

dem Bereich der Heiligenverehrung sind ein Gemälde des hl. Antonius von Padua im Observantenhabit von Johann Adam Nusbaum von 1732 (333, Kat.-Nr. 61) und eine Antoniusfahne an einer Tragstange aus der Zeit nach 1775 (334, Kat.-Nr. 62), jeweils vom ehemaligen Kloster St. Antonius in Worbis, zu nennen.

Zur näheren überlieferungsgeschichtlichen Bestimmung der erwähnten päpstlichen Urkunde von 1472, die in der Ausstellung als Pergament-Transsumpt vom 27. August 1472 (Stadtarchiv Celle, Urkunde 121) zu sehen war, hätte auch das Regest im einschlägigen *Bullarium Franciscanum* n.s. III, S. 45, Nr. 95, herangezogen werden sollen, wo sich in der Anm. 1 wichtige Angaben zur weiteren Tradition finden. Demzufolge existiert ein anderes Exemplar der Urkunde im Archiv der Sächsischen Franziskanerprovinz. Der Registerband VI aus der Regierungszeit des Papstes Sixtus IV. (Archivio Segreto Vaticano, t. VI. bull. Sixti IV), in der die Bulle auf fol. 24 eingetragen war, ist verschollen. Lukas Wadding hatte die Bulle aus einer nicht genannten Quelle in seinem Geschichtswerk verarbeitet (*Annales Minorum*, an. 1472, n. 116, t. 14, Quaracchi 1933, 66). Bei der durch den Provinzial der Saxonica, Ludwig de Seghin (amt. 1490-98), in die Gebetsverbrüderung des Ordens aufgenommenen Familie könnte man der Vollständigkeit halber den gesamten handschriftlichen Eintrag in den Vordruck zitieren, nämlich: *deuoto hans zothern et ane conthorali sue cum liberis eorundem* (vgl. 305, Kat.-Nr. 29).

Der Ausstellungskatalog bietet zu den Franziskanern in Thüringen und über dieses Gebiet hinaus reiche und teils auch für die Fachwelt unbekannt Informationen, die zu weitergehenden Studien Verwendung finden können. Obgleich manche mehr oder weniger leicht ermittelbare Angabe fehlt, stellt dieses Werk unter Regie der Fachstelle Franziskanische Forschung (Münster) und der Museen der Stadt Mühlhausen – sie beherbergte in ihren Mauern bis 1566 eine Niederlassung der Minderbrüder – eine erstaunliche Leistung dar.

DOMINIK DORFNER, OFM
Collegio S. Isidoro, Roma



PARISOLI, LUCA. – *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana. Riflessioni dall'ontologia delle norme alla vita sociale.* – 90133 Palermo, Officina di Studi Medievali (mailing@officinastudimedievali.it), Via del Parlamento 32, 2008. – 240 x 170 mm, 169 p. – (*Franciscana* 21).- € 25,00

Nell'introduzione, ricca di notizie circa le fonti della *Summa*, l'A. cerca di mostrare come alcuni punti chiave di quest'opera manifestino «un chiaro sapore volontarista» che sarà poi sviluppato nella scuola francescana, in particolare da Giovanni Duns Scoto (p. 6). Secondo l'A. la *Summa* ci offrirebbe una nuova concezione del diritto alternativa a quella del diritto romano, che si struttura in una 'ontologia volontarista delle norme'. A questo, molto avrebbe contribuito innanzitutto la tradizione ebraica. «Autori come Salomon ibn Gebirol, il cui *Fons vitae* ha conosciuto una grande diffusione nella sua versione latina [...] hanno potuto trasmettere alla scuola francescana gli strumenti per immunizzarsi contro l'influenza di Aristotele». Inoltre, «le dispute tra ebrei convertiti al cattolicesimo

e rabbini sono state l'occasione storica per trasmettere il sapere giuridico ebraico nella tradizione cristiana». L'A. fa notare che la presenza ebraica in Parigi al tempo della composizione della *Summa* era piuttosto forte e che Alessandro d'Hales fece parte della commissione che nel 1240 portò alla condanna del Talmud (20).

Nella prima parte l'A. espone l'*ontologia della norma* e a questo scopo analizza il rapporto della potenza divina nei confronti della norma: Dio con la sua sola parola pone immediatamente in esistenza la norma (26); fornisce inoltre un'interessante paragrafo sulle fonti del volontarismo francescano (33-6); quindi confronta l'onnipotenza e la giustizia in Dio (36-51); tratta della legge eterna, della legge naturale, del diritto naturale e del loro rapporto con le varie norme (51-64) e conclude con un pregevole paragrafo riguardante la posizione della *Summa* circa gli Ebrei e i Musulmani (65-80).

