

Lemmata Christianorum

Bonaventuriana

1

Andrea Di Maio

Piccolo glossario bonaventuriano

*Prima introduzione al pensiero
e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1711-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: aprile 2008

INDICE

PRESENTAZIONE.....	7
LEMMATA CHRISTIANORUM	9
NOTA BIBLIOGRAFICA	10
INTRODUZIONE AL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA	
ATTRAVERSO UNA PANORAMICA SUI SUOI CONCETTI FONDAMENTALI.....	13
CONTESTO ESPERIENZIALE E RIFLESSIONE TEOLOGICA:	
LA VITA SECONDO IL VANGELO.....	15
LA TEOLOGIA COME DISCORSO DI, A E SU DIO.....	23
LA DESTINAZIONE DEL DISCORSO:	
LA RIEDIFICAZIONE ECCLESIALE SECONDO IL CARISMA FRANCESCANO.....	27
IL CENTRO DEL DISCORSO: IL TRIPLICE VERBO NEL TRIPLICE LIBRO	35
L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO:	
TEOLOGIA TRINITARIA ED ECONOMIA SALVIFICA.....	45
IL PERCORSO DELLA FILOSOFIA	55
IL PERCORSO DELLA TEOLOGIA	57
IL PERCORSO DELLA VITA SPIRITUALE.....	61
IL COMPIMENTO DEL DISCORSO NELLA PACE.....	67
INTRODUZIONE AL LESSICO DI SAN BONAVENTURA	
ATTRAVERSO L'ANALISI DI ALCUNI SUOI LEMMI E SINTAGMI	69
'COMMUNICATIO'	71
'NATURA'	75
'LEX NATURAE', 'SCRIPTA', 'GRATIAE'.	
'PHILOSOPHI', 'IUDAEI', 'CHRISTIANI'	89
'SCIENTIA' – 'INTELLECTUS' – 'SAPIENTIA'	
COME ABITI, DONI, CARISMI E STADI SPIRITUALI	95
'SCIENTIA': LA SCIENZA, O MEGLIO LE SCIENZE	
FILOSOFICHE, TEOLOGICA E SPIRITUALE	101
'INTELLECTUS': L'INTELLIGENZA COME ABITO	109
'SAPIENTIA': LA SAPIENZA FILOSOFICA, TEOLOGICA E SPIRITUALE	111
'PHILOSOPHIA' – 'PHILOSOPHUS': LA RICERCA DELLA SAPIENZA	119
'POLITICUS' – 'POLITICA'	125
'VITA SPIRITUALIS'	137
'SYLLOGISMUS CHRISTI' – 'PARALOGISMUS DIABOLI'	149
'HUMILITAS' – 'NIHILITAS'	157

PRESENTAZIONE

Glossario è una raccolta di *Glosse*, nel senso di locuzioni difficili opportunamente spiegate, e ipertesti esplicativi di un testo: nel caso di questo volume, indica un repertorio essenziale di concetti e termini bonaventuriani destinato agli studenti per introdurli nell'orizzonte del pensiero e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio, e – con ciò – avviarli allo studio della lessicografia filosofica e della filosofia cristiana.

Il volume nasce infatti dall'insegnamento e per l'insegnamento nella "Scuola di Lessicografia ed Ermeneutica" e nel "*Curriculum di Filosofia Cristiana*" della Pontificia Università Gregoriana. Inaugura la serie di studi lessicografici sui *Lemmata Christianorum* e si collega ai volumi del *Percorso di Filosofia Cristiana*, che in Bonaventura ha uno degli autori di riferimento.

Sintesi di studi più specifici ed ampi e *pre-testo* ai testi dell'autore e sull'autore studiato, il volume si articola in due parti che si rispecchiano: la prima immette in una visione panoramica dei concetti fondamentali del pensiero bonaventuriano, quasi a spiegar Bonaventura nello stile di Bonaventura; la seconda fornisce esempi di analisi lessicografica di alcuni rilevanti lemmi e sintagmi del lessico bonaventuriano, a mo' di voci di dizionario enciclopedico da consultare all'occorrenza: il che ne spiega ripetizioni e rimandi.

*

Nel volume si cerca di esercitare una peculiare ermeneutica speculativa e performativa, descrivibile con le seguenti metafore.

L'interprete guarda ai testi come il biologo alla lente del microscopio: non per studiare la lente, ma la vita.

L'interprete *dice sui* testi per *ridire* i testi, quasi a eseguirli, come l'attore: nessun'opera letteraria, artistica o teatrale fu composta per essere studiata dai critici, ma per essere apprezzata dal pubblico; così i pensatori hanno scritto per essere discussi e capiti.

L'interprete deve saper narrare: chi narra una storiella deve far ridere; chi *una* storia deve far sognare; chi *la* Storia deve far capire e, nel caso della Storia del Pensiero, deve soprattutto far pensare. Altrimenti rischia di essere come chi raccontando barzellette si sforzasse di ricordarne e spiegarne ogni particolare: col risultato che la barzelletta non fa più ridere.

A volte la filologia ha allontanato i testi dai lettori, senza avvicinare i lettori ai testi. Del resto, ben curioso è lo strabismo dei medievisti che del latino aboliscono l'ortografia classica, conservandone l'ortopeia.

*

Fin dall'inizio dei miei studi universitari mi ero interessato prevalentemente al pensiero e al lessico di Tommaso d'Aquino. L'interessamento per Bonaventura fu invece il risultato di un felice compromesso nella scelta del tema della tesi di laurea all'Università di Roma "La Sapienza". Da allora, gli studi bonaventuriani non mi hanno mai abbandonato né tradito; e l'ambiente, ristretto e familiare, degli studiosi bonaventuriani si è rivelato molto accogliente.

Al professor Alfonso Maierù devo la spinta a iniziare; al padre Jacques-Guy Bougerol l'accompagnamento a continuare, nonché l'avviamento all'opera di traduttore. Ringrazio Orlando Todisco e Letterio Mauro per l'incoraggiamento non solo iniziale; Barbara Faes, Alberto Bartola e Riccardo Quinto per il confronto e il sostegno costante; Antonino Poppi, Luciano Bertazzo, Felice Accrocca e Paul Spilsbury per i chiarimenti su temi francescani e antoniani; Ireos Della Savia, per le suggestioni di mistica e la rilettura della prima parte del testo; Andrea Carroccio per la revisione dell'intero volume.

*

Nella percezione si ricorre alla visione binoculare, per meglio cogliere la tridimensionalità del mondo, senza appiattirla: anzi, osservando da due punti di vista (distinti, non distanti) un oggetto lontano se ne può per *parallasse* calcolare trigonometricamente la distanza. Anche in filosofia attraverso l'opera di due autori come Tommaso e Bonaventura si può meglio sondare per *parallasse* ermeneutica la profondità dei problemi e del Metaproblema.

*

'Lèmmata' è plurale di 'lemma', nel senso di titolo di una voce di Lessico, e quindi della corrispondente unità lessicale (*lessema*, o più comunemente *termine*); o, per estensione, di titolo e contenuto di una trattazione specialistica. Per "Lèmmata Christianorum" si intendono dunque i "termini dei cristiani", ossia in generale il Lessico del linguaggio coniato o forgiato dal cristianesimo, ma in particolare quello espresso nella lingua latina, soprattutto patristica e scolastica, insieme alle rispettive implicazioni concettuali e dottrinali.

NOTA PRELIMINARE SUI “LEMMATA CHRISTIANORUM”

Per *filosofia cristiana* intendiamo progressivamente: [1] la storia e fenomenologia della filosofia dei cristiani (*Philosophia Christianorum*); [2] la filosofia della religione cristiana (*Philosophia Christianismi*, col genitivo oggettivo); [3] l’ermeneutica e sistematica delle intra-strutture filosofiche del Cristianesimo (*Philosophia Christianismi*, col genitivo soggettivo); [4] il senso cristiano della filosofia (*Philosophia Christiana* in senso forte). Se fondativamente, secondo Heidegger, la filosofia “parla greco”, analogamente la filosofia cristiana parla ebraico, greco e latino: il suo lessico di tradizione latina sono i “*lemmata Christianorum*”.

1. Per lessico del Cristianesimo intendiamo l’insieme dei lemmi morfotematicamente conati o almeno semanticamente modificati dai cristiani, a motivo del nuovo orizzonte di senso costituito dalla loro fede.

2. Lo studio dell’uso di tali lemmi rientra nella filosofia del linguaggio cristiano, il cui impianto lessicale e concettuale è per un verso a-specifico (ossia in rapporto di continuità e comunanza rispetto al contesto non cristiano), ma per l’altro verso specifico (ossia in condizione di discontinuità e originalità).

3. Poiché in generale l’uso del lessico manifesta la *philosophia exercita* del locutore, allora il sistema concettuale insito nell’uso dei *lemmata Christianorum* costituisce una delle più rilevanti intra-strutture filosofiche del cristianesimo.

Nel linguaggio ordinario si trovano le nozioni comuni a tutte le scienze del libro Delta della *Metafisica* di Aristotele, le nozioni note e ignote (come il tempo) di Agostino, l’*antiquissima sapientia* di Vico, la filosofia spontanea di Gramsci, le certezze precategoriali di Husserl, i giochi linguistici di Wittgenstein, la casa dell’essere di Heidegger. Nel linguaggio cristiano, la *lex orandi* è per la teologia *lex credendi* e *cognoscendi*; per la filosofia, invece, è *lex cogitandi*, in quanto (come la metafora di Ricoeur) “dà da pensare”.

I significati dei termini usati per esprimere e pensare l’essenza del cristianesimo sono paragonabili agli otri evangelici da riempire fino all’orlo, per poi “esplodere” nell’analogicità; d’altro canto, i concetti rielaborati per pensare il messaggio cristiano possono essere svuotati del loro contenuto teologico, ed essere restituiti (affinati ed estesi) alla filosofia.

Così, secondo il primo movimento, categorie filosofiche e religiose non cristiane possono essere riformulate per esprimere più adeguatamente il “nuovo” e possono perfino essere restituite “speculativamente più raffinate” alla filosofia: come ad esempio hanno fatto i Padri e gli Scolastici con le categorie di *natura*, *persona*, *essere*, e così via. Invece, secondo l’altro movimento, categorie bibliche o in generale cristiane possono essere secolarizzate e utilizzate filosoficamente (come ad esempio la categoria di *spogliazione*, *paradosso*, *scandalo*, *momento*, *mistero*, *fede*, *speranza*, *amore*, *ricerca* e *comunicazione*, *sapienza* e affini).

4. Se si ammette (o almeno suppone) la verità della pretesa rivelativa cristiana, la lessicografia speculativa di tali parole comuni alla filosofia e alla teologia porta a scoprire che nei rispettivi *lógoi* la filosofia cerca il *Lógos* originario e originante (interpretando umanamente il parlare proprio di Dio che è l’essere da lui creato); la teologia invece lo fa coincidere con il *Lógos* generato e incarnato (interpretando il parlare umano della Scrittura, che si presenta come ispirato da Dio).

NOTA BIBLIOGRAFICA BONAVENTURIANA

L'edizione critica dell'*Opera omnia* di San Bonaventura è stata intrapresa nel 1877 da un'apposita commissione di frati minori detta di Quaracchi ("Ad Claras Aquas", presso Firenze), dove aveva sede, per poi trasferirsi nel 1971 a Grottaferrata e nel 2008 a Roma: tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento furono pubblicati i volumi dell'*editio maior*¹, a cui si aggiunsero quelli dell'*editio minor* del Commento alle Sentenze e dei principali opuscoli e sermoni teologici (con una più accurata partizione testuale) e il volume di opuscoli ascetici e mistici²; di alcuni sermoni e di una diversa *reportatio* delle *Collationes in Hexaëmeron* sono state approntate nuove o rinnovate edizioni critiche³. Tali testi sono stati ripresi in varie edizioni bilingui: quelle parziali in spagnolo, francese e inglese; e quella completa (latina e italiana) in corso di pubblicazione presso Città Nuova⁴.

La concordanza elettronica di alcune opere bonaventuriane, inizialmente pubblicata come *Thesaurus Bonaventurianus* da Jacqueline Hamesse, è ora inserita nella banca dati annessa al *Corpus Christianorum*⁵.

Per accostarsi allo studio di Bonaventura è bene iniziare dall'introduzione critica di Bougerol e da buone presentazioni complessive⁶, passare alla ricostru-

¹ Sancti BONAVENTURAE *Opera omnia*, edita studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902, 11 vol. (vol. 1-4: Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi; Indices in tomos I-IV; vol. 5: Opuscula varia; vol. 6: Commentarii in Sacram Scripturam; vol. 7: Commentarius in Evangelium S. Lucae; vol. 8: Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia; vol. 9: Sermones de tempore; vol. 10: Operum omnium complementum).

² Sancti BONAVENTURAE *Opera theologica selecta. Editio minor*, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1934-1964, 5 vol. (vol. 1: Liber I Sententiarum; vol. 2: Liber II Sententiarum; vol. 3: Liber III Sententiarum; vol. 4: Liber IV Sententiarum; vol. 5: Tria opuscula. Sermones theologici). Sancti BONAVENTURAE *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1965.

³ Sancti BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss.*; edidit Ferdinandus Delorme, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1934. Sancti BONAVENTURAE *Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo editi*, studio et cura Iacobi Guidi Bougerol, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1977. Renato RUSSO, *La metodologia del sapere nel sermone di san Bonaventura "Unus est Magister vester Christus"*. Con nuova edizione critica e traduzione italiana, Grottaferrata 1982. Saint BONAVENTURE, *Sermons de tempore*, nouvelle édition critique par Jacques Guy Bougerol, Les Éditions Franciscaines, Paris 1990. Saint BONAVENTURE, *Sermons de diversis*, nouvelle édition critique par Jacques Guy Bougerol, Les Éditions Franciscaines, Paris 1993.

⁴ *Opere di San Bonaventura*, edizione latino-italiana a cura di Jacques Guy Bougerol, Cornelio Del Zotto e Leonardo Sileo, Città Nuova, Roma 1990-, 14 vol., in corso di stampa.

⁵ CETEDOC *Library of Christian Latin Texts - CLCLT-3*, Lovanii Novi - Turnhout 1997 [e seguenti edizioni]: contiene *Breviloquium*, *Itinerarium*, *De reductione*, *De scientia Christi*, *Legenda maior* e *minor*, *Sermones dominicales*, *De donis* (altra *reportatio*), *In Hexaëmeron* (*reportatio* Delorme).

⁶ Jacques-Guy BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Desclée, Tournai 1961; trad. it.: *Introduzione a S. Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1988; versione aggiornata ma ri-

zione storiografica di Corvino (che supera la polemica tra Gilson e Van Steenberghe)⁷, alla sintesi filosofica di Veuthey o alla rilettura teologica di Balthasar, Guardini e Ratzinger⁸, per poi orientarsi negli studi specifici⁹.

In questo volume vengono raccolti e ripresi i miei saggi riassuntivi su Bonaventura¹⁰, che rimandano ai contributi più specifici di lessicografia¹¹ e a quelli di ermeneutica lessicografica, come pure di traduzione e sulla storiografia¹².

dotta: *Introduzione generale*, in *Opere di San Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1990. Letterio MAURO, *Introduzione a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Rusconi, Milano 1985, p. 8-89. José Antonio MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, BAC, Madrid 1993; trad. it.: *Storia della filosofia francescana*, Biblioteca francescana, Milano 1993, cap. 2.

⁷ Francesco CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; ^R Città Nuova, Roma 2006. La sua ricostruzione supera la *quérelle* sulla filosofia bonaventuriana: Étienne GILSON, *La philosophie de St. Bonaventure*, Vrin, Paris 1924; ³ 1953; trad. it.: *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1994; Fernand VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain 1966; trad. it.: *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, cap. 5 (“San Bonaventura e la filosofia”).

⁸ Leone VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Agenzia del libro cattolico, Roma 1971; ^R Miscellanea Francescana, Roma 1996. Romano GUARDINI, *Die Lehre des hlg. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1923; Hans URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. 2, Johannes, Einsiedeln 1961; trad. it.: *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 2 (*Stili ecclesiastici*), Jaca Book, Milano 1978, capitolo su San Bonaventura; Josef RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Schnell und Steiner 1959; trad. it. aggiornata: *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991; ^R Porziuncola, Assisi 2008.

⁹ Cf Jacques-Guy BOUGEROL, *Bibliographia bonaventuriana*, quinto volume di *S. Bonaventura 1274-1974*, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata 1974. Per il repertorio degli studi successivi, cf “Bibliographia franciscana”, oltre al più generale “Medioevo Latino” (MEL). Di immediato orientamento è l'enciclopedico *Dizionario bonaventuriano*, a cura di Ernesto Caroli, EFR - EMP, Padova 2008.

¹⁰ *San Bonaventura e la teologia francescana*, in *Storia della Teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di Giuseppe Occhipinti, Dehoniane, Roma - Bologna 1996, p. 59-104. Voci “Communicatio”, “Natura”, “Politica”, “Scientia”, “Spiritualitas” in *Dizionario bonaventuriano*, cit., p. 253-255, 559-569, 618-626, 701-717, 749-758.

¹¹ *Il vocabolario bonaventuriano per la Natura*, in “Miscellanea Francescana” 1988 (88), p. 301-356. *La dottrina bonaventuriana sulla Natura*, *ibid.* 1989 (89), p. 335-392. *La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione*, *ibid.* 1990 (90), p. 61-116. La metodologia è quella tematizzata in *Il Concetto di Comunicazione*, PUG, Roma 1998.

