹ F. Toledo, *In sacrosanctum Ioannis evangelium commentarii*, II, Roma 1588, coll. 29-30.

Dopo gli studi a Valencia e Salamanca, il giovane gesuita di famiglia ebraica ed originario di Cordoba era stato chiamato nel 1559 all'insegnamento filosofico (1559-1562) e poi teologico (1562-1568) presso il Collegio Romano della Compagnia. Lì si era subito affermato come acutissimo commentatore della filosofia aristotelica. Soprattutto i suoi volumi sulla fisica, sulla logica, sulla psicologia e sulla dialettica furono riediti per decenni, mentre un commento alla *Summa* tomista rimase manoscritto per tre secoli². Nel 1569 al fervido ed erudito docente venne conferito l'incarico di predicatore presso la corte papale ed in seguito fu consulente della Penitenziera³. Dopo quasi due decenni di questa attività, alla fine del 1587, egli aveva terminato di prepararne una testimonianza assai vasta con un commentario in due grossi tomi all'evangelo di Giovanni. La pubblicazione a stampa sarebbe uscita l'anno dopo ed avrebbe avuto una notevole diffusione nei decenni successivi.

Abbandonata la teoresi aristotelica e tomista, il predicatore si assunse il compito dell'esegesi neotestamentaria con la scelta del testo più solenne ed intenso della collezione canonica. Il commento risulta diviso in due parti: in una prima viene spiegato in maniera personale e sintetica ogni singolo tratto del testo secondo la visione personale dell'esegeta; una seconda raccoglie una serie di annotazioni. Mentre l'una fornisce la possibilità di percepire un quadro complessivo ed organico dell'evangelo, l'altra discute in maniera spesso ampia e sottile una serie di lezioni e di interpretazioni, soprattutto antiche, di singole parole o passi. La preparazione teoretica emerge soprattutto nelle sintesi, quella filologica e storica nelle discussioni particolari. Mentre infatti è possibile fornire una chiara visione dottrinale per l'insieme del contenuto evangelico, non è possibile selezionare un testo greco perfettamente unitario e neppure fissare una traduzione latina definitiva. I codici molteplici e differenziati dell'una e dell'altra lingua permettono nei particolari letture diverse, che devono essere esaminate in rapporto al messaggio principale del testo. L'esegeta poi compie le sue scelte secondo il suo personale indirizzo.

Questa coscienza di una mobilità dei particolare è accentuata dallo studio accurato delle più antiche interpretazioni dell'evangelo. Il predicatore si è fornito di una ampia biblioteca patristica, che continuamente consulta alla ricerca della migliore interpretazione. Tra i greci la scelta propone Origene, Basilio, Giovanni Crisostomo, Cirillo, Eutimio, Teofilatto; tra i latini compare soprattutto Agostino. I cosiddetti moderni sono citati senza un nome che permetta di identificarli, ma è evidente che l'interesse verte soprattutto sull'esegesi dei primi secoli. Tra le diverse interpretazioni il solerte commentatore indica sempre quella che a lui sembra più confacente all'insieme del testo.

² Ad esempio la Biblioteca Civica e Ursino Recupero di Catania possiede quattro copie del *De generatione et corruptione*, stampate tra il 1573 e il 1579; due copie del *De physica*, stampate nel 1573 e nel 1586; quattro copie del *De anima*, stampate nel 1575 e nel 1600; cinque copie di *In logicam*, stampate tra il 1576 e il 1597; una copia di *In dialecticam*, stampata nel 1574. Si tratta sempre di edizioni veneziane. Per una ulteriore testimonianza dell'uso di questi manuali filosofici in Sicilia cfr. G. Lipari, *Incunaboli e cinquecentine della Provincia dei Cappuccini di Messina*, II, Messina 1995, pp. 901-910. L'aspetto rituale e giuridico del cattolicesimo immediatamente successivo al Concilio di Trento fu elaborato dal teologo spagnolo in un manuale di indirizzo pratico, pubblicato postumo nel 1599 con il titolo *Instructio sacerdotum et paenitentium*. L'opera ebbe una straordinaria diffusione per tutto il XVII secolo, fu tradotta in diverse lingue moderne ed apparve anche in forma di compendio. Il commento alla *Summa* fu edito nel XIX secolo: *In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*, I-IV, Roma 1869.

³ Sulla quasi trentennale attività presso la corte papale del gesuita, divenuto cardinale nel 1593, cfr. L. Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, IX-XI, Roma 1928-1929. Vedi pure H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III, Innsbruck 1907, coll. 247-256; F. Cereceda, *Tolet (Toledo) François*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Parigi 1946, coll. 1223-1225; F. J. Molero, *Toledo (François de)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XV, Parigi 1991, coll. 1013-1017 e *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, Brescia 2007.

Uno dei temi fondamentali di tutta l'opera è la dimostrazione della divinità del Verbo, che condivide l'unica maestà divina con il Padre e con lo Spirito. Il teologo tuttavia rifugge dalle speculazioni caratteristiche della scolastica: il mistero divino a lui appare come uno scenario sconfinato di grazia e di amore, che si manifestano in modo eminente nell'umanità di Cristo. Si tratta di un processo interno alla sublime natura divina di cui il racconto evangelico mostra le conseguenze nella storia umana. L'affermazione dogmatica, frutto delle antiche speculazioni, costituisce un orizzonte di cui l'evangelo giovanneo è la più elevata testimonianza. Ma secondo l'indirizzo pratico del predicatore l'attenzione deve essere soprattutto rivolta all'esperienza individuale e comunitaria di salvezza, di grazia e di giustizia che risulta dalla manifestazione del divino. Il commento così scende con naturalezza alla considerazione di Cristo quale garanzia e modello di verità e di amore. Nelle sue parole e nei suoi gesti devono essere colte simultaneamente una visione positiva della redenzione gratuita dalla colpa ed il richiamo ad un costante impegno morale. La mente, istruita da una limpida considerazione del messaggio evangelico, viene illuminata sulla possibilità aperte al peccatore e la sua volontà, sospinta dalla grazia, ne fa un imitatore dell'esempio offerto da Cristo.