La seconda parte tratta della Legge Antica (81-144); presenta il Decalogo come modello della normatività sociale (96-105), e ne analizza le singole norme (109-44). La conclusione richiama brevemente lo scopo del suo lavoro già esposto nell'introduzione (144-50).

Nel suo lavoro l'A. non si limita solamente allo studio del trattato *de legibus et praeceptis* che si trova nella terza parte della *Summa*, ma spesso riporta e confronta affermazioni presenti in altre parti della stessa monumentale opera e presenti pure sia nella *Glossa in quatuor Libros Sententiarum*, sia nelle *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*.

Dal momento che il principale obiettivo del nostro A. è quello di mettere in evidenza il "prudente volontarismo" della *Summa*, noi ci permettiamo di puntualizzare alcune sue affermazioni che potrebbero sembrare un po' forzate, come ad es.: 'Dio nomoteta', 'ontologia della norma', 'volontarismo ontologico' (25), per completarne il significato.

a) A p. 32, alla domanda «se Dio non può fare se non ciò che è buono e giusto», l'A. afferma che, secondo la *Summa*, Dio non è limitato che dalla sua 'volontà senza limiti'. Ora per comprendere rettamente questa affermazione bisogna tenere presente che il testo della *Summa* distingue tra ciò che è buono e giusto, inteso in senso abituale (*in habitu*), in riferimento ad un presente indeterminato (noi diremmo: ciò che è buono e giusto inteso teoricamente), e ciò che si riferisce ad un momento puntuale nel tempo (*nunc*). Nel primo caso veramente si può dire che Dio, se agisse, non farebbe che ciò che è buono e giusto. Nel secondo caso, qualora dovesse determinarsi nei confronti di una realtà (una cosa o un evento) esistente nel tempo, non potrebbe essere condizionato dalla bontà e giustizia che qualificano tale realtà presa in se stessa, perché ciò verrebbe a significare che Dio dipende dalla creatura (*Summa* I, c. 2, ad ob. 1, p. 220). La misura della bontà e giustizia della creatura è la bontà e giustizia di Dio, in quanto Egli stesso le comunica alle creature. Non è la realtà esistente nel tempo (il *nunc*) che si impone a Dio nella sua bontà oggettiva, tanto da determinarlo nella sua volontà, ma è Dio, giustizia per essenza, che la rende giusta, in quanto la rende partecipe della sua giustizia, proprio secondo quanto dice Ugo da S. Vittore: «Come non è il tempo la misura dell'eternità, né il luogo la misura dell'immensità, né la virtù la misura della bontà, così non è la cosa che Dio realizza la misura della potenza divina» (*ibid.*, c. 2, resp. I, 220). E ancora: «Quello che l'uomo fa può essere detto giusto perché ciò che fa è giusto

(ossia conforme alla legge), mentre ciò che Dio fa è giusto perché Egli è giusto», per cui si può dire che, visto dalla parte di Dio, «è giusto quello che Dio sta facendo»; in Dio, infatti, *posse de facto* e *posse de iure* si identificano, in quanto in lui il diritto s'accorda (*condecencia*) con la sua divina bontà (*ibid.*, c. 2, ad ob. II, 1, 220).

La potenza di Dio, intesa in modo assoluto, è infinita e l'uomo non può comprenderla; messa, invece, in rapporto alla sua potestà, ossia al suo libero arbitrio, alla sua verità e bontà, Dio non può fare nulla che contraddica questi principi, altrimenti più che di potenza, sarebbe dimostrazione di non potenza. Per tale motivo alcuni dissero che Dio non può andare contro il principio di non-contraddizione. Secondo la sua infinita potenza intesa in senso assoluto, Dio potrebbe dannare Pietro e salvare Giuda; ma secondo la sua potenza considerata in ordine alla predestinazione e ai meriti, non lo potrebbe. Tuttavia ciò non pregiudicherebbe in alcun modo la sua potenza (*ibid.*, c. 3, sol., 236; *ibid.*, c. 2, ad ob. III, 220-1).

b) Presentando la terza definizione della legge eterna come «*summa ratio cui semper obtemperandum est*», l'A. insiste sulla concezione, a suo parere, 'puramente volontaristica' della legge presente nella *Summa*. Egli afferma: «la legge eterna [...] si identifica sempre con la volizione divina, che implicitamente si impone come regola a se stessa» (53). Tuttavia, anche questa affermazione merita una precisazione; infatti il testo dice che tra legge (eterna) e volontà divina c'è solo una distinzione di ragione, ma in realtà si identificano (*Summa*, III, c. 8, art. 1, sol., 330). La volontà di Dio non è determinata dalla ragione, come se si trattasse di un principio ad essa superiore; la volontà divina possiede in sé la sua ragione, appunto perché in Dio volontà e ragione si identificano (*Summa*, I, c. 3, resp., 366). L'unica *ratio* che determina la volontà divina è la sua volontà di manifestare la sua somma bontà (*ibid.*, c. 3, ad ob. 1, 366).