¹² *La logica della Croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in *La Croce di Cristo, unica speranza*, a cura di Tito Paolo Zecca, Eco - CIPI, San Gabriele - Roma 1996, p. 373-398. *La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale*. [I] In *Sincronia*, in “Gregorianum” 2000 (81), p. 101-136; *La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale*. [II] In *Diacronia – Confronto con Tommaso*, *ibid.*, p. 331-351; *Lettura di Bonaventura, “Collationes in Hexaëmeron” 3.2*, in *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali, (VI-XIII secolo)*, a cura di Giulio d'Onofrio, Avagliano, Cava de' Tirreni 2001, p. 157-184. *L'Agnello di Dio “pastor et pastus” e la “specialissima effigies et similitudo”*. *L'eucaristia tra simbologia e mistagogia in Bonaventura*, in “Doctor Seraphicus” 2006

Nel volume queste sigle rimandano alle opere nel testo critico disponibile:

Brev	<i>Breviloquium</i>
Don	<i>Collationes de septem donis Spiritus Sancti</i>
Hex	<i>Collationes in Hexaëmeron</i>
HexD	<i>Collationes in Hexaëmeron (reportatio edita da Delorme)</i>
Itin	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>
LegMa	<i>Legenda maior</i>
LegMi	<i>Legenda minor</i>
LignVi	<i>Lignum Vitae</i>
MyTrin	<i>Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis</i>
PerfEv	<i>Quaestiones disputatae de perfectione evangelica</i>
PerfVi	<i>De perfectione vitae ad sorores</i>
Praec	<i>Collationes de decem Praeceptis</i>
Red	<i>De reductione artium ad theologiam</i>
Regn	<i>De Regno Dei descripto in parabolis</i>
ScienChr	<i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i>
Sent	<i>Commentaria in Sententiarum libros</i>
Solil	<i>Soliloquium</i>
TriVia	<i>De triplici via</i>
UnMag	<i>Sermo "Unus est magister vester Christus"</i>

Le sequenza di numeri dopo la sigla indica le partizioni progressive del testo. Titoli o prologhi sono segnalati dallo zero; nel solo Commento alle Sentenze l'eventuale lettera che segue immediatamente il secondo numero della sequenza indica la parte in cui è suddivisa la distinzione; i codici «co», «ag», «sc», «db» e «ad ag», «ad sc», «ad db» segnalano rispettivamente il corpo, gli argomenti pro, quelli contro, i dubbi e le loro soluzioni. Le traduzioni italiane sono mie. I testi biblici sono citati dal testo della *Vulgata* con le abbreviazioni in latino.

(53), p. 7-42. *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "testimoniale"* di Francesco e Bonaventura, in "Gregorianum" 2006 (87), p. 762-780. *Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio*, in "Il Santo" 2006 (46), p. 7-53. "Secundum dictamen legum politicarum..., sicut philosophus loquendo". *Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana*, in *I Francescani e la politica*, a cura di Alessandro Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, vol. 1, p. 307-341. *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, in "Revista Portuguesa de Filosofia" 2008, in stampa. Per quanto riguarda la traduzione e le note: San BONAVENTURA, *Opuscoli teologici / 3. La perfezione evangelica. Questioni disputate* (Opere di San Bonaventura, edizione latino-italiana, vol. V/3), Città Nuova, Roma, 2005, p. 37-337. Per quanto riguarda un aspetto della storiografia: *Sentieri inesplorati del francescanesimo. A proposito di un recente libro. Note di lettura*, in "Il Santo" 2006 (46), p. 485-498.

INTRODUZIONE
AL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA
ATTRAVERSO UNA PANORAMICA
SUI SUOI CONCETTI FONDAMENTALI

CONTESTO ESPERIENZIALE E RIFLESSIONE TEOLOGICA: LA VITA SECONDO IL VANGELO

FRANCESCO D'ASSISI E LA "VITA SECONDO IL VANGELO"¹³

Nel 1205 **Francesco d'Assisi**, figlio di un ricco mercante e dotato di ambizioni cavalleresche, si convertì dalla sua vita mondana e ricevendo misticamente da Cristo stesso (secondo i biografi) il mandato di riparare la Chiesa, cominciò a ricostruire materialmente alcune chiese in rovina. Lasciata la casa paterna e tutti i suoi beni e riconosciuto pubblicamente Dio come suo proprio Padre, iniziò una vita eremitica di penitenza, che lo portò vicino ai lebbrosi (i più emarginati della società di allora, e dei quali prima non sopportava neppure la vista), e ad «usar loro misericordia»: la pietà filiale verso Dio lo aveva infatti riempito di pietà fraterna verso il suo prossimo.

Nel 1208, il giorno della festa di San Mattia, ascoltando il Vangelo della missione dei discepoli da parte di Gesù e sentendosi ispirato a metterlo in pratica «sine glossa», senza cioè interpretazioni accomodanti, capì il senso della sua vocazione: vivere secondo la **forma del santo vangelo**. Questo comportava innanzitutto una vita dedita alla predicazione del vangelo in obbedienza a Cristo e sulla scorta dei primi discepoli, andando cioè senza borsa né bisaccia, e dunque in assoluta povertà, itinerando e mendicando, per annunciare dovunque la *pace* (oggetto di ogni augurio e predica di Francesco). Ma ancor più (poiché Cristo aveva chiamato i suoi non solo per mandarli a predicare, ma soprattutto perché stessero con lui, e aveva chiesto loro di dare tutto ai poveri solo perché meglio potessero poi personalmente seguirlo) comportava una vita in rapporto personale con Cristo nella Chiesa, mediante la sua Parola e il suo Corpo (cose per cui Francesco aveva la massima devozione) sotto la guida dei Pastori (per i quali Francesco aveva la mas-

¹³ Per gli scritti di FRANCESCO e le prime testimonianze sulla sua vita (con ampie introduzioni e indicazioni bibliografiche) si vedano i *Fontes Franciscani*, a cura di Enrico Menestò e altri, Porziuncola, Assisi 1995. Per l'interpretazione della figura di Francesco da parte della sua posterità (e dello stesso Bonaventura) si veda Stanislao da CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'"Alter Christus"*, Roma 1971.

sima venerazione ed obbedienza), ed anche mediante il vincolo spirituale e comunitario di una fraternità (o Religione). Ma soprattutto comportava di conformarsi alla *vita stessa di Gesù Cristo* che, nell'incarnazione (e ancor più nella passione), «da ricco che era si era fatto povero per arricchire tutti». Pertanto, *seguendo nudo Cristo nudo*, Francesco fondò sull'imitazione di Gesù la pratica delle virtù, e in particolare di quelle da lui più volte lodate: la sapienza insieme alla semplicità, la povertà insieme all'umiltà, la carità insieme all'obbedienza, perché

«chi una ne ha e le altre non offende, tutte le possiede; ma chi ne offende una, le offende tutte, e nessuna ne possiede».

Si aggregarono a lui i primi compagni, che Francesco inviò a due a due verso i quattro punti cardinali, con l'accordo di ritrovarsi annualmente ad Assisi. Francesco sottopose subito al «signor papa» questa nuova forma di vita, e Innocenzo III l'approvò oralmente. L'**Ordine dei Frati Minori** (così chiamato per umiltà) venne presto affiancato dal Secondo Ordine femminile (di clausura) e dal Terz'Ordine secolare, di cui fanno parte i laici che condividono la spiritualità francescana. Per il suo Ordine scrisse nel 1221 una Regola di carattere prevalentemente spirituale (detta «non bollata») e due anni dopo una Regola di valore legislativo (detta «bollata» perché approvata con bolla da Onorio III).

Francesco non era chierico (solo in un secondo momento accetterà di essere ordinato diacono) né era perciò un "letterato", e non voleva fondare un ordine di chierici o letterati (come erano i Frati Predicatori fondati in quello stesso tempo da Domenico): tuttavia scrisse ad Antonio, frate e teologo, di

«aver piacere che insegnasse la **teologia** ai frati, purché non estinguesse in questo lo spirito di orazione e devozione prescritto dalla Regola».

Da una parte, infatti,

«occorre onorare e rispettare tutti i teologi e coloro che annunciano la divina parola, in quanto ci danno spirito e vita»,

ma dall'altra (secondo il carisma francescano) l'orazione e la testimonianza hanno il primato sulla speculazione e sull'argomentazione. Del resto, nel 1219 Francesco si era recato a Damietta, nel delta del Nilo, dove si stava combattendo la quinta crociata, e passando nel campo saraceno aveva predicato il Vangelo al Sultano; non aveva ottenuto risultati, ma nella Regola esortava i frati che ne avessero l'ispirazione (e il permesso del ministro) ad andare tra gli infedeli perché, senza fare di-

spute teologiche né tantomeno liti, testimoniassero con il loro comportamento di essere cristiani e, all'occorrenza, annunciassero la Parola di Dio.

Nel 1224 sul monte della Verna, dopo un'apparizione del Crocifisso nella forma di un serafino, ricevette le **stimate** della passione, segno di suprema conformazione a Cristo. Portando così nel suo corpo il segno della croce, Francesco benediceva frate Leone col segno del **Tau** (la lettera a forma di croce, che simboleggia il sigillo di Dio impresso sulla fronte degli eletti, a garanzia di salvezza), proprio come l'angelo del sesto sigillo di cui parla l'Apocalisse¹⁴. Nel 1225 compose il **Cantico delle Creature**, segno della sua contemplazione di Dio in ogni creatura, che «dell'Altissimo porta significazione». Nel 1226 dettò il suo Testamento ai frati e la sera del 3 ottobre morì ad Assisi.

Con tutta la sua vita Francesco aveva davvero ricostruito la **Chiesa**, rimanendone all'interno (a differenza dei tanti movimenti riformatori ereticali), ed anzi, cominciando dall'interno, ossia costruendo la Chiesa cattolica nel cuore del singolo fedele: non a caso Francesco voleva che «tutti i frati fossero cattolici e vivessero e parlassero cattolicamente»; e non a caso Maria, la vera fedele, era da lui chiamata la «Vergine fatta Chiesa».

Semplicissima e complessa allo stesso tempo, l'eredità di Francesco spesso si presterà purtroppo a interpretazioni unilaterali e riduttive. Così, l'Ordine, dilaniato al suo interno dalle diverse interpretazioni della Regola e del Testamento, diviso tra fedeltà all'istituzione e vocazione alla profezia (che Francesco aveva saputo invece armonizzare in sé), sarà a fatica tenuto unito dai primi Ministri Generali, che dovranno però adattare alle nuove situazioni l'intuizione originaria del Fondatore.

LA NASCITA DELLA TEOLOGIA FRANCESCANI

L'ingresso di chierici e teologi e la necessità di far studiare i frati destinati al ministero presbiterale portò sempre più l'Ordine francescano allo studio della teologia e all'apostolato universitario: ma lo spirito che animava i teologi francescani li portò ad elaborare una caratteristica teologia anch'essa «secondo la forma del santo Vangelo», ossia una **teologia evangelica** di ispirazione ed evangelizzatrice di intenti, cristocentrica e sapienziale, affettiva prima che speculativa, attenta alla «si-

¹⁴ Cf Ap 6,12-7,17; cf anche Ez 9,4-6.

gnificazione» di Dio nelle cose e alla sua presenza nell'uomo mediante la virtù: una teologia, insomma, tutta volta ad alimentare lo spirito di orazione e devozione, secondo il carisma di Francesco. Antonio rilesse la pace francescana alla luce della *requies* agostiniana, inaugurando così un nuovo indirizzo teologico. Pur unitaria nell'ispirazione, la teologia francescana si sviluppò fin dall'inizio in forme assai diverse, come è manifesto per le due prime scuole francescane di Parigi e di Oxford.

A **Parigi** i frati minori erano giunti nel 1219 per predicare al popolo, ma ben presto si accorsero che per espletare la loro missione dovevano inserirsi nell'Università, presso la quale stabilirono il proprio Convento. Nel 1236 **Alessandro di Hales**, uno dei più celebri maestri in Teologia, vestiva l'abito francescano. Intorno alla sua cattedra, trasferita presso il Convento e rimasta anche dopo la sua morte (nel 1245) in eredità ai Minori, si formò la scuola teologica francescana di Parigi. Ad Alessandro, autore di alcune questioni disputate e di un Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (fra i primi del genere, scritto sotto forma di glossa letterale), fu attribuita anche la ponderosa *Summa Halensis*, che invece è una compilazione di più autori della scuola francescana: tale scritto era articolato come le *Sentenze* del Lombardo in quattro parti (Dio uno e trino e i suoi nomi; il creato e il male; Cristo, la legge divina e la grazia; i sacramenti e la resurrezione finale) e strutturato in *questioni* (ossia in domande, argomentazioni a favore e in contrario, e soluzioni) e sarà di capitale importanza per la formazione teologica di Bonaventura e degli altri maestri parigini della seconda metà del secolo. La dottrina della scuola francescana parigina era aperta alla filosofia aristotelica ma fondamentalmente agostiniana (secondo il detto «bisogna credere piuttosto ad Agostino che ad Aristotele»), ed era caratterizzata da alcune tesi tipiche: l'ilemorfismo universale (tutte le creature sono composte di forma e materia corporea o, nel caso delle creature spirituali, incorporea); la dualità di sostanze nell'uomo; il duplice modo di conoscenza (quello scientifico e aristotelico delle cose inferiori, e quello sapienziale e agostiniano delle realtà superiori mediante l'illuminazione divina); la pluralità delle forme sostanziali nello stesso soggetto.

Ad **Oxford**, invece, i frati minori erano arrivati nel 1224 e si erano subito inseriti nell'Università, che rispetto a quella di Parigi aveva un accentuato interesse per il platonismo e le scienze matematiche e sperimentali. Qui fondarono un proprio studio teologico, affidandolo alla guida di **Roberto Grossatesta**, maestro secolare e già cancelliere dell'Università, che vi rimase fino alla sua nomina a vescovo di Lincoln

nel 1235. Pastore rigoroso e riformatore, commentatore e celebre traduttore di Aristotele, Dionigi e Damasceno, profondo conoscitore di Agostino, grande studioso di fenomeni naturali (in particolare nel campo dell'ottica), Grossatesta morì nel 1253, lasciando in eredità la sua biblioteca (e con essa il suo pensiero) ai francescani. La sua teoria della luce attraversa le scienze della natura e la metafisica (di ispirazione neoplatonica) e la stessa teologia. Prima realtà creata da Dio («Fiat lux!») dopo il cielo spirituale e la terra (o materia) informe, la luce è la prima forma corporea, anzi è la corporeità stessa, nella sua tridimensionalità, che ne permette la propagazione: la luce dà così una struttura matematica all'universo (riflesso dell'ordine di Dio, Luce spirituale), che la scienza umana può e deve scoprire ed esporre.

LA VITA E L'OPERA DI BONAVENTURA

Bonaventura (al secolo Giovanni Fidanza) nacque fra il 1217 e il 1221 a Civita di Bagnoregio (fra Viterbo ed Orvieto); ancora bambino guarì miracolosamente da un grave morbo dopo che i suoi avevano pregato per intercessione di San Francesco, morto da poco. Intorno al 1235 Bonaventura andò a Parigi per compiere gli studi universitari nella facoltà delle Arti prima, e in quella di Teologia poi. Entrato nell'Ordine dei frati minori, studiò sotto la guida di Alessandro di Hales, Odo Rigaldi e Guglielmo di Melitona e iniziò la carriera universitaria come baccelliere biblico (leggendo la Scrittura) e sentenziario (commentando i quattro libri delle Sentenze del Lombardo e redigendone lo *scriptum*). Nel 1253 ottenne la *licentia docendi* e iniziò ad insegnare come maestro in teologia nello studio francescano di Parigi.

Tuttavia, i maestri del clero secolare dell'Università rifiutavano in quel tempo di riconoscere ufficialmente i maestri francescani e domenicani. I maestri **secolari** si opponevano infatti ai “**mendicanti**” sia per ragioni di politica accademica (i mendicanti avevano sottratto al clero secolare tre delle dodici cattedre della Facoltà di Teologia) sia per ragioni di visione ecclesiologica: la vita religiosa propugnata dagli ordini mendicanti esulava da tutti gli schemi del monachesimo e veniva ad interferire (a causa dell'*esenzione* dall'autorità diocesana) con la vita pastorale delle parrocchie. Per di più, alcuni francescani (peraltro subito isolati all'interno dell'Ordine) avevano accolto ed esasperato le idee dell'abate **Gioacchino da Fiore**, identificando l'avvento degli ordini mendicanti con la nuova era dello Spirito Santo, in cui la Chiesa sarebbe divenuta solamente spirituale e carismatica, senza più strutture.

Sebbene in maniera non ufficiale, Bonaventura esercitò per quattro anni le sue tre funzioni di **maestro**, *leggendo* (ossia commentando) il Vangelo di Giovanni, il Vangelo di Luca e l'Ecclesiaste, *disputando* sul mistero della Trinità, sulla scienza di Cristo e sulla perfezione secondo il Vangelo, *predicando* sulla riconduzione delle arti (o scienze) alla teologia (ed altro) e curando la redazione scritta di tutto questo lavoro accademico. Scrisse anche il *Breviloquium*, o breve compendio di teologia sistematica.

Accolto ufficialmente nell'Università per intervento del papa assieme a Tommaso d'Aquino nel 1256, Bonaventura dovette lasciare pochi mesi dopo la cattedra perché eletto **Ministro Generale** dell'Ordine. Con questo incarico viaggiò per tutta Europa, guidò con equilibrio l'Ordine in un momento non facile, ne scrisse le Costituzioni (approvate dal Capitolo di Narbona), redasse la biografia ufficiale (l'unica autorizzata ad esistere) di Francesco (la *Legenda Maior*, e il suo riassunto, la *Legenda Minor*) e alcune lettere concernenti la vita dell'Ordine (tra cui l'*Epistola ad magistrum innominatum*, in cui chiarisce in che misura i frati potessero studiare le scienze profane) e la difesa dei Mendicanti dagli attacchi dei teologi secolari (come l'*Apologia pauperum*). Per divulgare la spiritualità francescana compose alcuni fortunatissimi opuscoli spirituali, tra cui l'*Itinerarium mentis in Deum* (scritto nel 1259 alla Verna), il *De triplici via*, il *Soliloquium* (antologia ragionata di testi patristici e monastici per la meditazione), il *Lignum Vitae*. Curò anche una raccolta di Sermoni (spesso di grande valore letterario e teologico) per tutte le domeniche e le principali feste dell'anno liturgico.

Bonaventura seguì con apprensione i nuovi fermenti culturali dell'aristotelismo eterodosso e condannò duramente il comportamento di quei maestri parigini della facoltà delle Arti che esaltavano la filosofia pagana a scapito dell'ortodossia cristiana. Durante i periodi della sua permanenza a Parigi, pronunciò davanti a un folto pubblico di professori e studenti perlopiù francescani tre cicli di **conferenze spirituali** (le *Collationes*): nel 1267 sui dieci precetti, nel 1268 sui sette doni dello Spirito Santo e nel 1273 sui sei giorni della creazione (l'*hexaëmeron*), interpretati come le sei successive illuminazioni che portano alla pienezza della sapienza cristiana. Queste conferenze, riportate da alcuni "stenografi" e ricontrollate dall'autore, ne costituiscono il capolavoro letterario, teologico e spirituale. Bonaventura lasciò incompiuto il terzo ciclo di conferenze, perché nominato dal papa **cardinale** vescovo di Albano, con l'incarico di preparare il secondo concilio ecumenico di Lione (a cui fu invitato come esperto anche Tommaso, che però morì in viaggio). Nel corso del Concilio (che doveva preparare la ricomposizione dello scisma d'Oriente e avviare la riforma dei costumi nella Chiesa) Bonaventura si ammalò e morì il 15 luglio 1274.