Ciò che accade nell'intimo di ogni vero discepolo deve essere pure un carattere della gerarchia ecclesiastica, anche al suo vertice romano. Ad esempio, se si legge che Andrea, fratello di Simon Pietro "adduxit eum ad Iesum" (*Giovanni* 1,40-42),

deve essere qui davvero ammirata la sapienza divina. Essa volle che Simone, che sarebbe diventato più grande di Andrea, fosse istruito e condotto ad essa attraverso il minore, affinché il più grande non si vergogni di imparare dal minore e perché mostrasse che l'onore non era stato conferito a Pietro a motivo dei suoi meriti, ma per grazia.⁴

Ma tutto il racconto della chiamata dei primi discepoli acquista un valore emblematico ed universale: "Nessuno infatti può avvicinarsi a Cristo, se non da lui interiormente toccato ed attratto".⁵ Se Natanaele in un primo tempo dubita dell'affermazione di Filippo in base alla sua conoscenza delle Scritture, poi accetta di incontrare il messia nazaretano e di mettersi al suo seguito. Anche questa narrazione acquista un significato attuale:

Molto diversamente si comportano gli eretici, e soprattutto quelli del nostro tempo. Non appena hanno capito ed esposto una sola parolina della Scrittura secondo il loro giudizio, disprezzano non un solo uomo, non un illetterato, ma tutti i dottori, tutta l'antichità, tutta la chiesa. [...] Con grande ostinazione ed impudenza antepongono il loro giudizio alla chiesa tutta.⁶

Ricco di annotazioni teologiche è pure il commento al dialogo tra Gesù e Nicodemo. Dove si afferma " Spiritus ubi vult spirat" (*Giovanni* 3,8), si vuole alludere ad una quadruplici libertà, ovvero dalla servitù nei confronti della legge mosaica, dalla legge morale come imperativo incapace di essere eseguito senza la forza dello Spirito divino, dalla sottomissione al peccato e al diavolo, dalla schiavitù nei confronti della corruzione e della morte. In questa interpretazione della vita secondo lo Spirito l'esegeta si serve, come fa usualmente, della categorie teologiche caratteristiche di Paolo (*Galati* 4-5; *Romani* 6-8): natura, colpa, legge e grazia costituiscono le strutture fondamentali della vita umana in un rapporto dialettico.⁷

⁴ F. Toledo, *In sacrosanctum Ioannis evangelium commentarii*, cit., I, coll. 169-170. Presso la Biblioteca Civica e Ursino Recupero di Catania, oltre questa edizione originale, sono presenti due copie stampate a Colonia nel 1589 ed altre due uscite nella medesima città nel 1599.

⁵ Ibid., coll. 171-172.

⁶ Ibid., coll. 175-176.

⁷ Ibid., coll. 267-274.

L'affermazione "Sic Deus dilexit mundum" (*Giovanni* 3,16) permette di esaltare la potenza misericordiosa e gratuita dell'amore di Dio verso gli esseri umani peccatori e redenti: "Non infatti la colpa, non una necessità, non l'impotenza, non la debolezza, ma l'immenso amore di Dio è la causa di un così grande mistero".⁸ Il sommo bene ama di un amore libero e spontaneo, senza alcuna sua utilità, senza merito da parte degli esseri umani, poichè "Deus amando facit", senza presupporre nulla da parte di coloro che sono amati. Essi, d'altra parte, sono peccatori ed ingrati. L'amore divino è la suprema energia da cui sorge ogni realtà positiva, è la causa originaria di ogni sapienza e giustizia, la fonte da cui scaturisce ogni verità. Esso trova la sua manifestazione suprema nel dono del Figlio sulla croce per la salvezza di ogni essere umano. La fede in questo ordinamento estremo della realtà spirituale è l'origine della vittoria sulla morte.⁹

Il dialogo con la samaritana è un continuo annuncio della grazia con cui la verità divina si avvicina alla mente ed al cuore umani suscitando a poco a poco e discretamente una nuova intelligenza di se stessi e della giustizia morale. Le parole sull'adorazione di Dio secondo lo Spirito e la verità suggeriscono il primato dell'adesione interiore alla manifestazione del divino, anche se non escludono le cerimonie esteriori caratteristiche del cattolicesimo e criticate dagli eretici moderni.¹⁰ Il miracolo del paralitico, il discorso sul pane della vita, gli scontri a Gerusalemme richiamano la necessità di affermare il primato della volontà e della libertà nell'adesione al messaggio di Gesù. Una predestinazione che escluda una libera accettazione e responsabilità degli esseri umani perverte la religione dell'evangelo, che si rivolge a tutti e tutti chiama a sé. Nessuno è escluso dall'amore di Dio, se non per una propria scelta in contrasto con le sollecitazioni interiori ed esteriori della grazia. Piuttosto che di predestinazione è più opportuno parlare della eterna conoscenza divina, sempre anteriore alle scelte umane che vanno manifestandosi nel tempo, ma rispettosa di esse.¹¹

E' evidente qui come il teologo gesuita si distacchi dal pensiero agostiniano e tomista più rigido, ripreso nel XVI secolo soprattutto dal calvinismo. La figura di Gesù con tutte le sue parole ed azioni garantisce una universale offerta di grazia da cui nessuno può essere escluso. D'altra parte il ruolo della libertà umana viene continuamente sottolineato come accoglienza volenterosa e riconoscente di un dono, come impegno che tuttavia è sempre frutto della grazia. La teologia dei gesuiti e la loro esegesi neotestamentaria evitano anche qui le dispute concettuali e le costruzioni astratte. A somiglianza della teologia monastica e francescana essi preferiscono il linguaggio della fiducia, del rapporto personale, dell'evoluzione psicologica e morale, di cui il Gesù evangelico appare come il paradigma. Egli non caccia nessuno, meno che mai i peccatori, ma richiama tutti alla fiducia e alla sequela secondo il dono ricevuto. L'esegesi greca antica, che tanta influenza ha avuto su questa interpretazione del Nuovo Testamento, era poi una palese testimonianza di questa concezione amicale e personale dell'esperienza religiosa. E' evidente ad esempio il parallelo con Giovanni Crisostomo, sempre preoccupato di esporre, da una parte, l'universalità dell'amore divino e della redenzione e, dall'altra, la necessità della scelta e della fedeltà individuali oltre ogni struttura ecclesiastica o visione impersonale della giustizia. Il pericolo di affidarsi ad un automatismo ecclesiastico e rituale oppure ad una concezione fatalistica dell'essere umano portava a sottolineare il carattere dinamico della giustizia evangelica. La scelta per il bene ultimo, impossibile a compiersi se non come frutto della redenzione, della grazia e dello Spirito, deve essere accompagnata da una piena adesione personale, che è simultaneamente il dono più

⁸ Ibid., coll. 279-280.

⁹ Ibid., coll. 291-296.

¹⁰ Ibid., coll. 379-386.