La legge eterna è «*summa ratio cui semper obtemperandum est*» in quanto in Dio la legge si identifica con la sua stessa natura, somma verità. Ogni bene deriva da questa legge, da questa prima 'arte' eterna (*Summa*, III, c. 3, sol., 317), «*lex omnium artium*» che orienta le buone azioni operate dalla creatura razionale (*ibid.*, c. 3, ad ob. II, 2, 318).

La legge eterna non si impone a noi come semplice comandamento; a noi è data la facoltà di conoscere la legge, non solo come legge, ma anche come verità.

Prima di tutto la legge eterna è fondata sulla verità che è in Dio (verità prima), secondo la quale è giusto che ogni cosa sia disposta in un ordine perfettissimo. Questa legge è una nozione impressa nell'anima; infatti: «*menti nostrae concessum est videre legem veritatis immutabilem*» (*ibid.*, c. 1, sol., 315), ed è così intima a noi (*concreata*) da diventare la stessa legge naturale nell'anima (*ibid.*, c. 1, ad ob. 1, 340). Mediante la legge naturale l'uomo può conoscere ciò che è bene e ciò che è male (*ibid.*, c. 1, ad ob. 1, 339); essa orienta la volontà verso il bene (*ibid.*, c. 1, sol., 339).

Per rendere ragione al pensiero espresso nella *Summa*, la giusta chiave di lettura non dovrebbe dunque essere unicamente 'volontaristica', ma anche 'esemplaristica', considerando la legge eterna e la legge naturale come partecipazione della verità-volontà-legge di Dio all'uomo, creato a sua immagine.

c) Un altro punto che merita particolare attenzione è quello del rapporto tra giustizia e misericordia in Dio. A questo proposito, riferendosi alla *Summa*, l'A., a p. 61, scrive: «È come se si lasciasse nell'ombra la misericordia *large sumpta* per raggiungere questa conclusione naturalizzante e di gusto gerarchico-causale, dato che la scelta di paragonare livelli disomogenei dei sensi di giustizia e misericordia, lasciando sempre alla giustizia il livello più alto, sembra proprio una scelta arbitraria e non-motivata, *de dicto* senza ragioni *de re*».

Quest'affermazione potrebbe lasciarci un po' perplessi, dato che si riferisce ad un passo della *Summa* (*Summa*, I, c. 3, art. 2, sol., 389) dove si esalta la bontà e la misericordia di Dio. Per questo mi permetto di evidenziarne il vero significato.

Dopo aver esposto i diversi sensi sotto i quali la giustizia e la misericordia di Dio possono essere comprese, l'autore della *Summa* li confronta per vedere quale delle due abbia la priorità. Nel confronto tra giustizia e misericordia considerate allo stesso livello (ossia, intese in senso largo, in senso comune o in senso stretto), la misericordia ha sempre la priorità.

Quando invece si confronta un tipo di giustizia di grado superiore con un tipo di misericordia di grado inferiore, allora la giustizia viene prima. Ma quale tipo di giustizia? La giustizia che sta al più alto livello, quella che si accorda con la sua bontà! Viene prima perché da questo tipo di giustizia nasce la misericordia con la quale Dio premia i buoni con liberalità, oltre i loro meriti, e, pur nella sua severità, punisce i cattivi molto meno di quanto si meritano.

Infatti la giustizia intesa in senso largo è quella che si accorda alla bontà divina (*condecencia bonitatis divinae*); la misericordia in senso largo è la sovrabbondanza della pietà divina. La ragione per cui egli fa ciò che fa, è perché Dio è sommamente buono e non perché è sommamente giusto. È perché Dio è somma e supereccellente bontà che la giustizia in lui s'accorda alla sua stessa bontà.