Dopo la sua morte Bonaventura, a differenza di Tommaso, non ispirò nessuna scuola teologica (i francescani gli preferirono infatti Scoto e Ockham), ma la sua teologia spirituale godé di grande fortuna nel corso dei secoli. Definito dai posteri «**lucerna che splende e arde**», canonizzato nel 1482 e proclamato Dottore della Chiesa nel 1588, Bonaventura rimane uno dei più fedeli (e originali) interpreti del francescanesimo e, insieme a Tommaso, della Scolastica. Descritti dalla tradizione successiva, secondo una immagine biblica, come «due candelabri splendenti nella casa di Dio», Bonaventura e Tommaso effettivamente esprimono due diversi metodi e atteggiamenti teologici che nella loro reciproca complementarità continuano a rischiarare la Chiesa e ad esercitarvi una grandissima influenza teologica e spirituale¹⁵.

IL PROGETTO TEOLOGICO BONAVENTURIANO

Lo spirito francescano della teologia di Bonaventura è stato dai posteri bene espresso dalla metafora (applicata da Gesù al Battista) della «lucerna che splende e arde». Tale lucerna ardendo splende, in quanto infiammando l'affetto illumina l'intelletto, giacché per Francesco

«“i frati possono studiare, purché prima di insegnare mettano in pratica”: a nulla infatti giova sapere molto e non gustare nulla» [Hex 22.21];

ma poi splendendo arde, in quanto non solo *splende in sé*, accogliendo la luce divina, ma anche, comunicandola, *infiamma gli altri*¹⁶, come esprime bene il testo paolino che Bonaventura prende a programma della propria missione di teologo:

«Piego le ginocchia al Padre del Signor nostro Gesù Cristo, dal quale prende nome ogni paternità in cielo e in terra, perché secondo la ricchezza della sua gloria vi dia virtù d'esser corroborati mediante il suo Spirito nell'uomo interiore e far che Cristo abiti per fede nei vostri cuori, affinché, radicati e fondati nella carità, possiate comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e

¹⁵ La caratterizzazione di Bonaventura come «lucerna» risale perlomeno a GERSON; quella di Tommaso e Bonaventura come i «due candelabri» di Ap 11,4 risale a SISTO V (in *Triumphantis Hierusalem*, 13) nel 1588, ma è stata ripresa da LEONE XIII nel 1885. Per l'attualità di Bonaventura, si veda la nota bibliografica iniziale. Infine, al numero 53 della esortazione apostolica post-sinodale di GIOVANNI PAOLO II del 1992 *Pastores dabo vobis*, Bonaventura (unico autore assieme a Tommaso ad essere esplicitamente nominato) è citato a sostegno di uno studio della teologia in cui si compenetrino il rigore intellettuale e il sapore spirituale, la speculazione e la devozione, l'intelligenza e l'umiltà, la scienza e la sapienza.

¹⁶ *Sermo de Sancto Dominico*, 1.

aver la sovremenente scienza della carità di Cristo, finché siate ripieni d'ogni pienezza di Dio»¹⁷.

Lo stesso programma è così tradotto da Bonaventura all'inizio del suo *Itinerario*:

«In principio invoco il primo principio, il “Padre della luce” da cui discende ogni *illuminazione* [...] come “ogni miglior regalo e ogni dono perfetto”, [...] per mezzo di suo Figlio, affinché per intercessione della santissima vergine Maria [...] e del beato Francesco, di noi guida e padre, “*illumini* i nostri occhi” spirituali per “dirigere i nostri passi sulla via della sua *pace*”: quella pace che annunciò e diede il Signor nostro Gesù Cristo, e di cui Francesco [...] ripeté l'annuncio»¹⁸.

Confrontando ed esaminando questi due testi vi scopriamo espresso non solo un programma di vita personale, ma il progetto stesso della teologia bonaventuriana: cosa innanzitutto la teologia è, in base al suo duplice principio (il Padre, primo principio, e il fedele orante); e, di conseguenza, cosa la teologia del fedele fa, e in particolare come nasce per fede (mediante la missione dello Spirito Santo e di Cristo nel cuore dei fedeli e l'intercessione dei santi), come si sviluppa nell'intelligenza spirituale (mediante l'illuminazione interiore e la comprensione parziale dei misteri) e come giunge a compimento nella pace (mediante la perfetta contemplazione di Dio). In tutto questo il teologo è semplicemente un tramite che con la sua preghiera e il suo studio accoglie la luce divina in sé per permettere più facilmente agli altri di riceverla, come ribadisce Bonaventura all'inizio del suo terzo ciclo di conferenze:

«“Nel *mezzo* della Chiesa aprirà la sua bocca e il Signore lo colmerà dello Spirito di *sapienza e intelligenza*” [Eccli 15,5]. In queste parole lo Spirito Santo insegna all'uomo saggio *a chi* deve rivolgere il *discorso*, *da dove* cominciarlo e *dove* terminarlo [...]: deve parlare alla Chiesa, per non dare ciò che è santo ai cani né distribuire le perle ai porci [...]; deve cominciare dal *mezzo*, che è Cristo [...]; deve terminare in *pienezza*, ossia ricolmo dello Spirito di sapienza e intelligenza» [Hex 1.1].

Di questo progetto teologico esaminiamo ora ad uno ad uno gli elementi.

¹⁷ Eph 3,14-19 citato in Brev 0.0.1 e in Solil 0.1.

¹⁸ Itin 0.1 (cf Iac 1,17; Eph 1,17-18; Lc 1,79).

LA TEOLOGIA COME DISCORSO DI, A E SU DIO

LA TEOLOGIA COME DISCORSO DI, A E SU DIO

Il principio della teologia è molteplice (il Padre, primo principio; l'invocazione in principio; il mezzo da cui iniziare che è Cristo), perché molteplice è la teologia, «discorso» divino.

Teologia è infatti innanzitutto il discorso *di* Dio, che potremmo chiamare **teologia discendente**, perché scende come illuminazione dal Padre per il Figlio nel Santo Spirito: il parlare che il Padre fa mediante il Figlio (sua Parola vivente) nello Spirito (suo Dono perfetto) non solo in cielo (ossia nelle processioni eterne) ma anche, di riflesso, in terra (nelle opere divine, che lo rivelano). Questo dialogo tripersonale costituisce una perfetta comunione, dionisianamente detta «gerarchia», ossia ordinamento sacro: il Padre, «principio non da principio», che ha in sé la «pienezza fontale della divinità», la comunica per natura al Figlio e, col Figlio (che della gerarchia divina è perciò il «medio»), allo Spirito (che della gerarchia divina è il «fine» o «compimento»); ma il Padre, mediante il Figlio e nello Spirito Santo, comunica liberamente per partecipazione un raggio di questa divina luce alle creature, dando a tutte l'essere naturale e ad alcune anche quello di grazia: questa illuminazione rivelatrice scende come «raggio tearchico», ossia divinizzatore, sulle creature spirituali, ordinandole, a somiglianza della gerarchia sovraceleste (trinitaria), o nella gerarchia celeste (angelica) o in quella subceleste (ecclesiale, di cui fanno parte i cristiani): tali gerarchie devono tendere a conformarsi il più possibile alla comunione trinitaria mediante la vita ordinata dei loro membri; al contrario, erano andate in rovina per il disordine del peccato; ma furono riparate una volta per tutte dal supremo ordinatore, il «*gerarca*» (o sommo sacerdote) Gesù Cristo [Hex 3.12].

Tutto questo discorso rivelativo e tearchico di Dio è stato messo per iscritto ad opera dello Spirito Santo in due modi: ispirando gli autori della Scrittura, che quindi è dotata di «autorità» (ossia di autorevolezza e autenticità) e «facendo Scritture» anche nel cuore dei fedeli, mediante l'opera di «rivelazione» interiore. Anche la Scrittura, perciò, a buon di-

ritto «è detta teologia», perché riporta il discorso del Padre mediante il Verbo, come dice il Salmo:

«Il mio cuore ha effuso il buon Verbo: [...] la mia lingua è come penna di scriba che scrive veloce». Il cuore di cui si parla è quello di Dio: la bocca, quella del Padre; la lingua, quella del Figlio; la penna, quella dello Spirito Santo». «E tutta la Scrittura è il cuore di Dio, la bocca di Dio, la lingua di Dio, la penna di Dio». «Il Padre infatti parla per mezzo del Verbo [...]: egli dall'eternità ha generato il Figlio [...] dicendo se stesso: [...] dicendo quel che poteva fare e soprattutto quel che voleva fare: tutto ha espresso in lui»¹⁹.

In secondo luogo è teologia il *nostro* discorso *a e con* Dio, che potremmo chiamare **teologia ascendente**, che sale come preghiera fatta nello Spirito mediante il Figlio al Padre, ripercorrendo all'inverso la teologia divina mediante un processo ordinato che Bonaventura chiama *riconduzione* o *risoluzione*. Mediante l'invocazione di un desiderio ardente, l'«uomo di grandi desideri» è in grado (come il profeta Daniele) di ricevere le grandi rivelazioni di Dio nella maniera adeguata: questa è appunto «la religione cristiana, che consiste nella pietà»: infatti

«naturalmente ogni cosa tende al suo luogo d'origine: il sasso cade, la fiamma sale e i fiumi scorrono verso il mare [...]. La creatura ragionevole è deiforme, e può tornare al suo luogo d'origine per memoria, intelligenza e volontà, e non è pia se non rifonda se stessa sul suo luogo d'origine» [Don 3.5-6].

La Chiesa, destinataria del discorso teologico, è infatti *gerarchia*, cioè

«ordine divino, scienza e azione, per quanto possibile deiforme, [...] ossia tendente a somigliare a Dio in proporzione alle divine illuminazioni da lui infuse» [Hex 21.17]²⁰:

essa è già costituita esteriormente come sacro ordinamento mediante i suoi diversi sacramenti e carismi, ma poiché

«ottimo sarebbe l'ordinamento < gerarchico > se a quello esteriore corrispondesse quello interiore» [Hex 22.15]²¹,

essa deve conformarsi il più possibile anche interiormente alla co-

¹⁹ Hex 12.17 (cf Psal 44,2); Hex 1.13. Cf Brev 0.0.1.

²⁰ Cita DIONIGI, *De caelesti Hierarchia*, 3.1.

²¹ Sebbene questa idea sia espressa in termini dionisiani, nondimeno è profondamente francescana: Francesco infatti chiamava Maria la «Vergine fatta Chiesa» e ricostruiva la Chiesa interiormente.

munione trinitaria mediante la vita ordinata dei suoi membri, realizzata per *contemplazione* dell'archetipo divino e per *azione* ad esso conforme, secondo quanto Dio aveva detto a Mosè [cf Ex 25,40]:

«Guarda e fa' secondo l'esemplare che ti è stato mostrato sul monte»
[*Apologia pauperum*, 2.12].

Così, la Gerusalemme interiore va realizzata contemplando e realizzando il modello della «superna Gerusalemme», discendente dal Cielo (da Dio, «Padre della luce»), e illuminata dalla lampada dell'Agnello (da Cristo, reso presente in Spirito, ossia *ispirato* «nei nostri cuori», «nel mezzo della Chiesa»); da Cristo infatti «si deve iniziare» per risalire a Dio; perciò

«l'altezza della perfezione cristiana consiste in due cose, ossia nella chiara comprensione della verità e nel valido esercizio della virtù, rispettivamente quanto alla vita contemplativa e a quella attiva, [...] mediante le virtù teologali e speculative e [...] le virtù cardinali e operative» [*Sermo de sancto Dominico*, 1].

Alla duplice teologia discendente e ascendente si sovrappone una terza, che è la teologia in senso stretto e che potremmo dire **teologia ministeriale** perché realizzata mediante il «ministero del maestro»: ossia il «discorso» che l'«uomo saggio» (il maestro in teologia) fa *su* Dio alla Chiesa, per chiarirle il senso della verità rivelata e guidarla a conseguire «la pienezza» di Dio: tale teologia è una «*manuduzione* fatta ragionando»²² alla luce della grazia, ossia il «condurre per mano» la Chiesa e i singoli fedeli nella recezione della teologia discendente (opportunamente spiegata e meditata) e nella elevazione della teologia ascendente (opportunamente introdotta e guidata per gradi) fino a farle conoscere appieno (ossia «sperimentalmente») i misteri di Dio.

LA TEOLOGIA MINISTERIALE COME DISCORSO SU DIO

Esaminiamo le caratteristiche di questa teologia ministeriale: il suo **autore e principio** è dunque il *maestro*, ossia uno di quelli che nella Chiesa hanno il ministero di «insegnare o la filosofia, o il diritto < canonico >, o la teologia, o qualunque arte buona per cui venga incrementata la Chiesa» [Hex 22.9]. Infatti, pure se l'unico vero Maestro è Cristo (come «mezzo» della creazione per la scienza naturale, e della riconci-

²² Sent 3.24.2.3 co.

liazione per la scienza sovranaturale), egli per istruire la Chiesa si serve del *maestro ministeriale* [cf UnMag; Hex 12.5].

L'**oggetto** della teologia è *principalmente* Dio, ma *concretamente* è Cristo (sia in quanto Dio sia in quanto uomo, e, in questo caso, sia in quanto capo sia in quanto membra) e *in generale* è la rivelazione (o teologia discendente) contenuta nella Scrittura e materia di fede, ossia il «credibile»; invece il **metodo** della teologia (che la differenzia dalla Scrittura) è quello dell'indagine scientifica e razionale (per cui il credibile è considerato non più in quanto credibile, come nella Scrittura, ma, operando una «distrazione», in quanto intelligibile, ossia cercando di «rendere ragione della fede e della speranza» che è in noi).

Il **fine** della teologia è non soltanto speculativo e cioè «per confondere gli avversari [...], confermare i deboli [...], dilettere i perfetti», ma (francescanamente) soprattutto pratico, cioè «che diventiamo buoni»: nella teologia infatti l'affetto inclina e determina (mediante la fede) l'intelletto e l'intelletto così determinato inclina e determina l'affetto ad operare il bene:

«sapere infatti che Cristo è morto per noi [...], se non si è proprio induriti nel peccato, muove ad amore» [Sent 1.0.0.4 co. Cf 3.35.1.2].

Da tutto questo, poi, emergono anche le **caratteristiche peculiari** della teologia bonaventuriana: una «teologia in ginocchio», nello «spirito di orazione e devozione» voluto da Francesco (giacché non è possibile parlar *di* Dio senza aver prima parlato *con* Dio); una teologia la cui prima regola è «sentire altissimamente e piissimamente di Dio» [Hex 9.24]; una teologia orante e pastorale insieme (in quanto «ardendo splende» e «splendendo arde»), ovvero (come diremmo oggi) mistica e mistagogica; una teologia essenzialmente trinitaria, equilibratamente patrivera, cristocentrica e spirituale: discendente dal Padre, mediante il Figlio, nello Spirito, e ascendente nello Spirito mediante il Figlio al Padre, realizzando come un *cerchio intelligibile* che dal Padre per mezzo di Cristo ritorna al Padre:

«essere illuminati dai raggi spirituali ed essere ricondotti al sommo» [Hex 1.17]

riconoscendosi figli di Dio (e perciò fratelli) mediante Cristo nel Santo Spirito, aiutati a tal fine anche dalla maternità di Maria e della Chiesa e dalla paternità e guida di Francesco, che col suo carisma anima tutta la teologia bonaventuriana.

LA DESTINAZIONE DEL DISCORSO: LA RIEDIFICAZIONE ECCLESIALE SECONDO IL CARISMA FRANCESCANO

“MINORITAS”: LA PATERNITÀ E GUIDA DI FRANCESCO

La teologia ministeriale ha dunque una missione e destinazione specifica, che nel caso di Bonaventura è primariamente rivolta alla Chiesa e alla sua riedificazione interiore mediante le virtù, secondo quello che era tipicamente il carisma francescano e quindi l'esempio, la regola e la spiritualità di Francesco d'Assisi.

Se infatti ogni teologo nella propria speculazione teologica riflette la propria esperienza e il proprio carisma, questo vale a maggior ragione per Bonaventura, che affidava la sua missione teologica all'intercessione di **Francesco «di noi guida e padre»**.

Il rapporto di Bonaventura con Francesco è un rapporto vitale e complesso: se infatti la spiritualità di Francesco ha permeato tutta la teologia bonaventuriana, d'altra parte proprio questa teologia ha notevolmente influenzato l'immagine che di Francesco ha dato Bonaventura, suo settimo successore alla guida dell'Ordine e suo biografo ufficiale. Francesco è «guida e padre» per tutti i frati, ma per Bonaventura lo è in particolare

«per la riconoscenza che debbo al padre santo: io che da bambino per sua intercessione sono scampato alla morte»; «io che peccatore del tutto indegno gli succedo come settimo ministro generale dei frati»²³.

Ma Bonaventura, oltre che francescano, è un teologo che intende «parlare alla Chiesa»: per lui Francesco è «guida e padre» per tutta la Chiesa come dimostra una rilettura teologica della sua vita:

«La *conversione* avvenuta in modo ammirabile, l'efficacia nel proclamare la *Parola* di Dio, il privilegio delle *virtù* sublimi, lo *spirito di profezia* unito alla *penetrazione* delle Scritture, la *docilità delle creature* prive di ragione nei suoi confronti, l'impressione delle sacre *stimmate* e il celebre *transito* da questo mondo al cielo sono in Francesco come

²³ LegMa 0.3 (cf LegMi 7.8); Itin 0.2.

sette prove [...] che egli, preclaro *araldo* di Cristo, porta in sé il *segno* del Dio vivo»: «deputato al *ministero angelico*, tutto infiammato di *ardore serafico* e come *uomo gerarchico* trasportato in alto [...], venne chiaramente con lo spirito e la forza di *Elia*». «Perciò nessuno che sia veramente devoto può respingere questa dimostrazione della *sapienza cristiana* [...], poiché essa è veramente opera di Dio ed è degna di essere accettata da tutti». «Con sicurezza dunque seguano lui coloro che escono dall'Egitto: le acque del mare verranno divise dal bastone della croce di Cristo, essi passeranno il deserto e attraversato il Giordano della vita mortale [...] entreranno nella terra promessa dei viventi»²⁴.