¹¹ Ibid., coll. 439-442, 579-582, 759-760, 793-794. Cfr. anche coll. 1031-1032: "Divina praescientia aut praedictio non fuit causa infidelitatis iudaicae".

elevato del divino. Questa posizione, contraria al dominio assoluto di una volontà divina di scelta o repulsione, era diffusa anche tra molti protestanti di indirizzo spiritualista o pietista, che la consideravano la predestinazione di Calvino molto pericolosa sul piano pratico e psicologico.

Il commento al discorso di Gesù nella sinagoga di Cafarnaò dopo la moltiplicazione dei pani serve pure ad illustrare molto a lungo la posizione cattolica e tridentina sulla presenza di Cristo nel sacramento dell'eucaristia. La parola evangelica contrasta con una interpretazione puramente rimemorativa e simbolica del pane e del vino. Ma si aggiunge subito che si tratta di una realtà che può essere vissuta solo nella fede e che il suo vero contenuto ha un carattere interiore e spirituale.

La scelta a favore della libertà è ribadita nel commento alla parabola del pastore e della sua voce che deve essere ascoltata attraverso una conversione personale e volontaria. Ma l'immagine serve soprattutto per indicare l'esigenza di un unico pastore della chiesa quale vicario di Cristo, che gli eretici moderni respingono.¹² Anche con la risurrezione di Lazzaro i gesti e le parole di Gesù acquistano un valore esemplare, come le sue lacrime o gli occhi elevati al cielo (*Giovanni* 11,35. 41). L'immagine della voce divina a conferma delle parole pronunciate a Gerusalemme all'avvicinarsi della passione (*Giovanni* 12,28) permette all'esegeta di fornire in maniera molto netta il suo criterio interpretativo: "Sempre Gesù unisce realtà divine a quelle umili, affinché Dio non sia nascosto dalle parole di un uomo".¹³ La divinità e l'umanità sono presenti nella loro pienezza ed armonia, in modo tale che l'umano riveli il divino e questo riempia della sua presenza la fragilità della creatura. Questo incontro, avvenuto in modo eminente nella figura evangelica di Gesù, è il punto centrale della storia umana, è il criterio della vera sapienza, la regola dell'amore compiuto, la preparazione efficace al giudizio definitivo della vita eterna. La fede accoglie questo criterio e l'amore lo compie nella vita pratica in attesa degli ultimi complimenti.

Ai lunghi discorsi che accompagnano l'ultima cena il teologo antepone una sua sintesi relativa agli insegnamenti e ai gesti conclusivi di Gesù di fronte ai suoi discepoli. Egli commenta le parole dell'evangelista "sciens quia omnia dedit ei Pater in manus" (*Giovanni* 13,3):

Queste parole dell'evangelista sono profonde. Una volta dunque descritte le circostanze di tempo, quando sono state compiute le cose che sta per raccontare, ovvero all'avvicinarsi dell'ora della passione e dopo la cena conforme alla legge e durante il pasto, mentre già il traditore sta pensando e decidendo di tradirlo, ora Giovanni inizia a spiegare le cause che indussero il Cristo a fare quelle cose che leggiamo ha compiuto dopo la cena. Le cose che il Cristo ha fatto dopo la cena sono tre: la lavanda dei piedi, l'istituzione del sacramento e del sacrificio del corpo e del sangue e il discorso di una ammirabile dottrina [...]. La prima ragione dunque che indusse il Cristo a compiere queste tre cose è: sapere che tutto gli è stato posto dal Padre nelle mani, ovvero che la salvezza e la redenzione degli uomini erano state affidate a lui dal Padre. Questa considerazione è molto importante: infatti la ragione e la causa principali, a motivo delle quali Cristo come uomo ha desiderato in maniera veemente la nostra salvezza e l'ha compiuta in maniera molto esatta ed efficace, furono perché essa gli fu ingiunta ed imposta dal Padre suo, che egli infinitamente ama ed onora. Questa considerazione quindi fece sì che egli compisse opere mirabili a favore degli esseri umani prima di andarsene.

Il secondo motivo che lo indusse è il sapere ed il considerare di essere uscito dal Padre, ovvero di essere il Figlio di Dio naturale, della medesima sostanza e potenza di lui. Questa considerazione lo indusse a compiere ciò che era dovuto ad un amore così grande verso il Padre. Considerava infatti da una

¹² Ibid., coll. 845-846, 881-882.

¹³ Ibid., coll. 1011-1012.

parte quanto doveva occuparsi delle cose di cui il Padre l'aveva incaricato; dall'altra parte sapeva di possedere una così grande capacità da poter mostrare opere degne del Padre eterno. Pertanto volle compiere un'opera della sua onnipotenza a favore degli uomini amati dal Padre e a lui affidati. Tale opera fu di darsi in cibo a loro e di lasciare un sacrificio di valore infinito e mai esaurito. Un così grande amore verso il Padre infatti non richiedeva una minore opera da parte del Figlio, che tutto poteva e non aveva motivo di sottrarsi per impotenza.

Il terzo consiste nel considerare che va al Padre ovvero che è già tempo di provvedere alla salvezza degli uomini. Già infatti va al Padre e si allontana per quanto riguarda la vista dallo sguardo degli uomini, mentre avrebbe governato la chiesa attraverso un essere umano vicario ed avrebbe depresso questa presenza visibile. E' giunto ormai il tempo opportuno di rivelare quanto gli stia a cuore la salvezza degli uomini. Mentre sta per allontanarsi provvede agli esseri umani attraverso l'esempio, la dottrina e l'azione. Lava i piedi ai suoi dando un esempio di grandissima umiltà; insegna cose meravigliose e istituisce una dottrina celeste, attraverso la quale illumina l'intelligenza dei suoi e ne attira l'amore; compie un'opera al di sopra di ogni miracolo, attraverso la quale offre un cibo senza fine. Queste sono davvero opere degne di colui che sommamente amava ed onorava il Padre ed era onnipotente ed era uscito dal Padre, ma sono anche opportune perché si recava presso il Padre.¹⁴