È un incrocio di giustizia, misericordia, bontà e severità, dove il tono di fondo viene dato dalla giustizia 'superiore', quella che si accorda con la sua bontà. La bontà è il concetto chiave per comprendere la giustizia e la severità.

d) Degne di nota sono pure due puntualizzazioni che l'A. fa alla fine della prima parte, la prima riguardante la posizione della *Summa* nei confronti dei Giudei: nonostante riconosca che Giudei e cristiani hanno in comune l'AT, in quest'opera è presente il 'fantasma della confusione', che tiene in debita distanza l'Ebreo, per evitare confusione di riti e di credo. Essi possono essere tollerati, sia in quanto possono essere testimoni ancor più convincenti, in quanto avversari, della venuta di Cristo, sia perché Isaia dice: «reliquiae Israel salvae fient». La seconda puntualizzazione riguarda gli Ebrei che si sono convertiti a forza di percosse e che poi hanno abiurato: essi sono da costringere a riabbracciare la fede, perché quando si convertirono, benché costretta, la volontà c'era e quindi il sacramento del battesimo era valido. Mentre gli Ebrei che mai si convertirono, non bisogna costringerli ad abbracciare la fede (67).

e) Crediamo utile segnalare anche i seguenti argomenti evidenziati dal nostro A.: il dovere naturale di assistere i genitori in necessità, dal quale non sono esentati neppure coloro che abbracciano la vita religiosa, a differenza dell'opinione contraria che afferma che coloro che entrano nella vita religiosa affidano la cura dei loro genitori al Padre celeste che dà da mangiare ad ogni creatura, opinione 'più perfetta', ma la prima è 'più pia', ossia più umana (119-20); la teoria

dell'usura: non lecita perché contro il diritto naturale, in quanto l'usuraio ricava profitto da una cosa che non è sua (130); la proibizione di «vendere a più caro prezzo delle cose agli acquirenti di passaggio rispetto agli acquirenti stanziali, mentre d'altra parte si riconosce il diritto del commerciante di comperare ad un prezzo e rivendere ad un altro prezzo» (131); ed infine il problema del superfluo: trattenerne per se stessi il superfluo è contro il diritto naturale, ma non lo è quando c'è l'intenzione di distribuirlo in tempo di necessità (135).

Secondo l'A., nella *Summa* il superfluo rientra in una definizione dello stato di perfezione religiosa: la povertà imperfetta è quella di chi seguendo lo spirito di povertà non tiene per sé nulla di superfluo, ma solo ciò che è necessario; la povertà perfetta, invece, è quella di chi, seguendo lo spirito di povertà non tiene per sé né il superfluo né il necessario, affidandosi totalmente alla Provvidenza; questa povertà viene chiamata mendicità (136).

Nella *Summa*, inoltre, sarebbe presente una certa esasperazione del rifiuto delle regole di tipo alimentare, come quella di non cucinare la carne nel latte, tipiche del giudaismo, e aggiunge che qui non è certo estranea l'idea di san Francesco, per il quale il frate deve mangiare quello che può quando può, senza affannarsi per mangiare solo questo o quello. La *Summa* farebbe di questa norma spirituale «un atteggiamento normativo generale fondato su una metafisica volontarista. La ragione della norma è in ultima analisi quella di essere stata posta dal nomoteta abilitato» (142). Tuttavia, a nostro parere, sia per la *Summa*, come per san Francesco, le cose sono buone perché Dio le ha create buone!

f) Nella conclusione, l'A. lega ancora una volta la posizione della *Summa* riguardo all'obbedienza con la figura di san Francesco, il quale avrebbe fatto dell'obbedienza la regina delle virtù (146). A dire il vero per questo santo la regina delle virtù è la sapienza, appaiata alla santa e pura semplicità, mentre l'obbedienza è appaiata alla santa carità (cf. *SalVirt*).

Infine, l'A. afferma di aver cercato di «mostrare come l'analisi filosofica francescana sia connotata dal primato dell'amore». Egli sembra riconoscere alla volontà una certa creatività – a mio parere discutibile – come un valore aggiunto, non riscontrabile in natura. Scrive infatti: «O si crede che la natura contenga in sé una normatività intrinseca (intellettualismo) oppure si crede che l'atto di volontà aggiunga alla natura una normatività che si indirizza alle persone, che mera natura non sono (volontarismo): la scuola francescana coniuga a questa seconda tesi un realismo giuridico esteso a tutto il fenomeno giuridico, divino ed umano» (147).

ITALO FORNARO, OFM
Studio Teologico S. Antonio, Bologna, Italia

CAROLI, ERNESTO (a cura). – *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*. – 35123 Padova, Editrici Francescane (www.edizionimessaggero.it), Via Orto Botanico 11, 2008. – 215 x 145 mm, 909 p.- € 40,00

L'initiative de la publication de ce *Dictionnaire bonaventurien* revient au professeur fr. Ernesto Caroli ofm qui y a consacré de grands efforts pour concevoir l'ouvrage et réunir autour de lui un Comité rédactionnel, un Comité scientifique composé de professeurs reconnus pour leur compétence, et enfin