Francesco condusse la propria vita come un cammino di purificazione dal peccato, illuminazione mediante la Parola divina e perfezionamento nell'imitazione di Cristo fino alla piena unione con lui; e affrontò la morte come un vero transito da questo mondo al Padre: perciò egli è per il popolo di Dio valida guida nel transito spirituale (esodo o pellegrinaggio) verso la terra promessa e il monte Sion: verso cioè la beatitudine eterna e la sua anticipazione che è la *sapienza mistica* (o misteriosa), nascosta ai dotti di questo mondo ma rivelata dallo Spirito ai cristiani semplici e perfetti²⁵ e che dona al cuore la pace.

Nuovo Mosè e «altro Cristo», Francesco esercita questo suo ruolo di guida in due modi: «con lo spirito e la forza di Elia» (come già il Battista), e «portando su di sé il segno del Dio vivo» (come l'angelo del sesto sigillo nell'Apocalisse).

Infatti, come Elia fu trasportato in cielo su un carro di fuoco, così Francesco fu *sursumattivo* (costantemente portato ad agire verso l'alto nell'estasi), e come il Battista fu contemporaneamente «araldo di Cristo» nella predicazione ed «amico dello Sposo» nella contemplazione, quale *filosofo* e «vero amatore della divina Sapienza»: e tutto questo nella vita solitaria e austera del deserto, giacché

«non può esserci contemplazione se non nella somma semplicità, né [...] somma semplicità se non nella massima povertà» [Hex 20.30].

E come all'apertura del sesto sigillo dell'Apocalisse, «un altro angelo salì dall'Oriente con il segno del Dio vivente»²⁶ per segnare in

²⁴ LegMa 13.9 (cf Gal 6,17); LegMa 1.1; LegMa 13.9; LegMi 7.9.

²⁵ Cf 1Cor 2,6-16; Lc 10,21.

²⁶ Ap 7,2. Bonaventura intende «angelus» nel senso di *messaggero* e «alter» nel senso di *secondo*, numerandolo cioè non rispetto ai precedenti quattro angeli distruttori, ma a Cristo, che fu il vero divino messaggero.

fronte i servi di Dio e preservarli dallo sterminio, allo stesso modo Francesco, reso partecipe non solo del ministero angelico di contemplare e rivelare Dio, ma della stessa missione di Cristo, tanto da portarne le stigmate della crocifissione, segna col segno del Tau (come nella sua benedizione autografa a frate Leone) la sua posterità spirituale.

Chiamato miracolosamente dal Crocifisso, nella chiesetta in rovina di San Damiano presso Assisi, a «riparare la sua Casa che andava tutta in distruzione» [LegMa 2.1], Francesco è l'iniziatore di una ricostruzione interiore della Chiesa: essa è infatti una *gerarchia* (ossia *ordinamento* sacramentale, *conoscenza* dell'ordine e amore divino, e *azione* ad esso conforme), *disordinata* e rovinata dal peccato, ma *riordinata* dal sommo ordinatore o *gerarca* Gesù Cristo, e continuamente *ricostruita* ad opera di «uomini gerarchici» (ossia interiormente ordinati, come Francesco), i quali, purificati, illuminati e perfezionati dalla divina rivelazione, a loro volta purifichino, illuminino e perfezionino gli altri. Così, Francesco indica ai singoli cristiani un itinerario di vita contemplativa: infatti

«fu detto all'angelo di Filadelfia, che è il sesto: "Questo dice il Santo e il Verace, colui che possiede la *chiave di David*, colui che quando apre nessuno chiude e quando chiude nessuno apre: Conosco le tue opere, ed ecco: ti ho messo davanti una porta aperta". [...] L'intelligenza della Scrittura o rivelazione o chiave di David sarebbe stata data ancora a una persona o alla moltitudine, ma più probabilmente alla moltitudine»²⁷.

Francesco è dunque l'iniziatore di una nuova epoca nella Chiesa, in cui il dono dell'intelligenza, che apre alla conoscenza personale ed interiore di Cristo [cf Hex 3.32], sarà dato in abbondanza alla moltitudine. Bonaventura come teologo ricaverà dalla vita e dalla spiritualità di Francesco un metodo spirituale valido per tutti i cristiani:

«La *pietà* lo elevava a Dio per mezzo della devozione, lo trasformava in Cristo mediante la compassione, lo ripiegava verso il prossimo per mezzo della condiscendenza e riconciliandolo con tutte le creature lo riportava allo stato di innocenza primitiva». Egli perciò «contemplava nelle cose belle colui che è bellissimo e seguendo le sue *vestigia*, impresse nelle creature, inseguiva dovunque il Diletto e di tutte le cose si faceva una *scala* per salire ad afferrare colui che è tutto desiderabile» finché «il verace amore di Cristo trasformò l'amante nell'immagine

²⁷ Hex 16.29 (cf Ap 3,7-13). Bonaventura identifica l'angelo del sesto sigillo con l'angelo di Filadelfia, destinatario della sesta lettera dell'Apocalisse, e lo vede come figura di Francesco.

stessa dell'amato». Per questo «il suo spirito era in perfetta comunione con lo spirito dell'eterna *sapientia* [...] che è più nobile di ogni moto e penetra dappertutto per la sua purezza, si comunica alle anime sante e forma amici di Dio e profeti»²⁸.

Francesco è dunque il modello di un itinerario di vita cristiana che partendo dalla pietà giunga alla sapienza e alla pace attraverso il desiderio: infatti, solo un «uomo di grandi desideri» come Daniele²⁹ può ricevere grandi rivelazioni ed essere assimilato al sommamente Desiderato.

Ma Francesco opera anche una ricostruzione esteriore della Chiesa, fondando l'Ordine dei Frati Minori. La vita gerarchica mediante le virtù è infatti identica per ogni cristiano, ma l'esercizio specifico delle diverse funzioni gerarchiche è differenziato secondo i carismi connessi con i particolari ordini o stati di vita all'interno della Chiesa: così, la funzione attiva è affidata specificamente ai laici, la funzione sacramentale (in parte attiva e in parte contemplativa) ai chierici, la funzione contemplativa ai religiosi. Ma la funzione contemplativa è complessa, ed è pertanto esercitata da più ordini ecclesiali (associati ai corrispondenti ordini angelici): a un primo livello troviamo perciò gli ordini monastici tradizionali, che mediante la preghiera liturgica supplicano Dio incessantemente a somiglianza dei Troni; a un livello successivo troviamo gli ordini mendicanti che a somiglianza dei Cherubini contemplanò il Mistero per comunicarlo agli altri; a un livello supremo c'è infine

«l'ordine di chi si dedica a Dio in modo sursumattivo [...]: l'ordine serafico, a cui in un certo senso apparteneva Francesco [...]. E in questo la Chiesa giungerà al suo compimento. Ma come quest'ordine sarà (o già sia), non è facile saperlo» [Hex 22.22].

Francesco (di cui i francescani hanno ereditato la vita evangelica ma non quella sursumattiva) è associato come fondatore a Domenico nella medesima missione evangelizzatrice: infatti

«non è possibile trainare il vomere della divina parola senza il giogo [...] dell'obbedienza, né è conveniente farlo fare a un solo bue, ma piuttosto a due buoi assieme. [...]. E così dunque a trainare il giogo del Signore furono appaiati Pietro e Paolo, Benedetto e Bernardo, **Domenico e Francesco**»³⁰.

²⁸ LegMa 8.1; 9.1; 13.5; 11.14 (cf Sap 7,24-27).

²⁹ Hex 20.1 (cf Dn 9,23 secondo la Vulgata). Cf anche il prologo dell'*Itinerarium*.

³⁰ *Sermo de sancto Dominico*, 2.

La differenza fra loro sta in questo: Francesco ha fondato il suo Ordine principalmente per l'*unzione* (ossia per la vita unitiva); Domenico invece per la *speculazione* (cioè per «contemplata aliis tradere»). Ma i domenicani, nati per studiare e comunicare la verità, per essere credibili dovettero farsi poveri come i francescani; i francescani, nati invece per vivere secondo la forma del santo vangelo e per annunciarlo agli altri, proprio per questo dovettero studiare come i domenicani (dato che non tutti i frati avevano la sapienza mistica di Francesco).

Questa trasformazione Bonaventura la gestì come Ministro Generale (e quasi come *secondo fondatore*) dell'Ordine, integrando al francescanesimo l'ascetica speculativa propria di Domenico (al quale non a caso dedicò uno dei suoi sermoni più belli e programmatici); ma prima ancora la visse come *maestro* in teologia.

“CONCORDIA DISCORS”: IL CARISMA TEOLOGICO BONAVENTURIANO PARAGONATO A QUELLO TOMMASIANO

In questo contesto va visto il rapporto teologico quasi di «**concordia discorde**» fra **Bonaventura e Tommaso**: come infatti Francesco e Domenico furono due buoi appaiati allo stesso giogo, così Bonaventura e Tommaso (che dalla spiritualità dei loro fondatori seppero trarre una teologia valida per tutta la Chiesa) furono «due candelabri splendenti nella casa di Dio», sicché la teologia dell'uno è meglio compresa in paragone a quella dell'altro.

Accanto infatti ad una larga base comune (dovuta alla comune fede e alla comune cultura scolastica), queste due teologie rispondono spesso agli stessi problemi in modi diversi, ma complementari, se visti alla luce dell'autocomprensione bonaventuriana della propria spiritualità francescana in rapporto a quella domenicana. Così, Tommaso darebbe con Domenico il primato all'intelletto e alla **speculazione**, e Bonaventura con Francesco il primato all'affetto e all'**unzione**.

La **sapienza** è il senso della vocazione teologica sia di Tommaso sia di Bonaventura. Tommaso ripete con Salomone: «la sapienza che senza frode ho imparato, senza gelosia la comunico»: il compito del sapiente infatti consiste per lui nel confutare l'errore e nel manifestare la verità, non solo per sé ma anche per gli altri; dato che compito del sapiente è ordinare, il suo carisma domenicano consiste perciò nel «trasmettere ad altri quanto contemplato». E all'inizio della *Summa* Tommaso per l'appunto dice che il suo proposito è «di trasmettere quanto ri-

guarda la religione cristiana in modo adatto a erudire i principianti». Per Bonaventura, invece, la sapienza è innanzitutto pietà, devozione.

Perciò all'inizio delle sue conferenze Bonaventura diceva:

«tutta la mia intenzione è che concepiate nell'anima il dono di pietà» [Don 3.2]; «il mio proposito è di mostrare che in Cristo “sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio” e che egli è il mezzo di tutte le scienze» [Hex 1.11 (cf Col 2,3)].

E alla fine della sua ultima conferenza (e di tutta la sua carriera teologica) Bonaventura disse:

«io ho voluto condurvi all'albero della vita» [Hex 23.21].

Bonaventura è (per usare un termine non suo) un “mistagogo”, ossia una guida spirituale nell'itinerario verso la sapienza mistica. Tommaso perciò indica la verità; Bonaventura guida a scoprirla.

Entrambi poi intesero elaborare sistematicamente la scienza teologica, ma per Tommaso il **sistema** ha una funzione eminentemente pedagogica (è l'«ordine» necessario «perché l'apprendimento sia più facilitato»); mentre per Bonaventura (che è paradossalmente più sistematico e “architetonico” di Tommaso ed ha un gusto perfino eccessivo per le articolazioni e per le numerazioni) il sistema ha una ragione profondamente teologica e metafisica: tutto è in ordine perché Cristo è la chiave di tutto. A tale fine, pur desiderando entrambi restar fedeli all'ortodossia e alla tradizione, Tommaso attinse abbondantemente alle novità filosofiche del riscoperto aristotelismo; Bonaventura, come sappiamo, intese

«non inventare opinioni nuove, ma ritessere quelle comuni e approvate»³¹.

Sia Tommaso sia Bonaventura hanno tratto buona parte delle loro speculazioni dalla meditazione del mistero del **Sabato**, ma con diversi esiti. Infatti, il riposo sabbatico di Dio è per Tommaso simbolo del tempo presente, in cui Dio, dopo aver dato l'*essere* ad ogni cosa, concede ad essa anche d'*esser causa* e affida alle creature (e in particolare all'uomo) l'economia del creato: per questo c'è un accordo fondamentale fra creazione e ricreazione, essere divino ed essere creaturale; per questo l'essere è la nozione fondamentale della filosofia e della teologia (Dio è innanzitutto *Essere*, e solo di conseguenza *Bene*), e la dignità

³¹ Sent 2 praelocutio. Si tenga però presente che Bonaventura, pur rimanendo più di Tommaso legato al linguaggio biblico e al pensiero dei Padri, si fece molti meno scrupoli di lui nel criticare energicamente alcune discutibili opinioni dell'autorevole Lombardo.

delle cause seconde consente una giusta autonomia alle realtà create e alla stessa ragione. Il riposo sabbatico di Dio è invece per Bonaventura simbolo del tempo futuro, in cui l'uomo creato da Dio tornerà a Dio e avrà pace in lui; è il simbolo del transito pasquale e mistico alla comunione della Gerusalemme celeste (in cui Dio è conosciuto come Bene, ossia come comunione trinitaria, in modo più alto che come Essere, ossia che come unico creatore). Tommaso sviscera così le profondità del mistero della creazione; Bonaventura quelle del mistero della rivelazione (con i suoi libri, i suoi verbi, le sue leggi). Quella di Tommaso è perciò la teologia di un filosofo (che vuole mostrare come la rivelazione soprannaturale si accorda con quella naturale); quella di Bonaventura, la teologia di un mistico (che vuole mostrare come ogni realtà naturale e soprannaturale «porta significazione» di Dio, come notava Francesco).

Sia Tommaso sia Bonaventura hanno elaborato una teologia in funzione dell'evangelizzazione, ma con metodi molto diversi. Pur non sentendosi chiamato a rivolgersi agli **infedeli** (ossia ai musulmani, ma anche ai fedeli in errore «quanto alla dottrina» come gli averroisti, e «quanto al comportamento» come i teologi contrari alla povertà dei mendicanti), Bonaventura prendeva da Francesco il modo di rapportarsi a loro:

«quando il beato Francesco predicava al Sultano, questi gli chiese di discutere con i suoi sacerdoti; ma Francesco rispose che non poteva discutere di fede secondo ragione, perché la fede è sopra la ragione, né per mezzo della Scrittura, perché essi non l'avrebbero accettata, ma chiedeva che si accendesse un rogo e vi sarebbe entrato con loro. [...] Da ciò è chiaro che *per i credenti* la fede può essere provata non per la ragione ma per la Scrittura e i miracoli. Anche nella Chiesa primitiva bruciavano i libri di filosofia» [Hex 19.14]³².

Tommaso partiva dalla medesima constatazione, ma arrivava a una conclusione di tutt'altro segno:

«Maomettani e pagani non convengono con noi nell'autorità di alcuna Scrittura per cui possano essere convinti, come contro i Giudei possiamo disputare per mezzo del Vecchio Testamento e con gli eretici per mezzo del Nuovo. Essi invece non accettano nessuno dei due. Perciò è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti sono costretti ad assentire. La quale è tuttavia carente nelle realtà divine» [*Contra Gentes*, 1.2.4].

³² I libri bruciati nella Chiesa primitiva erano in realtà quelli di magia (cf Act 19,19).

Pertanto, Tommaso, che si sentiva chiamato a parlare a «quelli di fuori», scrisse per loro le sue opere filosofiche, mostrando come si possa essere veramente filosofi aristotelici senza dover essere averroisti ed eterodossi. Viceversa Bonaventura (con un'intenzione che però non deve essere intesa come esclusiva, ma espressiva della sua principale preoccupazione, soprattutto alla fine del suo generalato) diceva esplicitamente:

«Agli uomini della Chiesa bisogna rivolgere il discorso, e non a chi ne è rapito fuori [...]. Bisogna parlare ai fratelli [...] e agli uomini spirituali, perché siano tratti dalla sapienza mondana alla sapienza cristiana» [Hex 1.5]. «Non bisogna tornare in Egitto per desiderio dei cibi vili, come agli, porri e rape, né bisogna rigettare il cibo celeste» [Hex 1.9].

IL CENTRO DEL DISCORSO: IL TRIPLICE VERBO NEL TRIPLICE LIBRO

IL TRIPLICE VERBO

La corroborazione interiore mediante lo Spirito non solo ci dà una «notizia previa di Gesù Cristo» (ossia una conoscenza preliminare non del tutto chiara del Verbo increato e incarnato), senza la quale non è possibile nessuna vita spirituale e nessuna teologia, ma addirittura «fa che Cristo abiti per fede nei nostri cuori».

Il Cristo che è presente in Spirito nei cuori dei fedeli è chiamato da Bonaventura *Verbo ispirato*. Il dono dell'intelligenza (*chiave* di ogni contemplazione) ci rende consapevoli di tutto questo e ci dà la triplice conoscenza interiore esplicita del Verbo di Dio, increato, incarnato e ispirato: infatti

«la *chiave di Davide* [...] fa conoscere [...] quel *Verbo* che, *increato*, è in seno al Padre; *incarnato*, in grembo alla Vergine; *ispirato*, è in cuor tuo per fede: penetra le menti degli angeli e degli uomini; entrandovi, fa loro intendere le visioni [...] in diversi gradi, per quanto intimamente in sé l'anima è condotta, [...] come dice Dionigi, dal divin raggio. [...] < E poiché > “legge della divinità è *ricondere* l'infimo al sommo attraverso il medio”, quel *tearchico raggio* illumina, scendendovi, la *gerarchia celeste* e, per suo mezzo, la *subceleste* [...]. Di poi, nell'ordine *risolutivo* < inverso > quel raggio ci *riconde* a contemplar le celesti e poi le sovracelesti cose»³³.

Per capire meglio cosa sia questo Verbo ispirato, così importante per l'opera di riconduzione, dobbiamo prima precisare meglio il significato del Verbo increato e incarnato. Infatti, anche se «**una sola Parola** ha detto Dio, due però ne ho udite»: sebbene cioè fin dall'eternità Dio abbia detto nel suo Verbo tutto quello che aveva da dire, nel tempo però quest'unico Verbo è stato espresso in due modi diversi, ossia nella creazione e nell'incarnazione. Sulla scorta del prologo di Giovanni e dei Padri, Bonaventura parla perciò di un duplice Verbo.