Il fervido ed acuto teologo riassume così il messaggio evangelico attorno alla figura del Gesù giovanneo: egli ha lasciato ai suoi discepoli di ogni tempo e luogo una triplice eredità: l'etica dell'umiltà e del servizio reciproco, il sacramento della sua presenza e del suo sacrificio, la sua dottrina. I motivi da cui è sorta questa eredità spirituale sono l'amore verso il Padre, la potenza divina di Cristo, la sua scomparsa nel mistero divino. La vicenda della rivelazione nell'umanità del Verbo ha dato luogo ai caratteri fondamentali della sua presenza spirituale tra coloro che si affidano a lui. Questa doppia prospettiva unisce la vita umana, animata dalla fede e dall'amore, alla vita divina e costituisce carattere supremo dell'evangelo. Anzi Gesù stesso promette di porre la sua dimora nell'intimo del suo discepolo (*Giovanni* 14, 23): "Si dice pure che rimanga ed abiti a motivo della continua azione in colui che è giusto e possiede la grazia di Dio. Egli stesso è Dio, che la conserva e difende e coopera con il libero arbitrio aiutandolo".¹⁵ Tale presenza è attuata dallo Spirito, che "vi insegnerà tutto" (*Giovanni* 14,26). E qui l'esegeta cattolico della fine del XVI secolo si appella ancora una volta alla teologia greca ed in particolare a Basilio. Con questo dono interiore Gesù ha voluto indicare che

la predicazione esteriore della parola divina, fatta da chiunque, non è sufficiente per convertire l'intelletto e la mente degli ascoltatori e per trarli all'assenso e alla comprensione, se lo Spirito Santo non coopera interiormente. Cristo avrebbe potuto fornirle immediatamente, ma non volle, affinché i discepoli capissero e non attribuissero alla propria parola e alla loro predicazione futura la conversione e la fede degli esseri umani, ma allo Spirito che insegna in modo invisibile.¹⁶

L'intima connessione che si crea tra il Verbo fatto carne e coloro che si affidano a lui è indicata con l'immagine della vite e dei tralci, cui l'esegeta conferisce grande importanza. Tuttavia l'esigenza di questa stretta compartecipazione non esclude la possibilità di una bontà naturale che possa esprimersi in qualche gesto di giustizia elementare. Essa deve trovare tuttavia il suo pieno compimento nella partecipazione alla vita di Cristo.¹⁷ Il soffio simbolico del dono dello Spirito dopo il risveglio dalla morte indica le basi

¹⁴ Ibid., coll. 25-28.

¹⁵ Ibid., coll. 129-130.

¹⁶ Ibid., coll. 131-132.

¹⁷ Ibid., coll. 143-148, 159-160.

autentiche del sacramento cattolico della penitenza. Il capitolo conclusivo dell'evangelo stabilisce la natura del ministero di Pietro e la funzione della chiesa.¹⁸ Con la sua presentazione organica dell'evangelo giovanneo il predicatore ha illustrato il primato incommensurabile della vita e dell'amore divini, che si manifestano nell'umanità esemplare e sacrificale di Gesù. Il suo insegnamento ed il suo esempio sono delineati nelle Scritture, ma divengono una realtà intima solo per la sua presenza interiore in ogni discepolo attraverso lo Spirito. La chiesa ha il dovere di essere obbediente a questa sua natura originaria e perenne. Il compito affidato a chi di tempo in tempo svolge la funzione di Pietro è delineato dalla stessa narrazione evangelica. Così è pure della natura dei sacramenti, che sono comunione interiore con la vita di Cristo ad opera della presenza dello Spirito. Analogamente la vita morale trova qui il suo canone interiore ed esteriore.

2. *Fides viva*

Alla sua morte il predicatore lasciava pure un diffuso commentario inedito sulla lettera ai Romani, il testo apostolico cui sovente si appellavano i riformatori nordici in opposizione al sistema ecclesiastico romano. La lunga e particolareggiata esposizione fu stampata per la prima volta nel 1602 ed in seguito in ulteriori edizioni.¹⁹ Anche qui si segue una duplice presentazione del difficile contenuto della lettera: il commentario sintetico delle sue singole espressioni alla ricerca di una dottrina complessiva è seguito dalle note che affrontano questioni particolari. In questa seconda categoria sono raccolte e discusse le interpretazioni dei teologi soprattutto dell'antichità. Tra i greci emergono Origene, Atanasio, Basilio, Giovanni Crisostomo, Epifanio, Teodoreto, Ecumenio, tra i latini Ambrogio, Girolamo, Agostino, Sedulio e il medievale Anselmo. Anche qui il ricorso ai codici greci e alle diverse traduzioni latine è continuo, anche se il testo di base è quello della nuova Vulgata sistoclementina.

I temi dell'incommensurabile amore divino, dell'umanità di Cristo e del dono dello Spirito dominano la visione dell'esegeta e lo guidano attraverso il pensiero dialettico dell'apostolo. Si tratta infatti di scorgere la forza divina, nascosta "sotto un involucro detestabile"²⁰, a cui si aderisce attraverso la fede. Si tratta della "fede viva, per mezzo della quale aderiamo a Cristo ed otteniamo la vita dalla vita e dal merito di lui".²¹ Se da una parte ci deve affidare alla misericordia divina, dall'altra ci si deve impegnare nell'esercizio delle opere buone, che nascono dalla fede e dalla grazia, secondo l'esempio e la dottrina di Cristo. Dopo il tempo della misericordia verrà quello del giudizio, come Gesù stesso affermava (*Matteo 25, 31-46*). Pertanto

la verità cattolica è semplice: ovvero sono buone e meritevoli del premio e della vita quelle opere che sono giuste e si dipartono dalla fede e dalla grazia. Queste opere sono giuste non per loro natura, ma a causa della forza e del merito di Cristo comunicato a noi per mezzo della fede e della grazia. In base a tali opere Dio renderà ai giusti la vita.²²

¹⁸ Ibid., coll. 535-536, 557-558, 563-566. Su un tema fondamentale di questo commentario e della teologia dei gesuiti cfr. I. Morali, *Amicitia et dilectio per gratiam nel Commentarium in Ioannis Evangelium di Francisco de Toledo (1532-1594)*, in 'Gregorianum' 88 (2007) pp. 729-760.

¹⁹ Vedi ad esempio F. Toledo, *Commentarii ed adnotationes in epistolam beati Pauli apostoli ad Romanos*, Venezia 1603.

²⁰ Ibid., p. 43.

²¹ Ibid., p.46.

²² Ibid., p.97.

Quando Paolo afferma che “gli esecutori della legge saranno giustificati” (*Romani* 2,13), vuole sottolineare l’impossibilità di una giustizia puramente esteriore senza l’osservanza effettiva della legge morale.²³ Tuttavia la legge divina da sola non conduce alla giustizia:

Se infatti non fosse presente la fede di Cristo, nonostante sia adempiuta tutta la legge rispetto a tutte le sue parti morali, cerimoniali e giudiziarie, mai l’essere umano peccatore sarebbe liberato dal peccato, né sarebbe riconciliato con Dio. Ciò infatti é opera di Cristo, che per mezzo della fede viva in lui ci comunica e dona la giustizia con la sua forza, la sua giustizia ed il suo merito.