³³ Hex 3.32. Cf Itin 4.4 e Hex 20-23.

IL VERBO INCREATO

Innanzitutto c'è il **Verbo increato**, che fin da principio (nell'eternità) è nel seno del Padre e «per mezzo del quale» al principio dei tempi «tutto fu fatto» e «senza del quale fu fatto nulla, cioè il peccato»³⁴; in quanto «luce vera che illumina ogni uomo che viene nel mondo»,

«questo [...] Verbo è la *Verità*, ossia (secondo la definizione) “adeguazione dell'intelletto e della realtà intesa”, dell'intelletto cioè che è causa della realtà, e non del mio intelletto che della realtà non è causa»³⁵.

Il Verbo increato insomma, pur essendo unico, è «onnimodo», ossia esprime il progetto esemplare di ogni creatura, che pertanto ne porta il segno: la creatura corporea porta solo l'*impronta* (o *vestigio*) di Dio, la creatura spirituale (creata «a immagine di Dio») ne porta l'*immagine* e la creatura spirituale che vive gerarchicamente in grazia imitando Dio ne porta anche la *somiglianza*. L'immagine comporta infatti la necessità dell'imitazione: «imago [...] quasi imitato» [Don 3.11].

Insomma, le diverse creature sono come tante parole che significano l'unico Verbo increato, e tutto il creato (che le contiene) è come un libro, il **libro della natura**, scritto in parte esteriormente (come libro del macrocosmo, o mondo corporeo esteriore, contenente le *vestigia* o *impronte* di Dio), e in parte è scritto interiormente (come libro del microcosmo, o anima, che di Dio è *immagine*).

Tale libro contiene la **legge di natura** (ossia la manifestazione naturale di Dio e dell'uomo), da cui deriva il diritto naturale (ossia la morale immutabile dell'uomo che è alla base del diritto positivo). La legge di natura è nascosta interiormente nella coscienza dell'uomo, così che siamo inescusabili se non la pratichiamo. Destinatari di tale rivelazione sono in generale «tutti gli uomini che vengono al mondo», ma in particolare essa è stata accolta dai *patriarchi* della Genesi e dai *filosofi* antichi, mentre i pagani l'hanno travisata giungendo alla perversione dell'idolatria.

Per consentire all'uomo di leggere il libro della natura e la legge naturale, Dio lo ha provveduto del *lume indito* naturale (inserito per creazione nelle sue facoltà naturali), riflesso della luce vera del Verbo; come pure lo ha provveduto di un triplice occhio (come già aveva detto Ugo di

³⁴ *In Ioannem*, 1.14; cf AGOSTINO, *Omellie in Giovanni*, 1.13.

³⁵ Hex 3.8; la definizione veniva fatta risalire al *Liber definitionum* di ISAAC ISRAELI.

San Vittore): l'*occhio del corpo* (costituito dai sensi corporali) per considerare le realtà esteriori e corporee, l'*occhio dell'anima* (costituito dalle facoltà intellettuali) per riflettere sulle realtà interiori e spirituali, e l'*occhio dello spirito* per contemplare le realtà superiori e divine. Dopo il peccato, però, il primo occhio rimase vigente, il secondo venne offuscato e il terzo fu accecato del tutto: pertanto l'uomo peccatore, come un analfabeta, è incapace di comprendere il senso ultimo del libro che ha davanti, e perciò non può non contemplare in alto per ottenerne la sapienza, ma solo considerare verso il basso, dove è la scienza.

L'intelligenza del Verbo increato fonda la *filosofia* (che è la lettura e meditazione del libro della natura in vista di una contemplazione sapienziale di Dio). Ma dopo il peccato l'uomo può arrivare a sapere che ci dev'essere un Verbo increato, nel senso di un progetto creatore di Dio, ma non arriva a conoscere il Verbo come seconda persona della Trinità: e pertanto l'intelligenza filosofica risulta monca e bisognosa della fede.

IL VERBO INCARNATO

Per salvare l'uomo da questa situazione «nella pienezza dei tempi» il Verbo «si è fatto carne» nel seno di Maria «ed abitò fra noi» e «per mezzo di lui venne la *grazia* e la verità»: infatti non solo riportò l'uomo allo stato naturale d'origine, ma lo riempì di *grazia*. Questo **Verbo incarnato** è quindi la *Via* che riconduce al Padre; questo però in tre fasi: innanzitutto come *Verbo incarnato* in senso stretto (ossia concepito di Spirito Santo, nato da Maria Vergine, vissuto come uomo-Dio e dotato di somma eccellenza, sapienza e *grazia*); poi come *Verbo crocifisso* (sofferente sotto Ponzio Pilato, morto, sepolto e disceso agli inferi e per questo vittorioso sul peccato e redentore); e infine come *Verbo ispirato*, da intendere qui però meglio come *ispirante* (ossia non solo «reso vivo nello Spirito» per la resurrezione, ma «largifluente» di Spirito e «annunciato per Spirito Santo alle genti» e perciò sommamente giusto)³⁶.

Il Verbo incarnato stesso è un **libro, scritto fuori e dentro** (apertamente leggibile quanto alla sua umanità; misteriosissimo quanto alla sua divinità). A lui si riferisce tutto il libro della Scrittura: infatti,

³⁶ Cf Don 1.5-8; Hex 3.10-21; *In Lucam*, 24.58.

«come l'arca culminava in un cubito, così tutte le parole della Scrittura in questo Verbo *abbreviato*, cioè nato, morto [...] e risuscitato»³⁷.

Il Verbo increato di Dio, che è infinito, assumendo la natura umana nel tempo viene come "abbreviato": così può anche essere il senso concreto di tutta la Scrittura e di tutta la teologia³⁸.

Anche il **libro della Scrittura** è scritto fuori (in quanto ha un senso letterale o esteriore) e dentro (in quanto ha un senso mistico), ma è sigillato, così che l'interno è leggibile solo grazie all'Agnello immolato, che è degno di «prendere il libro ed aprirne i sigilli»: infatti non si può comprendere la Scrittura se non in riferimento a Cristo morto e risorto, come vedremo meglio in seguito.

Il libro della Scrittura, che si riferisce alla *grazia*, contiene però in compendio tutto il decorso dei tempi. Nel libro della Genesi infatti vi è una riproposizione esplicita della legge di natura (i cui destinatari erano i patriarchi); nel resto dell'Antico Testamento è contenuta la *legge scritta* esteriormente su tavole di pietra (i cui destinatari erano i giudei); e nel Nuovo Testamento è contenuta la *legge di grazia* evangelica, infusa interiormente (i cui destinatari sono i cristiani, ai quali è dato a tale scopo il *lume infuso* della grazia).

I Filosofi (coi Patriarchi), i Giudei e i Cristiani sono dunque i tre destinatari della progressiva rivelazione normativa di Dio (i Saraceni, o musulmani, non sono presi in considerazione da Bonaventura in maniera distinta dai filosofi pagani); ma come ogni legge successiva toglie forza alla precedente, così ora che è stata rivelata la legge di grazia, voler continuare a osservare le altre è come «voler tornare indietro in Egitto»: come i primi cristiani chiamavano «giudaizzanti» i cristiani che persistevano nelle osservanze giudaiche, così Bonaventura chiama «filosofanti» coloro che (come gli averroisti) antepongono Aristotele alla verità rivelata.

IL VERBO ISPIRATO

Ebbene: il Cristo, in quanto Verbo increato è dal principio dei tempi la *Verità* eterna, e in quanto Verbo incarnato nella pienezza dei tempi

³⁷ In *Lucam* 24.33.

³⁸ 'Verbum abbreviatum' è citazione biblica [cf Rm 9,28, che cita a sua volta Is 10,23], riferita dalla tradizione medievale (in particolare da Bernardo; da Pietro Cantore, nell'omonima opera; da Francesco nella *Regula bullata*, 9) al senso della Scrittura e della predicazione, o al compendio delle verità di fede e delle regole morali.

è la *Via* che fa tornare. Ma Cristo è anche la *Vita*, in quanto **Verbo ispirato**, e per tutto l'arco della storia della salvezza. Fin dalla creazione «in lui era la vita», e il peccato dell'uomo consisté «nell'abbandonare il Verbo ispirato» [Brev 4.1.4]; le parole di Cristo sono spirito e vita, e Spirito e vita ha effuso Cristo risorto, e i credenti ne usufruiscono già in questa vita terrena (ossia “in via”); ma soprattutto Cristo sarà Vita nella vita eterna, ossia nella *gloria* (che della grazia è il compimento) nella vita futura (ossia “in patria”).

Infatti al giudizio universale, secondo l'Apocalisse, sarà aperto il *libro della Vita*, che contiene l'eterna sapienza beatificante del Verbo ispirato e che sarà leggibile agli angeli e ai beati alla luce del *lume segnato* della *gloria*. E sarà aperto anche un altro libro, ossia il *libro della coscienza* personale di ogni uomo, e il giudizio consisterà nel confronto fra i due libri³⁹.

Ma, in un certo senso, questo libro della vita può già *in via* essere pian piano iscritto nel libro della coscienza personale: e questa è appunto l'opera del «Verbo ispirato», quando cioè lo «Spirito Santo fa Scritture nelle menti degli eletti e dà fermezza alla fede cristiana» [Hex 9.7-8], ossia quando lo Spirito Santo rivela interiormente quanto è stato rivelato nella Sacra Scrittura, trasformando la mente stessa dei fedeli in una Scrittura e permettendo anche a noi oggi di ascoltare Cristo:

«certo, furono beati quelli che poterono udire il Verbo incarnato, ma ora tutti possiamo ascoltare il Verbo ispirato» [HexD 2.2.6-7].

Se dunque già da ora si può sbirciare il libro della vita e avere un riflesso del lume della gloria, ne possiamo ricavare una testimonianza efficacissima, che non dice nulla di più della testimonianza del libro della natura e di quello della Scrittura, ma semplicemente ci dà l'esperienza interiore di quanto il lume naturale e quello infuso già ci insegnano⁴⁰: per questo l'intelligenza del Verbo ispirato consente all'anima le sei visioni intellettuali che ripercorrono la filosofia e la teologia prima di giungere alla mistica vera e propria.

Il Verbo ispirato è dunque il Cristo interiore che ogni cristiano che progredisce nella fede conosce: infatti chi ha la fede debole (ossia chi crede soltanto per la parola degli altri) ha bisogno del Verbo ispirato per poter dire di credere «avendo visto e conosciuto».

³⁹ Cf LignVi, 41 e 46; Hex 12.8.

⁴⁰ Cf MyTrin 1.2 co.

LO STUDIO DEL LIBRO DELLA SCRITTURA

Sebbene il «Cristo abiti per fede nei nostri cuori», la sua rivelazione è contenuta in maniera pienamente normativa solo nella Sacra Scrittura, che perciò il teologo deve leggere e interpretare.

La **Scrittura** non si divide in teorica e pratica (come la filosofia); ma essendo totalmente pratica si divide in *Antico* e *Nuovo Testamento*, a seconda che sia ispirata dal timore o dall'amore. I diversi libri della Scrittura sono organizzati in quattro gruppi che si corrispondono nei due Testamenti: i libri della Legge (il Pentateuco) e il Vangelo, che è la nuova legge; i libri storici e gli Atti degli Apostoli; i libri sapienziali e le lettere apostoliche, i libri profetici e il libro dell'Apocalisse. Particolare importanza hanno per Bonaventura i libri dell'Ecclesiaste (da lui commentato) e del Cantico dei Cantici (infatti non si può giungere alla sapienza amorosa senza passare per la via della negazione e della spogliazione, affermando che tutto è vanità); come pure i vangeli (da lui commentati) di Giovanni e Luca (che ci rivelano il Verbo increato e incarnato e il Verbo ispirato).

Accanto al **senso letterale o storico** (ossia ciò che intendeva l'autore umano), la Scrittura ha un multiforme **senso mistico** (ossia ciò che intendeva lo Spirito Santo in riferimento a Cristo e al cristiano): pertanto la Scrittura (anche quella ebraica) va interpretata in riferimento a Cristo (poiché «riferite a lui e in vista di lui sono le Scritture, e perciò da lui sono spiegate») e nello Spirito Santo (poiché «non puoi capire le parole di Paolo se non hai lo Spirito di Paolo»): così «un passo della Scrittura dipende da un altro, anzi mille passi riguardano uno solo»; la lettura della Scrittura deve essere prolungata dalla meditazione, dall'orazione e dalla contemplazione (infatti la Scrittura non solo è vera, ma è anche bella, così che «non solo capisco, [...] ma il mio cuore si accende»)⁴¹.

Perciò, come negli studi naturali dobbiamo considerare le nature, i discorsi razionali, i costumi morali e i prodotti artificiali, così nello studio della Scrittura dobbiamo considerarne il senso letterale o naturale o storico (come fa l'odierna esegesi biblica), il senso allegorico (ossia il senso che ha per l'intelletto illuminato dalla fede, come fa l'odierna teologia dogmatica), il senso anagogico (ossia il senso che ha per l'affetto perfezionato dalla speranza, come fa l'odierna teologia spiri-

⁴¹ In *Lucam*, 24.58; HexD 4.3.21; Hex 2.18; cf Hex 13 (il cui contenuto è riassunto dopo).

tuale), e il senso tropologico (ossia il senso che ha per l'effetto purificato dalla carità (come fa l'odierna teologia morale). Così ciò che della Scrittura è necessario sapere e credere (e gustare mediante la meditazione) è racchiuso nel Simbolo; ciò che è necessario desiderare e sperare (e chiedere mediante l'orazione) è contenuto nel Padre Nostro; ciò che è necessario fare (e praticare nell'azione) è indicato dal Decalogo (riletto evangelicamente); ciò che è necessario amare sopra ogni cosa (arrivando all'unione con lui mediante la contemplazione) è indicato dal Comandamento dell'amore.

Ma la Scrittura va letta nella sua “**tradizione**”: infatti

«a questa intelligenza < della Scrittura > non si può pervenire da sé, ma solo per mezzo di coloro ai quali Dio l'ha rivelata [...]. Occorre perciò ricorrere agli < scritti > originali dei Santi; ma questi sono difficili, e perciò sono necessarie le Somme dei Maestri, in cui quelle difficoltà sono chiarite. [...]. Ma poiché questi scritti citano i Filosofi, è necessario che li si conosca»⁴².

Solo il testo della Scrittura e, in misura minore, gli scritti originali dei santi (a cui vanno assimilati i decreti dei Concili) sono autentici, ossia dotati di **autorità**, mentre non lo sono gli scritti dei teologi e dei filosofi, per quanto autorevoli; né lo sono le rivelazioni interiori ordinarie o straordinarie (come le apparizioni), che hanno valore solo in quanto concordano con la Scrittura: non a caso Gesù volle apparire sul Tabor ai suoi discepoli insieme a Mosè ed Elia.

Insomma, per determinare e fondare le verità di fede i teologi devono ricorrere all'autorità piuttosto che alla ragione; devono cioè stabilire in base ai documenti della fede (intesi innanzitutto nel loro senso letterale, per evitare interpretazioni troppo soggettive) qual è la dottrina autenticamente rivelata da Dio: ed è per questo che Gesù, disputando nel deserto col diavolo, fece ricorso all'autorità della Scrittura piuttosto che alla ragione; similmente

«va notato che quando Cristo fece il miracolo della conversione dell'acqua in vino non disse subito: sia fatto il vino, ossia non lo fece dal nulla, ma volle che i servi riempissero prima di acqua le giare [...] giacché lo Spirito Santo non dà l'intelligenza spirituale, se l'uomo non riempie prima di acqua (e cioè della notizia del senso letterale) la giara (e cioè la sua capacità), e solo poi Dio converte l'acqua del senso letterale nel vino dell'intelligenza spirituale». «Non bisogna < poi > mescolare

⁴² Hex 19.10. Cf 9.19-22.

tanta acqua di filosofia nel vino della Sacra Scrittura, così da trasformare il vino in acqua: questo sarebbe un pessimo miracolo. Leggiamo infatti che Cristo trasformò l'acqua in vino e non viceversa! Da ciò è chiaro che per i credenti la fede può essere provata non per la ragione ma per la Scrittura e i miracoli»⁴³.

Certamente i teologi, dopo aver determinato per autorità quali sono le verità di fede, possono e devono ricorrere alla **ragione illuminata** dalla grazia per intenderle: infatti, accanto a verità di fede che sono in realtà prima di tutto oggetto di intelligenza e solo dopo anche di fede (ossia i «preliminari alla fede», come l'esistenza di Dio, conoscibili anche naturalmente) e a verità di fede che sono solo oggetto di fede e mai di intelligenza (ossia i fatti particolari della storia sacra), ci sono gli articoli di fede in senso stretto che sono prima oggetto di fede ma poi anche di intelligenza⁴⁴.

Gli **scritti originali dei santi** non fanno altro che spiegare il senso della Scrittura: ma poiché la Scrittura ha tre sensi mistici, quello allegorico (che nutre la fede), quello tropologico (che nutre la carità) e quello anagogico (che nutre la speranza), i maggiori santi dottori della Chiesa hanno sviluppato ciascuno la teologia soprattutto secondo un senso particolare. Bonaventura ne menziona sette (tre dottori antichi e quattro «moderni»): Agostino e Anselmo sono i dottori più significativi per la teologia allegorica (quella che noi chiameremmo oggi teologia dogmatica); Gregorio Magno e Bernardo (e quindi tutta la tradizione teologica monastica) quelli più significativi per la teologia tropologica (che corrisponde approssimativamente alla nostra teologia morale o pastorale); Dionigi e Riccardo di San Vittore quelli più significativi per la teologia anagogica (quella che noi diremmo teologia spirituale o mistica); Ugo di San Vittore, infine, con la sua competenza universale, ha lasciato scritti in tutti e tre i sensi. Da non trascurare poi l'influsso della teologia orientale (nonostante il suo agostinismo, Bonaventura è il più «greco» dei dottori latini). Accanto a questi autori c'è poi Francesco, che pur non essendo un maestro, con la sua sapienza si librava in alto nella teologia.

⁴³ Hex 19.8 e 19.14.

⁴⁴ Cf Sent 3.24 ad db 3. Da notare che l'evento Cristo pur essendo storico è considerato intelligibile, quasi (come diremmo oggi) un universale concreto.

Gli **scritti dei teologi** dovrebbero servire a chiarire il senso dei precedenti, rispetto ai quali sono funzionali e mai sostitutivi. Ma qui nascono i problemi: infatti

«le parole dei sapienti sono [...] date da un solo pastore», perché [...] ispirate dall'unico Verbo, che di tutti è pastore e pasto, [...] per un unico fine [...] < che è > il vincolo della carità: perciò i dottori della legge cristiana devono concordare nelle loro opinioni, secondo quanto dice Giacomo: «Non fatevi maestri in molti, fratelli miei», [...] nel senso che tutti dicano la stessa cosa»⁴⁵.

Per questo i documenti autentici (normativi della fede) della Scrittura, degli «scritti originali dei Santi» (cioè non quelli corrotti o non riconosciuti) e dei decreti dei Concili sono sempre (al di là di alcune contraddizioni apparenti) «concordi». Ma di questi documenti a volte i teologi danno interpretazioni differenti: tale differenza può essere contrasto polemico dettato dalla presunzione (senz'altro da evitare), oppure discussione dovuta all'oscurità dei testi e alla difficoltà dei problemi (e perciò nei limiti del possibile da superare). Per questo il teologo non deve mai allontanarsi troppo dalla Scrittura, così come il bambino non deve mai allontanarsi dalla sua casa, e comunque deve attenersi sempre alla «via più comune», senza però rinunciare alla propria originalità ed autonomia critica: e difatti Bonaventura intese «non inventare opinioni nuove, ma ritessere quelle comuni e approvate»⁴⁶, in devota continuità ideale con l'opera di Alessandro di Hales e la tradizione, ma senza farsi scrupolo di criticare le opinioni discutibili di dottori autorevoli come il Lombardo.

Secondo l'uso medievale, Bonaventura non cita quasi mai esplicitamente i suoi contemporanei. Ma la sua teologia non è comprensibile se non riferita agli accesi dibattiti con la posterità di Gioacchino da Fiore, con Ruggero Bacone, con i teologi simpatizzanti per l'aristotelismo, come Tommaso, con i maestri secolari contrari ai nuovi ordini mendicanti come Guglielmo di Sant'Amore e Gerardo di Abbeville.

Per quanto riguarda infine gli **scritti dei filosofi** due sono gli autori fondamentali per Bonaventura: Platone (che però Bonaventura conosceva indirettamente) e Aristotele: sebbene fossero pagani, al primo fu dato da Dio il *discorso di sapienza* e al secondo il *discorso di scienza*: per questo Aristotele fu e rimane un maestro per le scienze ma non per la

⁴⁵ UnMag 26; cf 18-19; 24; 27.

⁴⁶ Sent 2 praelocutio.

sapienza (quella che diremmo metafisica), per la quale è maestro Platone con i suoi discepoli platonici (soprattutto Plotino, conosciuto mediante Macrobio), sebbene anche costoro, non avendo la fede, non sono riusciti a dissipare le tenebre e ad evitare gli errori. Perciò «quel che non apprendemmo dai filosofi lo apprendiamo dai santi». In effetti ad Agostino furono dati entrambi i carismi e nessuno è stato più penetrante di lui nell'affrontare e risolvere i grandi problemi metafisici, come l'analisi del tempo e così via.

Non si può certo dire che Bonaventura sia un pensatore aristotelico in senso stretto (sebbene egli adotti l'impianto concettuale e metodologico di Aristotele, pur con sostanziali apporti neoplatonici e con un originale ripensamento cristiano), ma è del tutto erroneo (benché questo sia stato detto e ripetuto spesso) ritenerlo un pensatore antiaristotelico: Bonaventura critica duramente gli aristotelici del proprio tempo, ma cerca continuamente di giustificare Aristotele, anche quando manifestamente cade in errore.

La filosofia non è cattiva, anzi «è una delle arti buone che incrementano la Chiesa», e tuttavia è pericolosa, perché potrebbe indurre il credente (che già possiede la verità) a tornare indietro a cercarla a tentoni, diventando così un filosofante.

L'ARTICOLAZIONE DEL DISCORSO: TEOLOGIA TRINITARIA ED ECONOMIA SALVIFICA

IL DUPLICE TRISAGIO E IL SETTEMPlice CENTRO:
LE DUE RADICI DELLA FEDE E LA SISTEMATICA TEOLOGICA

Attraverso il centro della teologia, ossia la «notizia previa di Gesù Cristo», veniamo «radicati e fondati nella carità»: infatti per mezzo del Verbo ispirato «per fede nei nostri cuori» possiamo giungere a comprenderne il mistero e a conoscere la Trinità e l'Incarnazione, che sono «le due radici della fede, e chi le ignora nulla crede» [Hex 8.9]. Insomma, la fede ci introduce in una comprensione articolata e (per così dire) sistematica della realtà, la cui chiave è Cristo.

L'anima infiammata dalla carità di Cristo (come Francesco alla visione del serafino crocifisso), resa certa da un *triplice testimonio in cielo e terra*, canta (come i serafini della visione di Isaia) un **duplice trisagio**, ossia (poiché la santità è la proprietà divina) attribuendo la divina natura alle tre persone trinitarie e attribuendo alla divina persona del Figlio le tre nature di Cristo:

«ci sono infatti due Serafini stabiliti in noi per fede, e ciascuno acclama con triplice esclamazione “Santo, Santo, Santo”, ma una volta sola “il Signore Dio”. Infatti, la notizia di Dio è notizia di tre persone in unità di essenza, onde “sono tre che danno testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo, e questi tre son uno”. [...]. L'altro Serafino risponde: “Santo, Santo, Santo”, perché come nel Dio eterno c'è trinità di persone in unità di essenza, così anche nel Dio umanato ci sono tre nature in unità di persona, ossia corpo, anima e divinità: [...] Cristo ha santo il corpo, santa l'anima, santa la divinità: è santo fuori, santo dentro, santo sopra», «essendo tre “che danno testimonianza in terra: lo spirito, l'acqua e il sangue”, [...] ossia la divinità, il corpo e l'anima»⁴⁷.

Ogni serafino però ha sei ali: e queste simboleggiano gli articoli del Simbolo e i misteri fondamentali in cui si sviluppa il duplice trisagio:

⁴⁷ Hex 8.9-11 (con qualche cambiamento nell'ordine). Bonaventura cita 1Io 5,7-8 nel testo interpolato della *Vulgata*, che alle tre testimonianze citate da Io 19,30.34, ossia Spirito, acqua e sangue, aggiunge quelle “in cielo” di “Padre, Verbo e Spirito”, che “sono uno”.

per il primo serafino, ci sono a sinistra (ossia nell'eternità) le mutue relazioni di Padre, Figlio e Spirito Santo, e a destra (ossia nel tempo, ma in corrispondenza rivelatrice con l'eternità) le opere di creazione, santificazione e remunerazione, ovvero di natura, grazia e gloria (che sebbene opera di tutte e tre le persone sono attribuite per appropriazione una ad una); per il secondo serafino, ci sono a sinistra (ossia nell'abbassamento) l'incarnazione, la crocifissione, la discesa agli inferi, e a destra (ossia nell'innalzamento) la risurrezione, l'ascensione, il giudizio.

La strutturazione duale (corrispondenti alla teologia trinitaria ed all'economia salvifica cristologica) del contenuto di fede del cristianesimo vien fatta risalire alla professione di fede erroneamente ritenuta atanasiana (ossia al Simbolo "Quicumque") e alla teologia dei padri post-calcedonesi (in particolare, per l'occidente latino, grazie alla mediazione del *Commonitorium* e degli *Excerpta* di Vincenzo di Lérins).

Di queste due radici della fede, però, la prima è quella principale, che rende non solo possibile, ma anche intelligibile la seconda: infatti,

«come il fulgore della stella condusse < i Magi > al luogo dove offri-
rono l'oro, così il fulgore del Verbo increato li condusse alla conoscenza
dell'umanità < assunta dal Verbo >. Impossibile è infatti che qualcuno
conosca che "il Verbo si è fatto carne", se prima non conosce che "In
principio era il Verbo"»⁴⁸.

Così,

«la fede nella **Trinità** è il fondamento e la radice del culto divino e di
tutta la religione cristiana» [MyTrin 1.2],

e conoscendo a partire dai suoi effetti di natura e di grazia la Trinità si conosce per necessità tutto il resto: questa è la *contuizione* di Dio, ossia non una vera e propria intuizione diretta di Dio (perché non abbiamo ancora la visione a faccia a faccia), ma una specie di intuizione che Dio è Dio, mediata dalla conoscenza dei suoi effetti di natura e di grazia.

Il **Verbo incarnato**, che, riunendo nella sua persona (divina) tre nature (divina, spirituale e corporea), è il rivelatore della Trinità, ossia il «gerarca» della gerarchia divina, di quella angelica e di quella ecclesiale, è perciò non solo la «perfezione stessa dell'universo» [Red 20], ma anche la *via* che permette all'uomo di risalire a Dio, ovvero quella *scala* che Giacobbe aveva visto in sogno e che Gesù aveva identificato con se stesso. «In Cristo sono infatti nascosti tutti i tesori della scienza e della sapienza di Dio».

⁴⁸ *De modo inveniendi Christum*, 1.3.

Dall'eternità Cristo è il **centro** di ogni cosa, e nel tempo, nei diversi misteri, questa centralità di Cristo è progressivamente realizzata fino al compimento di Dio-tutto-in-tutti; difatti la Scrittura ci presenta spesso Cristo come colui che sempre è «in medio», nel duplice senso di “in mezzo ai suoi” e “al centro della realtà”⁴⁹.

Nella *Trinità*, Cristo è medio delle persone: infatti il Padre è la persona che produce senza esser prodotta (e dunque è il principio fontale della divinità); lo Spirito è la persona che è prodotta e non produce (e dunque è il fine compiente la Trinità); quindi è necessario che il Figlio sia la persona che è prodotta (dal Padre) e che produce (con il Padre lo Spirito Santo)⁵⁰.

Nella *Creazione*, Cristo è medio di ogni realtà: infatti *per mezzo* di lui furono fatte tutte le cose: egli è il medio esemplante di ogni cosa.

Nell'*Incarnazione*, Cristo è medio dell'umanità che ha assunto, perché mediante l'unione ipostatica egli è divenuto il Capo del Corpo che è la Chiesa e il Sole dell'universo spirituale, ovvero il centro di irradiazione di tutte le grazie e di tutte le ispirazioni vitali, anche se non sempre è riconosciuto (infatti «sta in mezzo a voi uno che voi non conoscete»).

Nella *Passione* Cristo è medio di misurazione e di servizio (infatti è «in mezzo a noi come colui che serve»), o, con bellissima metafora, centro geometrico del mondo (non a caso fu crocifisso in mezzo ai due ladroni e discese agli inferi, al centro del mondo), infatti,

«quando si sia perso il centro di un cerchio, non lo si può ritrovare se non < circoscrivendovi un quadrato e > tracciandone le diagonali, che vi si intersecano a croce» [Hex 1.24].

In effetti la vita umana ha perso il senso, ma la croce riesce a ridare una misura e un significato a tutto.

Nella *Resurrezione* Cristo è medio dialettico fra Dio e uomo (come meglio vedremo a proposito del «sillogismo di Cristo»).

Nell'*Ascensione* (che per Bonaventura comprende anche quello della Pentecoste) il Cristo «in mezzo alle nubi» (ossia nello Spirito) è medio di ogni virtù e fonda l'etica cristiana in quanto la virtù sta nel

⁴⁹ Cf Hex 1.11-39.

⁵⁰ Bonaventura contro i greci difende la processione dello Spirito non solo dal Padre, ma anche dal Figlio, e tuttavia la formula in modo da non sminuire la pienezza fontale del Padre: la teologia trinitaria di Bonaventura è infatti più “greca” (dionisiana) che “latina” (agostiniana).

mezzo e il mezzo è determinato dalla retta ragione, ma la ragione è rettificata solo mediante la fede. Come Gesù è asceso al cielo,

«così il cristiano deve ascendere di virtù in virtù, non stabilendo un termine per la virtù, perché così facendo cesserebbe di essere virtuoso» [Hex 1.32].

Le virtù soprannaturali sono infatti come un «effluvio della virtù di Dio e una emanazione del suo splendore». Il fondamento dell'etica cristiana è perciò appunto la Signoria di Cristo esercitata tramite l'effusione dello Spirito.

Nel *Giudizio*, Cristo è medio di giustizia, in quanto giudice imparziale che premia la virtù e condanna il peccato. In questo modo Cristo «abbellisce il mondo intero, rendendo il brutto bello, il bello più bello, il più bello bellissimo»: infatti (secondo la concezione medievale e a differenza di quella classica) la bellezza è l'armonia di cose belle e cose brutte, e la punizione della colpa è la riarmonizzazione del male.

Nella *Riconciliazione* finale (in cui Dio sarà tutto in tutti e regnerà la perfetta pace nella perfetta comunione gerarchica), Cristo è il medio di pacificazione come Agnello che sta in mezzo al trono e in mezzo alla Gerusalemme celeste.

«E di questo tratta il teologo, che considera come il mondo fatto da Dio sia ricondotto in Dio. Il teologo, infatti, benché tratti < anche > delle opere della creazione, tratta però soprattutto delle opere della riconciliazione» [Hex 1.37].

LA CROCE E IL CERCHIO INTELLIGIBILI:

LE QUATTRO DIMENSIONI DEL MISTERO E L'ONTOLOGIA TEOLOGICA

La teologia deve cercare di «comprendere [...] quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità», cioè quali siano le dimensioni del Mistero. Bonaventura è estremamente sistematico e ha elaborato un sistema concettuale per ordinare il sapere teologico.

L'**ordine gerarchico archetipo** (ossia l'ordine gerarchico che vige nell'essenza divina, ma che è riflesso poi in tutto il creato) è segnato da tre categorie ontologiche fondamentali: il *principio* originante (da cui si è), il *medio* esemplante (secondo cui si è), il *fine* compiente (per cui si è). Noi pensiamo le tre persone divine in ragione di queste tre categorie [cf Hex 1.12].

Da questo ordinamento deriva la **struttura ontologica** di ogni cosa: ogni realtà (cosa o persona) ha l'essere, l'esser-tale (ossia la natura o essenza), e il ben-essere (ossia l'agire).

Grazie a queste categorie noi possiamo pensare la vita divina (tre persone in una natura) e l'incarnazione (tre nature in una persona). Sulla scorta di Riccardo di San Vittore, *natura* è definita come «ciò che può essere comunicato», e *persona* come «ciò che non può essere comunicato» ma che comunica. Nelle creature l'essere è distinto dall'esser-tale (e per questo l'essere di natura è limitato dalla nullità di natura, ossia da ciò che la singola creatura non è, giacché fatta dal nulla), come pure è distinto dal ben-essere (e questo rende possibile la nullità della colpa, ovvero la privazione del ben-essere delle creature libere, «fatte e fattive», e la nullità della pena, ovvero la privazione del ben-essere delle creature «fatte e basta») ⁵¹.

Come prolungamento della struttura ontologica abbiamo la **struttura "psicologica"** dell'agire: così accanto al "soggetto" naturale ci sono l'*intelletto* razionale e l'*affetto* morale, a cui va aggiunto anche l'*effetto* artificiale: noi pensiamo il Padre in ragione di soggetto naturale e le processioni del Verbo e dello Spirito in ragione rispettivamente di comunicazione intellettuale e volontaria, mentre pensiamo la divina economia «ad extra» in ragione di operazione artificiale ⁵².

La **disposizione "spaziale"** è espressa da tre coordinate topologiche fondamentali: l'*esteriorità* della natura corporale, l'*interiorità* della natura spirituale, la *sommità* della natura divina, a cui va aggiunta l'*inferiorità* a Dio di tutta la natura naturata o creata e quella del mio corpo rispetto a me [cf Solil pr]. Queste categorie ci consentono di pensare in scala gerarchica la totalità della realtà oltre che le tre nature della persona di Cristo.

Il **decorso temporale** è espresso dalle coordinate cronologiche fondamentali: la *natura* al principio dei tempi, la *grazia* nella pienezza dei tempi, la *gloria* alla fine dei tempi, a cui si aggiungono la *colpa* e l'*industria* [Hex 12.7]. Queste categorie ci consentono di pensare tutta la storia della salvezza. Ebbene, senza queste dimensioni, ossia

«se si ignorano decorso del mondo e disposizione gerarchica, non si può comprendere la Scrittura» [Hex 2.17],

⁵¹ Cf Hex 2.25; PerfEv 1.1 co e ad 4-5; Regn 43.

⁵² Cf Hex 4.4; 6.10; 12.3; cf anche 1.12-13, Red 11-14 e Itin 3.

né fare teologia:

«perciò ritornerò da fuori a dentro, e salirò da sotto a sopra, per poter conoscere donde vengo e dove vado [...] e cosa sono: e in tal modo, conoscendo me, salirò a conoscer Dio»⁵³.

Considerando la mutabilità e la finitezza del mondo esteriore e inferiore (dei beni di fortuna e della vita corporale), di cui l'ineluttabilità della morte è un segno, rientrerò in me stesso e nel mondo interiore, per

«esaminare cosa sono, cosa ero, cosa avrei dovuto essere, cosa potrei essere < ancora >» [PerfVit 1.5]:

cosa in origine ero per natura, cosa in passato avrei dovuto essere per mia industria e cosa invece sono stato per mia colpa, e cosa in futuro posso ancora diventare per grazia di Dio e mia industria: in questo modo mi posso aprire al mondo supremo e finale della gloria di Dio.

Infatti, se c'è qualcosa fuori e sotto e dentro, ci deve essere anche qualcosa sopra, e chiedendomi «da dove vengo, chi sono e dove vado», scopro che

«l'essere infatti non è se non in due modi: o l'essere ch'è da-sé e conforme-a-sé e per-sé, o l'essere ch'è da-altro e conforme-ad-altro e per-altro (è necessario che l'essere ch'è da-sé sia pure conforme-a-sé e per-sé); l'esser-da-sé è in ragion d'originante, l'esser-secondo-sé in ragion d'esemplante, l'esser-per-sé in ragion di finiente o compiente: cioè in ragion di principio, medio e fine» [Hex 1.12].

Un terzo modo d'essere, intermedio fra i due, non è dato, giacché «l'esser-analogo [...] men che mai ha d'atto, per ciò che men che mai è» [Itin 5.3]. Così l'esser di Dio è creare; l'esser nostro invece è «esser creati» [Sent 2.1a.3.2 sc 1], ossia «relazione essenziale della creatura al Creatore» [Hex 4.8].