²⁴

La giustizia formulata dalla legge naturale e mosaica é necessaria, ma allo stesso tempo inattuabile all’essere umano peccatore. Solo il Cristo sacrificatosi per i peccatori la possiede e la dona a chi si affida totalmente a lui. Così la fede viva conduce all’osservanza dell’evangelo e alla perfezione della natura. L’istituzione ecclesiastica deve favorire questa esperienza interiore ed esteriore, ma lo può fare solo come espressione di una grazia che la muove e la supera, non come una realtà originaria e definitiva. La fede é causa di una duplice giustizia, una iniziale ed una che va sviluppandosi con il suo effettivo esercizio. La seconda è il compimento della prima ed indica il frutto della grazia con cui il peccatore è stato accolto, pur nella sua totale indegnità, e trasformato dall’azione divina. Ma è sempre necessaria la penitenza per eliminare le conseguenze della colpa. Si capisce così, secondo il predicatore, l’affermazione del Concilio di Trento: *fides est radix et fundamentum totius iustificationis*, che mette sempre in luce la gratuità del dono divino.²⁵

La giustizia non può essere semplicemente un’imputazione divina senza la trasformazione spirituale dell’essere umano, al quale è offerta una continua e progressiva identificazione con il Cristo, morto alla colpa e vivente per Dio (*Romani* 5-6).²⁶ L’itinerario della vicenda biblica rispecchia ciò che può riprodursi in ogni essere umano (*Romani* 7): da una condizione di ignoranza del bene è condotto dalla legge morale a riconoscersi irrimediabilmente colpevole e ad accogliere il gratuito perdono divino che lo libera dall’una e dall’altra condizione. La debolezza della natura accoglie la condanna della legge, mentre la grazia elimina sia l’insufficienza dell’una che la forza distruttiva dell’altra ed instaura il nuovo ordine delle opere dello Spirito (*Romani* 8).²⁷

La lunga diatriba affrontata da Paolo nei confronti di Israele è l’occasione per ribadire il nuovo ordinamento provvidenziale della giustizia per fede aperta a tutte le genti. L’elezione divina e il suo accoglimento volonteroso costituiscono la natura più profonda della giustizia, senza alcun limite o esclusione né del popolo eletto, né delle genti. Si tratta di un canone universale, originario e definitivo oltre ogni condizione storica o personale, mentre è necessario guardarsi da ogni vana speculazione su eventuali scelte divine riguardanti singoli esseri umani.²⁸

Una peculiare attenzione il teologo mostra nei confronti della natura del potere civile (*Romani* 13, 1-7). Nel suo uso può mostrarsi semplicemente malvagio, ma, se opera per il bene comune, esercita una funzione che indirettamente proviene da Dio. In ogni caso tuttavia è necessario obbedire a Dio prima che ai poteri mondani. L’evangelo può contribuire ad un corretto ordinamento civile a motivo del precetto divino indicato

²³ Ibid., pp. 110-114.

²⁴ Ibid., p. 152.

²⁵ Ibid., pp. 159-163.

²⁶ Ibid., pp. 229-301.

²⁷ Ibid., pp. 348-419.

²⁸ Ibid., pp. 420-543.

dall'apostolo, per il rispetto dovuto alla maestà divina, per il timore religioso che anima la fede, per l'obbligo morale dell'amore verso tutti, per la sua propensione alla concordia, attraverso il contributo della virtù personale.²⁹

Tra le fonti bibliche con cui Paolo intesse la sua appassionata apologia della giustizia ottenuta per grazia accolta con la fede Toledo sottolinea l'importanza del *Salmo* 31 (32). Come Abramo era stato riconosciuto giusto indipendentemente dalle opere di una legge che ancora non esisteva, così Davide rappresentava il peccatore reso giusto da un gesto di pura grazia, che l'antico cantore esalta. Ad ulteriore chiarimento del messaggio di Paolo viene aggiunto un commento a quel testo che sembrava anticipare limpidamente la dottrina evangelica.³⁰ Se ci si domanda infatti in una prospettiva provvidenziale per quale ragione Davide commise un grave peccato, si può rispondere che i motivi sono la distruzione dell'arroganza umana, la necessità di ricercare sempre una maggiore perfezione, il carattere esemplare della figura biblica, l'importanza della penitenza, l'indicazione del mistero di morte e di vita compiutosi con il Cristo, l'esigenza continua dell'umiltà.³¹

Il commentario e le note al testo di Paolo costituiscono un'opera postuma ed è difficile non sospettare qualche intervento redazionale. Essa tuttavia mette in luce un pensiero teologico netto ed articolato, capace di affrontare in modo chiaro i problemi che da quasi un secolo travagliavano il cristianesimo occidentale. Anche qui, come nel commentario giovanneo domina la prospettiva universale del Padre misericordioso, unica fonte di vita e di giustizia. Anche qui si impone la figura del Cristo che si sacrifica per i suoi fratelli. Anche qui l'aspetto carismatico della fede e della morale viene messo in luce. Ma, data la natura del testo commentato, il problema principale è costituito dal presunto dilemma tra fede ed opere. La risposta del teologo è molto netta: la fede come immedesimazione spirituale nella figura di Cristo è "la radice e il fondamento di tutta la giustificazione" ed è proprio la realtà positiva e gratuita di essa ad esprimersi nelle opere della giustizia, indicate in modo del tutto simile sia dalla legge naturale, sia da quella mosaica, sia da quella evangelica. La grazia non contraddice la giustizia, la compie con la sua forza divina ed interiore e genera la nuova creatura dei figli di Dio.

Si può dire che una lettura completa ed organica delle Scritture mostri il compimento dei doni divini in attesa della rivelazione ultima della giustizia di Dio. La natura e la legge trovano il loro compito nella grazia, in attesa della vita vera e perfetta libera da ogni ombra del peccato e della morte. A nessuno è impedito di partecipare a questo universale processo. Di fronte all'interpretazione esistenziale ed organica della vicenda biblica come modello di ogni vita individuale sembrano attenuarsi di molto le problematiche propriamente ecclesiastiche, giuridiche o rituali. Lo sguardo condotto dalla sapienza delle Scritture e dall'esperienza interiore dello Spirito non ha bisogno di perdersi nella molteplicità delle strutture storiche della chiesa, pur con tutto il rispetto della loro funzione introduttiva e pedagogica. Di fronte alla diffusione delle lotte interne al grande organismo del cristianesimo occidentale sia l'evangelo giovanneo che la lettera apostolica insegnano a guardare i primi principi della fede, la sua natura più profonda e veramente teologale. Né si deve dimenticare che in quei decenni la Compagnia a cui il teologo apparteneva aveva imparato a guardare ad orizzonti molto più vasti degli stati, delle culture e delle chiese di antica tradizione cristiana da tempo coinvolti in una lotta aspra e cieca.