IL SILLOGISMO DI CRISTO:

LA SOVREMINENTE CONOSCENZA DELL'AMORE E LA LOGICA TEOLOGICA

Per quanto possiamo sforzarci di comprendere, tuttavia la «scienza della carità di Cristo», resta «sovremenente», cioè sopravanza ogni altra scienza per la sua logica superiore, opposta alla limitante logica dell'uomo e del diavolo [cf Hex 1.25-30].

⁵³ Solil 1.2; citazione dalle *Meditazioni piissime* (attribuite a BERNARDO), 1.1.

La **logica del diavolo**, naturale ma sofisticata, è quella sottostante ad ogni tentazione (anche a quella di una teologia che non rispetti l'infinita distanza di natura e prossimità di grazia che Dio ha nei confronti dell'uomo): la tentazione diabolica consiste infatti in un finto sillogismo (ossia in un paralogismo), in cui il termine medio è preso in due significati equivoci nella maggiore e nella minore, così che vi risultano non tre, ma quattro termini, e sebbene le due premesse siano vere, la conclusione che ne deriva è falsa: «l'uomo deve diventare simile a Dio; ma se (mangiando dell'albero vietato, ossia peccando) conoscerà il bene e il male, diventerà simile a Dio; dunque l'uomo deve mangiare dell'albero vietato»: l'ambiguità sta nel significato di "diventar simile", che è inteso nella maggiore nel senso di imitare lodevolmente e virtuosamente Dio, e nella minore nel senso di sostituirsi velleitariamente e peccaminosamente a lui. A causa del sofisma, dalle due premesse la conclusione non consegue per necessità, ma per libera scelta, sebbene tratta in errore. Per questo paralogismo ogni peccatore pecca e porta in sé la pena del peccato, ossia la dissomiglianza da Dio (con il suo carico di mortalità nel corpo e nello spirito), laddove invece veniva promessa la massima somiglianza con lui.

Per rimediare a questo paralogismo, occorre dunque il **sillogismo riparatore di Cristo**, che assumendo la massima dissomiglianza dalla sua dignità divina, potesse restituire l'uomo alla somiglianza con Dio.

Bonaventura formula questo sillogismo in tre modi connessi. La prima è: Cristo è immortale; ma Cristo è morto; dunque Cristo è risuscitato: e questa è la logica della Pasqua di Cristo (in questo caso il termine medio, che è Cristo, che nella maggiore è soggetto di un'attribuzione affermativa e nella minore è soggetto di un'attribuzione privativa, entra nella conclusione come soggetto di un'attribuzione superlativa). La seconda formulazione è: Cristo è per essenza simile a Dio; Cristo si è fatto per misericordia simile all'uomo; dunque l'uomo è per misericordia reso simile a Dio (ossia: Dio si è fatto come noi per farci come lui): e questa è la logica della Pasqua del cristiano (in questo caso il termine medio, che è Cristo, fa da mediatore fra Dio e uomo). La terza formulazione è: Cristo entrando a porte chiuse dimostra di essere impassibile; mostrando a Tommaso le mani e il costato dimostra di aver patito; la conclusione di Tommaso è: "Mio Signore e mio Dio!": e questa è la logica paradossale della fede. In tutte queste formulazioni la maggiore è vera necessariamente per natura; la minore è invece assunta liberamente per amore; la conclusione segue invece per necessità "logica".

Ma come funziona questa argomentazione? Essa sembra innanzitutto violare il principio di non contraddizione: in Cristo infatti c'è una certa **“coincidenza degli opposti”**:

«il primo congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo [...], l'eterno col temporale [...], l'atto puro con [...] la passione e morte»⁵⁴.

In realtà, tale violazione è solo apparente: infatti gli opposti non coesistono nello stesso modo allo stesso tempo: ma questa duplicità di modi ci schiude quello che sarà chiamato il “paradosso cristiano”, ossia l'unione di eternità e tempo, di natura naturante e natura naturata in Cristo. Ma, appurato che l'argomentazione non è contraddittoria, questo non significa ancora che essa sia concludente.

Il sillogismo di Cristo funziona secondo non la logica naturale (quella aristotelica), ma secondo quella che Bonaventura chiama la «nostra logica», ossia la logica cristiana, che è la logica dell'amore divino. Bonaventura sembra riferirsi implicitamente a quella che Paolo chiama la stoltezza della croce, e che però è stoltezza solo per chi non crede, ossia escludendo l'interpretazione di fede, mentre è sapienza di Dio ammettendola (secondo un procedimento che oggi diremmo “abduittivo” per risolvere un “conflitto di interpretazioni”). Questa logica è mirabilmente espressa nel Cantico della lettera ai Filippesi: «Cristo Gesù pur essendo di natura divina [...] umiliò se stesso e divenne simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso fino alla morte e alla morte di croce: *per questo* Dio lo ha esaltato». Pur non trattandosi di un vero sillogismo, ci troviamo indubbiamente di fronte ad una argomentazione: abbiamo una premessa maggiore (necessariamente vera dall'eternità): «Cristo è di natura divina» (e pertanto è gloriosamente immortale); poi abbiamo una premessa minore (assunta nel tempo): Cristo ha assunto la natura umana fino all'estrema conseguenza della morte ignominiosa di croce; infine abbiamo una conclusione: «*per questo* Dio lo ha resuscitato». La resurrezione non si trova rispetto alla morte in croce in un rapporto di semplice posteriorità, ma di necessaria conseguenza logica. Infatti «non era possibile che la morte tenesse Cristo in suo potere». Non capire questa argomentazione doveva essere non solo mancanza di fede, ma di logica, se Cristo poté rimproverare i due discepoli di Emmaus: «*Stolti e tardi di cuore nel credere [...]: era necessario che il Cristo patisse per entrare nella sua gloria*». Tale logica non fu in-

⁵⁴ Itin 6.5-7.

fatti compresa dal diavolo, che (forse non credendo alla possibilità di un amore tanto grande da accettare la croce) pensava di aver sconfitto Cristo (mentre in realtà fu Cristo a prendersi gioco del diavolo); e non fu compresa da quei giudei che insultavano Gesù; ma non è accettata nemmeno dai cristiani, che pur avendola capita non vogliono assumere la «minore», perché non vogliono soffrire, ma così si precludono la vera felicità e la comprensione dell'amore divino. Il Mistero pasquale è infatti la chiave di lettura di tutta la rivelazione e il nuovo organo della logica teologica: «tutto è manifestato in croce»⁵⁵ anche se non ancora chiaramente; nella resurrezione invece la pietra dissigillata e i lini spiegati sono il simbolo dei misteri dischiusi e spiegati: con la morte e la resurrezione Cristo è l'Agnello (eppure Pastore) immolato (eppure Leone) che può prendere il Libro dei misteri di Dio ed aprirne i sigilli.

Il sillogismo di Cristo ci consente perciò di pensare meno inadeguatamente Dio opponendo a ogni attribuzione affermativa una attribuzione negativa per dedurne una attribuzione superlativa, non soltanto perché (agostinianamente ed anselmianamente) di Dio non si può pensare il maggiore, ma soprattutto perché di lui «non si può pensare il migliore», per via del suo infinito amore, nella cui logica c'è la disponibilità al sacrificio e alla spogliazione (in tal modo Bonaventura ripensa cristianamente la dialettica neoplatonica). Alla sublime sapienza dell'amore si arriva dunque

«per affermazione e privazione: per affermazione, < scendendo > dal sommo all'infimo; per privazione, < salendo > dall'infimo al sommo: e quest'ultimo è il modo più conveniente, dire cioè < di Dio >: “Non è questo; non è quello”, senza però privarlo di ciò che è suo o che gli compete, ma attribuendoglielo in modo migliore e più alto di quel che io capisco. L'amore segue sempre la privazione: per questo Mosè è prima separato dagli anziani, poi sale al monte e infine entra nella nube; e ancora, ad esempio, per scolpire una immagine non si aggiunge nulla, anzi si toglie fino a lasciare nella pietra una forma nobile e bella. [...]. Questo è il significato della morte di Cristo, della sua sepoltura, del transito del mar Rosso [...] e nella terra promessa»⁵⁶.

La teologia affermativa (di ispirazione agostiniana e francescana insieme) fu sviluppata da Bonaventura nel *Commento alle Sentenze* e soprattutto nel *Breviloquium* (che ripercorre la teologia divina discen-

⁵⁵ TriVia 3.5.

⁵⁶ Hex 2.33-34; cf TriVia 3.11.

dente partendo da Dio per arrivare alle sue opere), quella negativa (di ispirazione dionisiana e francescana insieme) nell'*Itinerario della mente a Dio* (che accompagna e guida la teologia orante ascendente, come attraverso una scala, dalle cose sensibili, attraverso le realtà spirituali fino a quelle divine).

LA SUBLIME SCIENZA DI CRISTO

Finalmente l'intelligenza dei misteri ci porta a conseguire la triplice «scienza [...] di Cristo» in quanto triplice Verbo, ovvero la filosofia, la teologia e quella che noi oggi chiamiamo la mistica. Dei contenuti fondamentali di tali scienze abbiamo già diffusamente parlato: ci resta soltanto da considerare la loro struttura sistematica.

IL PERCORSO DELLA FILOSOFIA

La filosofia è la scienza naturale del Verbo increato che si ricava dalla lettura e dalla meditazione del libro della natura. La filosofia si divide in tre parti: la filosofia naturale (che considera le cose), la filosofia razionale (che considera i discorsi) e la filosofia morale (che considera i costumi); a queste tre parti va aggiunta la tecnica (che considera le operazioni artificiali), secondo le diverse *arti meccaniche*, dette «adulterine» perché non cercano solo la verità, ma anche l'utilità).

LE NOVE SCIENZE FILOSOFICHE

Ciascuna parte della filosofia si divide in tre scienze, sicché abbiamo nove scienze filosofiche in tutto. La scienza, come sappiamo, è la considerazione di oggetti (come le cose corporee e anche i discorsi e i costumi). Per quanto riguarda la filosofia naturale, siccome le cose corporee esistono sì nel loro genere, ma in funzione delle menti spirituali e secondo la sapienza ed arte eterna di Dio, ecco che in esse possiamo ravvisare tre tipi di ragioni o strutture: le ragioni *seminali*, le ragioni *intellettuali* e le ragioni *eterne*, oggetto di tre scienze distinte. Le ragioni seminali costituiscono le strutture della realtà corporea in se stessa e sono studiate dalla *fisica* (ossia dalle odierne scienze naturali). Le ragioni intellettuali costituiscono la struttura intelligibile (che noi diremmo “trascendentale”) della realtà corporea e sono studiate dalla matematica (ossia dalla matematica e dalla fisica di oggi).

Le ragioni eterne costituiscono la struttura ontologica della realtà corporea e sono studiate dalla metafisica, che pertanto non coincide con la teologia o sapienza filosofica (infatti, la scienza metafisica considera le ragioni eterne come *moventi*, ossia in quanto cause delle realtà corporee, e la sapienza filosofica come *quietanti*, ossia in se stesse).

La filosofia razionale, poi, si divide in grammatica, retorica e dialettica (o logica); la filosofia morale, infine, si divide in etica, economica e politica (oppure in etica delle virtù morali, delle virtù intellettuali e delle virtù civili).

LA SAPIENZA FILOSOFICA

Queste scienze sono *filosofiche* in quanto tendono naturalmente alla sapienza: i filosofi le elaborarono tratti dalla verità, ma ne promise-
ro una decima, ossia la contemplazione (e cioè la sapienza, o conoscenza di sé, delle intelligenze celesti e di Dio): ma non mantennero effettivamente la promessa. Ebbene, la sapienza filosofica arriva a conoscere l'esistenza di Dio e la creazione del mondo dal nulla (anzi, a differenza di Tommaso, Bonaventura ritiene che il dogma della creazione nel tempo sia dimostrabile anche filosoficamente), ma non arriva a conoscere personalmente Dio né riesce a far conoscere all'uomo il proprio peccato e la via della salvezza.

Per questo le dieci scienze filosofiche sono paragonate da Bonaventura alle dieci dracme della parabola evangelica: la donna (ossia l'anima razionale) col peccato ha perduto la decima dracma, ossia la contemplazione divina, e ora, lasciate le altre nove, la cerca nella sacra Scrittura un po' storicamente, un po' allegoricamente, un po' tropologicamente e un po' anagogicamente⁵⁷. Infatti il libro della natura è in mano al non credente come in mano a un analfabeta, che non si cura di capirne il senso. Così «Cristo è centro di tutte le scienze» perché, sebbene si possa fare scienza anche senza la fede, tuttavia il fondamento comune del sapere e dell'essere è il Verbo increato, e per di più «in ogni scienza, se non c'è Cristo, vien meno lo scienziato». Questo è il senso della *riconduzione delle scienze alla teologia* a cui Bonaventura ha dedicato più di una riflessione.

⁵⁷ Cf *Sermo de modo inveniendi Christum*, 8.

IL PERCORSO DELLA TEOLOGIA

La teologia è la scienza sovranaturale del Verbo incarnato che si ricava dalla lettura e dalla meditazione del libro della Scrittura e dall'orazione e contemplazione che ne consegue. Tale teologia è, come sappiamo, duplice, discendente dal sommo all'infimo e ascendente dall'infimo al sommo.

LA TEOLOGIA POSITIVA E DISCENDENTE DEL BREVILOQUIO

La **teologia discendente** o positiva sviluppata nel *Breviloquium* (e nel *Commento alle Sentenze*) è articolata armoniosamente in sette parti, che seguono fedelmente il decorso storico della storia della salvezza, ossia della rivelazione discendente di Dio, trattando i misteri teologici a partire dalla trinità (il sommo) per finire con l'inferno (l'infimo).

Dopo una parte preliminare dedicata alla rivelazione in generale, alla notizia previa di Cristo che se ne ricava, alla Scrittura e alla sua interpretazione, ossia in generale al senso e al metodo della teologia (analogamente a quanto fa oggi la teologia fondamentale), la prima parte della teologia è dedicata alla *natura divina in tre persone* al di fuori del tempo.

Le successive sei parti trattano l'economia divina che dispiega nel tempo la teologia trinitaria eterna: la natura tripersonale divina forma infatti la natura creata (quella corporea ma soprattutto quella spirituale), e dopo la deformazione del peccato la riforma per grazia e la deiforma per gloria, conseguendo il progetto della gerarchizzazione. La seconda parte della teologia è perciò dedicata alla *formazione per natura* all'inizio dei tempi, mentre la terza parte è dedicata alla *deformazione per colpa* e al rimedio costituito dalla legge veterotestamentaria.

La quarta e la quinta parte (ossia quelle centrali) della teologia sono dedicate alla *riformazione per grazia* alla pienezza dei tempi, mediante la missione rispettivamente di Cristo (incarnato) e dello Spirito (che porta con sé la grazia e la sua ramificazione in virtù, doni e beatitudini).

La sesta parte della teologia è dedicata alla *conformazione per grazia e industria* nel nostro tempo, mediante i sacramenti della Chiesa, che

sono la cura per guarire dal peccato. In questa parte è implicitamente compresa l'ecclesiologia (dato che gli scolastici trattano la Chiesa concretamente, attraverso i suoi sacramenti). Per Bonaventura la Chiesa è il «tabernacolo» di Dio costruito conformemente all'esemplare che è il Verbo incarnato; e come «l'arca culmina in un cubito», così la Chiesa (che è una gerarchia) culmina nel papa, al quale ogni cristiano deve obbedienza.

La settima parte della teologia è dedicata alla deformazione per gloria alla fine dei tempi, ossia all'escatologia (che, come in generale per i medievali, è la parte più debole della sua teologia, in quanto priva di una adeguata ermeneutica degli asserti escatologici, specie riguardo alla resurrezione finale).

Interessante è il posto di Maria nel sistema teologico: a chi gli obiettava che di Maria si parlava ben poco nella Scrittura, Bonaventura rispondeva che anzi, di Maria si parla sempre. In effetti, dovunque si parla di Cristo e del cristiano, si parla anche di Maria; così la figura di Maria viene trattata non a parte, ma diffusamente nelle diverse parti della teologia.

LA TEOLOGIA NEGATIVA E ASCENDENTE DELL'ITINERARIO

La **teologia ascendente** o negativa (sviluppata nell'*Itinerarium*) ascende invece come invocazione a Dio risalendo fedelmente la *scala* della realtà dall'infimo (ossia dal mondo corporeo esteriore) mediante il medio (ossia il mondo spirituale interiore) fino a Dio, quasi “arrampicandosi” su Cristo, mediante le sue tre nature. In questa ascesa, Bonaventura utilizza la metafora biblica dell'esodo e soprattutto del pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme (si chiamava infatti «itinerario» la guida di viaggio dei pellegrini, che descriveva le tappe geografiche e spirituali da attraversare per giungere alla meta).

Nell'*Itinerarium* Bonaventura sviluppa perciò in chiave contemplativa una sistematizzazione della conoscenza e della realtà (diversa dalle precedenti e molto vicina alla nostra sensibilità), articolandola a tre livelli: il mondo esteriore (globalmente preso come macrocosmo), il mondo interiore dell'uomo (singolarmente preso come microcosmo, perché ogni uomo è un unico, sebbene destinato alla comunione gerarchica) e infine il mondo esemplare di Dio, rivelatoci nei suoi *nomi* e in Cristo. La contemplazione (a differenza della considerazione scientifica) guarda a queste realtà non per conoscerle in se stesse, ma per rico-

noscere mediante esse o in esse la «significazione» di Dio: *mediante* esse (per contemplazione indiretta, come quando vedendo il fumo si riconosce il fuoco), ma anche *in* esse (con una contemplazione più diretta, come quando si riconosce un volto nello specchio). In questo, il contemplativo procede per negazione e invocazione: partendo dal mondo esteriore vi riconosce Dio, che però *non* è il mondo esteriore; infine, spinto dal *desiderio*, risale al mondo interiore e vi riconosce in maniera più chiara Dio, che però non è il mondo interiore; perciò, spinto da maggior desiderio, risale alla rivelazione di Dio e così fino all'estasi mistica.

La conoscenza di Dio che si acquista nella prima tappa è la *teologia simbolica*, che considera il macrocosmo corporeo esteriore come simbolo di Dio e perciò contempla Dio *mediante* le sue impronte («*vestigia*») e *in* tali impronte: ogni cosa infatti ha in sé, ad esempio, un principio, un medio e un fine, che al contemplativo richiamano subito le tre persone trinitarie. Tale stadio è metaforicamente rappresentato dall'ingresso nell'atrio del Tempio.