3. *Evangelica historia*

²⁹ Ibid., pp. 602-603. 617-619.

³⁰ *Sermones quindecim super Psalmum trigesimum primum*, ibid., pp. 1-119.

³¹ Ibid., pp. 7-11.

Ugualmente postumo è un grande commento all'evangelo di Luca arrestatosi al dodicesimo capitolo e pubblicato per la prima volta nel 1599. L'esegeta usa il suo solito metodo di indicare sinteticamente il contenuto fondamentale dei singoli passi, desunti dalla nuova traduzione romana, e di aggiungere poi lunghe annotazioni di carattere testuale ed esegetico. Origene, Giovanni Crisostomo ed Eutimio sono i principali punti di riferimento tra i greci, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, Beda e Bonaventura tra i latini. Il carattere fortemente immaginoso e narrativo dell'evangelo di Luca permette all'esegeta di addentrarsi in lunghe spiegazioni dei singoli termini. Egli si rifà a tutta la tradizione biblica, che vede riproporsi ed unificarsi attorno alla figura di Gesù. Ogni tratto del racconto indica il compiersi delle antiche speranze d'Israele ed insieme si rivolge al lettore di ogni tempo come guida della sua intelligenza, come sollecitazione del suo sentimento, come indicazione della legge vivente da seguire. Il linguaggio delle Scritture appare dotato di un dinamismo secolare che prende la sua forma storica ultima in tutto il racconto evangelico in attesa del compimento escatologico. Istruito da questa definitiva convergenza che si dispone davanti ai suoi occhi, il lettore è in grado di acquistare la sapienza pratica della fede, che lo conduce all'identificazione spirituale con Cristo. Nella Scrittura tutto si riferisce a tutto per produrre un completo tessuto spirituale, che proviene dalla storia esemplare del passato, diventa una condizione attuale del lettore attento e partecipe, apre infine l'ingresso al regno dei cieli.

Se di Zaccaria ed Elisabetta l'evangelista afferma : "erant autem iusti ambo ante Deum" (*Luca* 1,6), si apre una lunga digressione sul concetto biblico della giustizia e si spiega come essa abbia un triplice carattere. C'è una giustizia prodotta dalla fede viva e che risponde ad una grazia divina superiore ad ogni condizione esteriore; ad essa si accompagna necessariamente l'osservanza dei comandamenti morali ed anche questa ha un carattere universale. Infine, nel caso dei due personaggi evangelici, si aggiunge una giustizia quale conformità alla legge ebraica, che invece è stata superata dall'evangelo di Cristo.³² Si vede subito come lo sguardo dell'esegeta si rivolga ai problemi caratteristici della teologia occidentale del suo secolo e la lettura dell'evangelo ne sia condizionata. La natura e la grazia costituiscono i due poli affini e complementari delle opere divine. L'evangelo dona la forma di adempire i comandamento naturale. La legge mosaica ha un carattere intermedio e provvisorio, che deve essere considerato come esaurito. Questa prospettiva, mutuata dal racconto biblico che si sviluppa tra la *Genesi* e l'*Apocalisse*, permette di considerare sia le leggi ecclesiastiche, sia gli ordinamenti civili come fasi storiche dotate di grande importanza ma non definitive. La parola divina creatrice, redentrice e consumatrice supera ogni determinazione storica.

L'espressione angelica tradotta in latino con "gratia plena" (*Luca* 1,28) permette di fornire una dettagliata spiegazione della teologia della grazia applicata alla madre di Gesù e la promessa del potere davidico per il figlio è una buona occasione per indicare la natura esclusivamente spirituale del suo regno. Analogamente il *Magnificat* e il *Benedictus* (*Luca* 1,46-55. 68-79) illustrano tutta la vicenda della salvezza, che ha raggiunto finalmente il suo apice storico nell'evento messianico.³³

Il commento alla narrazione riguardante Giovanni il Battista ed il battesimo di Gesù permette di introdurre una lunga serie di spiegazioni sulle due figure. "Vox clamantis in deserto" (*Luca* 3,4), recitava la profezia messianica riguardante precursore, che secondo l'esegeta viene definito con le immagini dell'angelo, della lucerna e della voce. A

³² F. Toledo, *Commentaria in sacrosanctum Iesu Christi D.N. evangelium secundum Lucam*, Venezia 1601, pp. 12-15. Nella Biblioteca Civica e Ursino Recupero di Catania è presente un'altra copia stampata a Venezia nel 1600 in formato minore.

³³ *Ibid.*, pp. 56-61. 77-82. 118-127.135-153.

proposito della seconda figura può essere intessuto un commento molto sensibile ai simboli biblici e al loro molteplice significato spirituale. Giovanni

fu chiamato infatti lucerna non solo a motivo del compito di indicare il Cristo, come abbiamo detto poco sopra, ma anche per alcune somiglianze o proprietà. Per prima cosa la lucerna si accende di notte e di giorno si spegne. Così quello della legge era un tempo notturno. Ma l'evangelo, che iniziò da Cristo, è giorno: *la notte è avanzata, il giorno si è avvicinato* (*Romani* 13). Finché dunque Cristo non si è manifestato, Giovanni ardeva come una lucerna, ma, rivelandosi Cristo, si ritrasse. Infatti poco dopo fu ucciso. Pertanto egli diceva di se stesso: *è necessario che egli cresca ed io diminuisca* (*Giovanni* 3).

In secondo luogo la luce della lucerna è ristretta, non riluce per molti ma per quelli che sono nella casa. Il sole illumina tutto e così Giovanni fu una lucerna che illuminava il solo popolo ebraico ed era stato inviato ad esso. Ma Cristo, sole della giustizia, illumina ogni essere umano che viene a questo mondo: *io sono la luce del mondo* (*Giovanni* 8), per questo anche gli apostoli furono chiamati *luce del mondo* (*Matteo* 5).

In terzo luogo la luce della lucerna è debole e non ha molto splendore, ma quella del sole è luminosissima. Così la testimonianza di Giovanni fu certamente efficace per indicare Cristo, ma la testimonianza che Cristo offrì di se stesso fu molto maggiore e più efficace: *io ho una testimonianza maggiore di quella di Giovanni, le opere che il Padre mi ha dato da compiere danno testimonianza per me* (*Giovanni* 5).

In quarto luogo la luce della lucerna illumina ma non rende fecondi, mentre la luce del sole è feconda e produce minerali, vegetali, animali e tutte le altre cose. Così Giovanni effondeva la luce della sua predicazione, ma non possedeva da sé la forza di mutare e vivificare gli animi. Questa è opera della energia divina: *io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma Dio ha donato la crescita. Né chi pianta, né chi irriga costituiscono qualcosa, ma colui che dona la crescita, Dio* (*I Corinzi* 3). Lo stesso poté essere affermato di Giovanni. Ma Cristo, Dio /uomo, pianta egli stesso, irriga egli stesso, dona la crescita egli stesso. Pertanto ben a ragione Giovanni è considerato simile ad una lucerna.³⁴

Se il Battista afferma che Gesù avrebbe battezzato “in Spiritu Sancto et igni” (*Luca* 3,16), si presenta una buona occasione per indicare la molteplice natura di questo rito, che dalle origini dell'umanità arriva alla condizione escatologica. Atanasio e Giovanni Damasceno distinguono sette diversi battesimi. Il diluvio proclamò la distruzione dei peccati e la salvezza dei giusti come Noé; l'esodo di Israele dall'Egitto attraverso il Mar Rosso sotto la guida di Mosé proclamò la liberazione dall'idolatria; la legge del *Levitico* esigeva peculiari forme di purificazione attraverso l'acqua; Giovanni proclamò la necessità della penitenza con l'immersione nelle acque del Giordano. Secondo l'evangelo il martirio costituisce un battesimo attraverso il sangue e le lacrime della penitenza lavano la colpa, come accadde alla Maddalena e a Pietro. L'ostinazione nella colpa è infine punita con l'immersione nel fuoco infernale. A queste modalità del battesimo, tutte cariche di una severa ammonizione, l'esegeta aggiunge ulteriori prospettive: l'identificazione sacramentale e morale nella vita di Cristo per essere uniti al suo mistico corpo, il dono diretto dello Spirito che libera dalla colpa, la partecipazione alla Pentecoste quale pienezza dei doni spirituali, l'immersione nelle fiamme liberatrici del purgatorio.³⁵ E' evidente quale sia l'intento di questa lettura evangelica: l'inizio e la fine della giustizia sono legati ad una piena associazione alla figura del Cristo e al suo Spirito vivente, come insegna l'apostolo Paolo (*Romani* 5-8). Questo è il cardine della “fides viva”, tutto il resto costituisce una preparazione, una figura, un incitamento, e deve essere considerato

³⁴ Ibid., p. 240.

³⁵ Ibid., p. 260.

in rapporto a questa prospettiva centrale, alla storia evangelica cui bisogna identificarsi con tutta la propria energia intellettuale e morale.

Un altro passo evangelico dove l'acribia dell'esegeta trova ampio spazio è il racconto della pesca miracolosa (*Luca* 5,1-11). Esso presenta due possibilità di interpretazione: può essere analizzato alla lettera o secondo il suo significato spirituale. Tutti i particolari dell'evento, nel momento stesso in cui lo descrivono, acquistano un significato perenne e paradigmatico per la fede cristiana. Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno sviluppano in particolare questa seconda prospettiva sotto molti aspetti. Ad esempio “viene scelta la barca di Simone perché essa rappresentava la figura della chiesa, in cui Simone sarebbe divenuto capo”. Se però Gesù gli chiede di allontanarsi dalla riva, occorre considerare che

il Signore di tutte le cose avrebbe potuto comandare e costringere. Ma volle mostrare a tutti, in particolare ai più potenti, un esempio della sua cortesia e mansuetudine, affinché, nelle cose che possono richiedere ai più deboli con la cortesia, mettano da parte la forza del potere.³⁶

L'autorità divina agisce volentieri attraverso l' *humanitas* e la *mansuetudo*, come è pure dimostrato nei racconti dei miracoli e nell'accoglienza dei peccatori: oltre alla legge opera la grazia, che porta a compimento ciò che è impedito al rigore del comandamento. Una lunga trattazione è dedicata al discorso delle beatitudini (*Luca* 6,20-49). Il commentatore è in grado di mostrare per ogni singolo avvertimento la sua abilità filologica ed etica da consumato moralista, capace di analizzare una tradizione interpretativa multisecolare e di proporre le sue opinioni. Alla fine si nota dove cada l'accento: sul rapporto strettissimo tra la fede e le opere. Colui che ascolta ma non mette in pratica è come una casa costruita malamente e pronta a crollare. Infatti

colui che è stato fondato ed edificato non sulla fede di Cristo oppure solo su quella, ma non sull'osservanza dei suoi comandi, quando sopraggiungono le prove, cade e soccombe, mentre facilmente, sopraggiungendo la persecuzione, viene rimosso dalla fede. Giacomo nella sua lettera (1,22-24) indica con un'altra similitudine coloro che ascoltano la parola e non la mettono in pratica [...]. Grande è la rovina della casa che crolla: è completamente dissolta. Venendo meno la fede infatti tutto l'edificio crolla e, se colui che possiede la fede, qualora soccomba alla prova, anche se persevera nella fede, la sua casa spirituale si scompagina nel modo più totale. Vengono perse la grazia e l'amore, senza cui nessuna opera acquista il merito della vita eterna. E' dunque molto importante ascoltare i discorsi di Cristo e metterli in pratica e rendere perfetta la fede con l'obbedienza ai suoi comandi.³⁷

Il problema della fede come via universale di salvezza ritorna nel commento alla richiesta della guarigione del servo presentata a nome del centurione (*Luca* 7,1-10). La misericordia di Cristo viene messa in evidenza quando si avvicina di sua iniziativa per toccare la bara del figlio della vedova: “Grande davvero è questa clemenza che soccorre coloro che sono afflitti e aggravati senza aspettare le loro preghiere”.³⁸ La risposta allo scriba (*Luca* 10, 25-28) con la sua conclusione “hoc fac et viues” costituisce un'ulteriore occasione per ribadire lo stretto rapporto tra il credere e il fare: “Come dunque senza la fede le opere non bastano, così neppure la fede senza le opere. L'una e le altre sono necessarie per la salvezza, né in questo mondo Dio può essere amato come conviene senza la fede”.³⁹

³⁶ Ibid., p.334. Vedi l'intero commento: pp. 333-343.

³⁷ Ibid., p. 446.

³⁸ Ibid., pp. 448-460, 463.

³⁹ Ibid., p. 652.

Il commento alla preghiera rivolta al Padre (*Luca* 11,2-4) permette di fornire una sintesi della teologia degli evangelii. In particolare l'invocazione della paternità divina appare di grande rilievo teologico ed esistenziale:

Si pone all'inizio la persona a cui è rivolta la preghiera : Dio infatti è invocato con il nome di Padre. Questo poi è il migliore inizio della preghiera. Per suo mezzo ci viene manifestata la grazia dell'evangelo, è rafforzata la speranza di ottenere, siamo sollecitati a pregare e a chiedere, viene raccomandato il culto religioso. La grazia dell'evangelo infatti è manifestata in quanto siamo condotti alla dignità di figli adottivi noi che, a motivo della legge, eravamo nella condizione di schiavi. *Romani* 8: *non avete ricevuto di nuovo, dice, uno spirito di schiavitù per vivere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito dei figli di Dio.* La speranza di ottenere è rafforzata: che cosa non concederà l'amore del Padre? *Romani* 5: *Ci vantiamo, dice, della speranza dei figli di Dio.* Siamo sollecitati a pregare: che cosa infatti sollecita i bisognosi a chiedere quanto la fiducia nel chiedere che il nome di Padre offre? Infine viene raccomandato il culto religioso nel quale l'affetto si unisce alla reverenza. Infatti amiamo e veneriamo i padri, mentre i padroni sono più temuti che amati.⁴⁰

Conclusione

Il giovane docente del Collegio romano iniziò il suo insegnamento quale commentatore di Aristotele. Nell'esercizio di questo compito ebbe modo di affinare la sua sensibilità verso il significato delle singole parole, il nesso dei concetti e la costruzione organica di una visione razionale dell'esperienza naturale. La comprensione di un linguaggio esige di immedesimarsi nella sua logica intima e di percepire quale visione complessiva dell'universo ne risulti. La teologia della *Summa* tomista fu una occasione per trasferire nella teologia sistematica la propensione allo studio organico del pensiero. A questo aspetto logico e teoretico si aggiunse quello filologico nel passaggio alla funzione di predicatore e di commentatore dei testi neotestamentari, quali basi della vita ecclesiastica e della religiosità personale.

Una conoscenza quasi simpatetica della lingua ebraica permette all'esegeta di percepire, sia dal punto di vista grammaticale, sia da quello del contenuto, la presenza di molti ebraismi negli scritti del Nuovo Testamento. L'illustrazione delle immagini bibliche è per lui un compito di primaria importanza. La conoscenza del greco gli permette di consultare diversi codici e di esaminare criticamente la traduzione latina ed i commenti dell'antica teologia occidentale. Nello stesso tempo ha cura di esporre le condizioni storiche esteriori che hanno accompagnato la stesura del testo e ne rendono intelligibile il significato primordiale. La sua conoscenza delle Scritture e la propensione ad individuarne un pensiero coerente gli fa percepire con naturalezza le affinità tra affermazioni appartenenti ad opere diverse, ma ispirate dal medesimo indirizzo spirituale. Una conoscenza accuratissima della teologia antica dell'oriente e dell'occidente permette un lunghissimo lavoro di confronto, discussione e selezione tra molteplici proposte interpretative. Infine sullo sfondo, ma senza esaltazione o denigrazione di alcuno, si colgono i problemi del cristianesimo del XVI secolo, la cui soluzione deve essere trovata nel dettato limpido delle Scritture e nella loro antica interpretazione.

E' evidente, nel teologo spagnolo operante ai vertici della gestione ecclesiastica romana, il desiderio di illustrare la centralità spirituale del Cristo di Paolo e di Giovanni, della sua umanità rivelatrice del divino nella storia e nella chiesa, in attesa del compimento delle opere divine. La grazia del Padre, manifestatasi con lui e con il dono

⁴⁰ Ibid., p. 664.

dello Spirito, porta a compimento la natura, liberata dalla colpa e dalla morte, elimina la legge mosaica, incapace di donare la giustizia interiore, mentre fornisce ad essa il compimento più elevato. A questo processo di trasformazione e sublimazione è necessario aderire con una libertà personale resa possibile solo dai doni divini. Sia la comunità della chiesa nelle sue strutture sacramentali sia gli individui nelle loro scelte morali sono chiamati a costituire il corpo vivente di Cristo, articolato in una grande varietà di carismi. Da questo centro della vita ecclesiale e della religiosità personale si possono osservare infine e giudicare correttamente tutti gli altri aspetti della pratica cattolica nei suoi minimi dettagli rituali e giuridici.

Un acuto ed informatissimo storico degli studi biblici, Richard Simon, così giudicava alla fine del XVII secolo Francisco Toledo quale esegeta:

merita di essere posto nel rango dei più abili commentatori del Nuovo Testamento. E' tuttavia troppo esteso e troppo esuberante in questioni che si allontanano talvolta dal suo argomento. Ma, dal momento che tali questioni chiariscono la teologia antica e la dottrina dei Padri, non sono affatto oziose, soprattutto per coloro che apprezzano la teologia. Il suo metodo è preciso, perché ha separato il suo commentario, che è breve, dalle sue note, dove tratta materie diverse. E' cosa opportuna leggerle, almeno in parte, poiché vi ha inserito parecchie cose che servono ad una conoscenza più esatta del senso letterale e perché egli stesso vi assume talvolta il compito di critico. Essendo stato esercitato nella teologia scolastica, che aveva insegnato, è sottile nelle sue scelte e, sebbene sembri di solito preferire la dottrina di S. Agostino a quella degli altri Padri, non è tuttavia agostiniano. [...] Non spiega soltanto ciò che appartiene al suo testo, ma anche tutta la teologia antica. Il rispetto che ha per i dottori della chiesa non gli impedisce affatto di esporre le sue idee.⁴¹

Il rifiuto del pensiero agostiniano appare evidente sia per quanto riguarda il tema della predestinazione, sia per quanto concerne l'interpretazione di singoli passi. Lo storico, concludendo la sua presentazione dell'esegesi di Toledo, richiama e condivide il giudizio dato da Cornelio a Lapide, all'inizio del secolo XVII, sul commento alla lettera ai Romani:

Il cardinale Toledo ha pubblicato con grande acutezza un commentario completo e preciso. Egli sonda, connette e congiunge con una indagine penetrante le argomentazioni e le prove dell'apostolo. Qui propone molte nuove interpretazioni e sembra che le indaghi e raduni.⁴²

⁴¹ R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam 1693, pp. 606-608.

⁴² *Ibid.*, p. 613.