La conoscenza di Dio che si acquista nella seconda tappa potrebbe essere definita (dato che Bonaventura non la nomina esplicitamente) *teologia iconica*, che considera il microcosmo interiore spirituale dell'uomo come "icona" di Dio e perciò contempla Dio mediante la sua *immagine* naturale (costituita dall'unica anima nelle tre potenze della memoria, dell'intelletto e della volontà) e nella sua *similitudine* gratuita (costituita dall'unica grazia nelle tre virtù di fede, speranza e carità). Tale stadio è metaforicamente rappresentato dall'ingresso nel Santo del Tempio.

La conoscenza di Dio che si acquista nella terza tappa è la *teologia propria*, che considera i *nomi* di Dio, e cioè lo contempla mediante la sua rivelazione naturale e veterotestamentaria come Essere (ossia come Dio-Uno), e nella sua rivelazione sovrannaturale e neotestamentaria come Bene (ossia come Dio-Trino) e soprattutto nella sua rivelazione più completa in Cristo. Tale stadio è metaforicamente rappresentato dall'ingresso nel Santo dei Santi del Tempio, dove ci sono i due Cherubini (ossia i due nomi di Dio) e il propiziatorio (ossia il Cristo, vittima di espiazione per i nostri peccati).

La *teologia mistica* è il superamento di tutte queste parziali conoscenze di Dio e il transito con Cristo da questo mondo al Padre, mediante l'esperienza del Serafino crocifisso che Francesco ricevette.

IL PERCORSO DELLA VITA SPIRITUALE

La teologia deve ottenere da Dio «virtù d'esser corroborati mediante il suo Spirito nell'uomo interiore». L'uomo interiore è quello gerarchizzato a somiglianza della Trinità; il progetto di tale gerarchizzazione è contenuto nel decalogo (nel suo senso morale), ma la sua realizzazione è operata per la grazia dello Spirito, che produce in noi simultaneamente le *virtù* della «vita spirituale»; tali virtù devono però essere gradualmente esercitate in una progressiva corroborazione interiore (detta da Bonaventura «esercitazione spirituale» e da noi asceti) culminante nella pienezza di vita, che è la pace e sapienza mistica.

Questo è il programma teologico perseguito da Bonaventura nei suoi tre cicli di conferenze sul decalogo della legge, la grazia dello Spirito (e in particolare i doni), e i sei giorni della ricreazione interiore, che proviamo ora a tracciare integrandolo con le considerazioni sulla legge e sulla grazia che Bonaventura aveva svolto nelle opere di teologia sistematica.

LA LEGGE: I DIECI PRECETTI

La **legge** del decalogo è dunque il progetto divino per la gerarchizzazione dell'uomo: i tre precetti della prima tavola del decalogo trinitarizzano l'uomo con regole fondamentali e certe per cui (ma non su cui) si pone ogni giudizio: «Il sommamente primo va sommamente venerato, il sommamente vero va sommamente creduto, il sommamente buono va sommamente amato»⁵⁸, ovvero nel primo precetto si prescrive l'adorazione della maestà di Dio; nel secondo la fedeltà, nel terzo la devozione o pietà verso Dio. I precetti della seconda tavola gerarchizzano l'uomo verso i suoi simili e dentro se stesso: nel quarto si prescrive la compassione o pietà verso il prossimo, nel quinto la mitezza, nel sesto la pudicizia, nel settimo la generosità, nell'ottavo la veridicità, nel nono e decimo la purezza e in generale la carità, mentre si vieta ogni concupiscenza degli occhi e della carne e la superbia della vita: infatti

⁵⁸ HexD 0.2.9.

«nella rinuncia ad ogni cupidigia [...] si ha il compimento dei divini precetti [...], ragion per cui come il novenario è portato a compimento e perfezione mediante l'aggiunta dell'unità, così lo sono i nove precetti mediante la rinuncia alla cupidigia, che è amore egoistico in contrasto con il bene comune. Perciò, come la carità è fine e perfezione di tutti i precetti, così la rinuncia alla cupidigia, che alla carità si oppone, è la perfezione dei precetti» [Hex 21.10].

Ma l'uomo peccando contro i dieci comandamenti ha causato a se stesso dieci piaghe: mentre contro le prime due i «maghi del Faraone» (cioè le nostre facoltà umane) possono ancora qualche rimedio (infatti anche umanamente si può arrivare all'adorazione di Dio e alla fedeltà), già dalla terza piaga «vengono meno», perché la devozione non può darsi senza la grazia di Dio. Solo Cristo ci libera con la sua Pasqua da queste piaghe e ci dà il suo Spirito per consentirci di

«fare anche noi il transito e iniziare una nuova vita e non tornare in Egitto» [Praec 7.18].

LA GRAZIA, IN PARTICOLARE I SETTE DONI DELLO SPIRITO SANTO

Lo Spirito, Dono increato, produce infatti in noi la **grazia**, e la grazia si ramifica simultaneamente negli abiti spirituali (o virtù in senso lato), che sono però esercitati gradualmente nel cammino spirituale: abbiamo infatti innanzitutto le sette virtù in senso stretto (cardinali e teologali), ad un livello successivo i sette doni dello Spirito Santo e infine le sette beatitudini.

Le **virtù** che ci abilitano alla vita morale sono le quattro *cardinali* (in parte umanamente acquisite e in parte infuse per grazia); quelle che ci abilitano alla vita spirituale vera e propria sono le tre virtù teologali di *fede*, che illumina l'intelletto, *speranza*, che ispira l'affetto, e *carità*, che partendo dall'affetto anima l'effetto (ossia l'azione concreta) per poi disporre interiormente l'essere stesso dell'uomo alla comunione gerarchica: perciò

«radice, forma e fine delle virtù è [...] la carità, che [...] tutto lega reciprocamente, simultaneamente e ordinatamente [...], in riferimento a < Dio >, unico fine ed unico principale oggetto d'amore, a motivo del quale amiamo tutti gli altri, destinati per natura ad esser congiunti per il vincolo d'amore nell'unico Cristo < totale >, nel suo Capo e nel suo Corpo < che è la Chiesa >, che contiene in sé la totalità di coloro che devono essere salvati. E questa unità ora è iniziata in via, ma si completerà nell'eterna gloria, secondo la preghiera del Signore: "Che siano una

sola cosa, come noi siamo una cosa sola: e io in loro e tu in me, perché sian completi nell'unità". E completata quest'unità mediante il vincolo della carità, Dio sarà tutto in tutti [...] in pace perfetta e [...] in comunione ordinata» [Brev 5.9.5].

I **doni** dello Spirito Santo (che il fedele deve con l'«esercitazione» rendere stabilmente operanti), abilitano a una vita spirituale più consapevole e approfondita. In generale, il dono del **timore** esprime l'atteggiamento spirituale dell'Antico Testamento (in parte ancora valido), che introduce alla sapienza, ossia alla consapevole recezione della rivelazione divina; invece il dono di **pietà** esprime l'atteggiamento fondamentale del Nuovo Testamento e l'essenza stessa della religione cristiana, che è già sapienza. Per quanto riguarda la vita attiva, il dono della **fortezza** dà la capacità di praticare i precetti senza debolezza e il dono del **consiglio** porta il fedele a non limitarsi a praticare il minimo indispensabile prescritto dai precetti, ma a tendere alla perfezione secondo il Vangelo imitando Cristo povero, casto e obbediente. Poiché infatti ogni peccato deriva dalla concupiscenza degli occhi, dalla concupiscenza della carne e dalla superbia della vita (ossia dal desiderio inordinato di avere, di godere e di potere), la perfezione della carità (e di tutti i precetti) consiste nel reagirvi con i tre consigli evangelici rispettivamente della povertà, della castità e dell'obbedienza, la cui comune radice è l'umiltà (e sebbene la castità verginale sia più perfetta di quella coniugale, ad Abramo coniugato fu possibile conseguire la verginità di cuore).

Per quanto riguarda la vita contemplativa, il dono della **scienza** è la considerazione (ossia lo sguardo «in basso», verso le cose e gli eventi) dei misteri di Dio informata dalla carità; il dono dell'**intelligenza** è la chiave della contemplazione, in quanto è la conoscenza dei principi della scienza; il dono della **sapienza** consiste nella contemplazione (ossia lo sguardo «in alto» verso Dio stesso e le realtà spirituali), che è preparata dal timore, è iniziata dalla fede e dalla pietà, progredisce nella scienza e insieme all'intelligenza e viene a coincidere con la pienezza delle beatitudini. Scienza, intelligenza e sapienza sono i doni indispensabili per fare pienamente teologia, e pertanto bisogna trattarli più a fondo.

La **scienza** è in generale la *considerazione* degli oggetti (cose o eventi), e quindi è rivolta in basso, a differenza della sapienza che è riflessione sui soggetti spirituali e contemplazione del principio fontale che è Dio (anche se in senso lato si dice scienza anche quella gloriosa

dei beati che contemplan Dio); in senso proprio la scienza è la conoscenza delle conclusioni (e quindi una considerazione degli oggetti alla luce delle loro cause), e in tal senso abbiamo la filosofia o scienza naturale e la teologia, che se rimane semplice considerazione della grazia è detta scienza sovranaturale (che anche un peccatore potrebbe avere), ma se oltre a ciò è accompagnata dall'esperienza interiore della grazia è detta scienza gratuita, che è dono dello Spirito Santo ed è la scienza nel senso più proprio.

Sapienza si dice in senso lato (ma improprio) la generale conoscenza delle realtà umane o divine e, in senso meno improprio si dice non una conoscenza qualsiasi ma solo quella più alta, delle cause supreme ed eterne; in senso più appropriato si dice sapienza la conoscenza di Dio secondo pietà, ossia secondo il retto culto di Dio nella religione cristiana; nel senso più proprio si dice sapienza la contemplazione o «conoscenza sperimentale di Dio», e in quest'ultimo senso è l'ultimo dei doni dello Spirito Santo, e consiste nel gustare la divina dolcezza: infatti «la sapienza è secondo il suo nome», e quindi è una scienza saporosa, che sazia tanto l'intelletto quanto l'affetto. Questa sapienza è quadriforme (secondo uno sviluppo progressivo): è innanzitutto *uniforme* in quanto coglie l'unitarietà del senso cristiano della vita; è poi *multiforme*, in quanto riesce a cogliere nella Scrittura, dotata di molti sensi, la multiforme sapienza di Dio; è ancora *onniforme*, in quanto riesce (francescanamente) a riconoscere Dio in ogni cosa, che di Dio porta l'*impronta*, l'*immagine* o la *somiglianza* (e in questo senso si chiama *contemplazione* in senso ordinario); è infine *nulliforme*, in quanto riconosce che Dio è al di là di ogni conoscenza e pertanto si dispone a entrare nelle tenebre della dotta ignoranza per ricevere l'unione mistica con Dio: ed è questa la vera sapienza cristiana. Tale sapienza nulliforme non è di questo mondo, ma è la *sapienza mistica* (ossia misteriosa) di cui «si parla tra perfetti», come dice Paolo ai Corinzi, e che si ottiene non per impegno umano (anche se l'impegno è preliminare) ma tramite il dono di una «notizia eccessiva» di Dio nel rapimento momentaneo o nell'estasi abituale; più che sapienza dovrebbe (secondo Dionigi) esser chiamata «dotta ignoranza», perché la luce di Dio è talmente grande da abbagliare chi la contempla, che la percepisce perciò come tenebra e nube, e il suo intelletto sarebbe costretto a distogliervi lo sguardo, se non vi rimanesse avvinto con «la *colla* dell'affetto»⁵⁹.

⁵⁹ Cf Sent 1.2 ad db 2; 3.35.1.1 co; Hex 2.

L'**intelligenza** è propriamente la conoscenza dei principi primi della scienza, e quindi è intermedia fra la scienza e la sapienza: per questo, l'intelligenza è la chiave della contemplazione, detta biblicamente *chiave di Davide* (quella che Cristo diede al sesto angelo e a Francesco e che sarà data alla moltitudine) [cf Hex 16.29].

Accanto ai doni ci sono i **carismi**, dati da Dio per la santificazione non di chi li riceve (Caifa profetò infatti senza essere in grazia), ma degli altri, in vista dell'edificazione della Chiesa. Così ad esempio il *discorso di scienza* è il carisma di saper insegnare a considerare gli oggetti (esteriori e inferiori rispetto a noi), mentre il *discorso di sapienza* è il carisma di saper insegnare a contemplare le realtà spirituali (interiori e superiori): questi sono i carismi propri del teologo, che deve rivolgere il «discorso» alla Chiesa.

Le **beatitudini** sono l'anticipazione terrena della beatitudine celeste: la povertà spirituale è la condizione di chi inizia nel deserto il suo pellegrinaggio verso Dio; l'afflizione e la fame spirituale costituiscono il «veemente desiderio di Dio»; la purezza di cuore è quella che permette di vedere Dio (mediante anche le *visioni intellettuali* e i *sensi spirituali*, ed eventualmente anche mediante le apparizioni); la pace coincide con la sapienza mistica (in quanto la contemplazione di Dio quietava l'intelletto e stabilizza l'affetto) e consiste nella pienezza dei doni divini e dei frutti dello Spirito, ossia nella piena realizzazione della carità e della comunione gerarchica. Insomma, la pace è l'anticipazione più perfetta della gloria futura.

Il **progresso spirituale** è legato allo sviluppo della vita contemplativa (da cui dipende quella attiva), a partire dalla virtù della fede (preparata dalla ragione in cerca) attraverso il dono di intelligenza fino alla beatitudine della purezza di cuore. *Cercare, fidarsi, capire, vedere* sono quindi i gradi della conoscenza di Dio in via: si cerca con la *sola ragione* nella filosofia previa alla rivelazione (arrivando a sapere che c'è Dio, ma non a conoscerlo personalmente); si ha *fede* quando ragionevolmente ci si fida dell'*autorità* di un testimone (ossia della sua autorevolezza ed autenticità); si ha *intelligenza* quando si capisce interiormente, con l'*aiuto della ragione* illuminata dallo Spirito Santo, la verità (e non solo la ragionevolezza) di quanto prima si credeva sulla fiducia; si ha la *purezza di cuore* quando si vede (e si sperimenta interiormente) per *rivelazione* quanto prima si era soltanto inteso: la fede porta così a non aver quasi più bisogno della fede.

Possiamo dunque conoscere Dio per sola ragione (ma nella quasi totale oscurità), per sola fede (ma per fiducia sull'altrui parola), per intelligenza, e perfino per contemplazione (riconoscendo Dio nelle creature corporee, che ne portano l'impronta, e in quelle spirituali, che ne portano l'immagine e, per effetto della grazia, la somiglianza, e infine conoscendolo nell'intima unione con lui, così da «aderire a Dio ed essere un solo spirito con lui»): anche «questo modo di conoscere [...] va cercato da ogni uomo giusto in questa via; mentre sarebbe uno speciale privilegio se Dio facesse qualcosa oltre a ciò», con apparizioni e aperte visioni⁶⁰.

La sapienza disseta come l'acqua o il vino, mentre l'intelligenza sazia come il pane: ma il pane è il risultato di molte operazioni (la semina del grano, la mietitura, la macina, la cottura...), e così anche l'intelligenza richiede diverse visioni intellettuali per la progressiva illuminazione interiore (simboleggiata dai sei giorni della creazione). Se infatti tutti i credenti credono e hanno quindi in sé la vita spirituale, non tutti però arrivano a rendersene conto e ad essere veri uomini spirituali: così a capire mediante la filosofia e la teologia quanto vivevano già mediante le virtù cardinali e teologali arrivano in molti; a capire anche i misteri mediante la meditazione (ascoltando quanto Dio dice nella Scrittura), l'orazione (parlando a Dio con l'affetto) e la contemplazione (tacendo alla presenza di Dio) arrivano in pochi; infine a vedere le verità di Dio mediante la profezia e l'estasi mistica arrivano in pochissimi.

⁶⁰ Cf Sent 2.23.2.3 co; 3.24 ad db 4; 2.23.2.3 ad 6.

IL COMPIMENTO DEL DISCORSO NELLA PACE

Come si diceva all'inizio, il discorso del teologo (come la stessa vita umana) deve compiersi nella «pienezza dello Spirito di sapienza e intelligenza», deve cioè farci «ripieni d'ogni pienezza di Dio».

Tale pienezza di beni è la pace

«che annunciò e diede il Signor nostro Gesù Cristo, e di cui Francesco [...] ripeté l'annuncio» [Itin 0.1].

Questa pace biblica e francescana è stata riletta da Bonaventura alla luce della *quiete* agostiniana e anselmiana: essa non è mai completa in vita, ma costituisce l'aspirazione dell'itineranza, secondo la bella citazione anselmiana che conclude il *Breviloquium* e il *Soliloquium* e che, con la sua carica di ottimismo realistico e di gusto per la bellezza della vita, dà il *succo* di tutta la teologia bonaventuriana:

«Se così bella è infatti la *vita* creata, quanto bella sarà la creatrice *vita*! [...] E se così amabile è la *sapienza* che rende note le realtà create, quanto amabile sarà la *sapienza* che dal nulla creò ogni cosa! [...] Ti prego, o Dio, ch'io ti conosca e t'ami, perché di te io goda; e se non m'è dato di goderti in pieno in questa vita, fa' che almeno m'avvicini di giorno in giorno a che quel gaudio giunga al pieno: [...] e nel frattempo la mente mia lo mediti [...] e tutto l'esser mio lo brami, finché io entri al gaudio del mio Signore, l'uno e trino Iddio, che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen»⁶¹.

⁶¹ Brev 7.7.6-9 (cf Solil 4.26); cita ANSELMO, *Proslogion*, 24-26.

INTRODUZIONE
AL LESSICO DI SAN BONAVENTURA
ATTRAVERSO L' ANALISI
DI ALCUNI SUOI LEMMI E SINTAGMI

‘COMMUNICATIO’⁶²

Nella teologia di Bonaventura possiamo distinguere quattro comunicazioni fondamentali: [1] la duplice comunicazione, naturale e volontaria, della natura divina nella Trinità; [2] la comunicazione volontaria e manifestativa di sé da parte di Dio alle creature; [3] all’interno del creato, la comunicazione naturale per generazione; [4] la comunicazione volontaria e amicale; e in particolare quella della grazia divina alle creature spirituali. Queste comunicazioni fondano a loro volta la comunanza che si riscontra rispettivamente [1] fra persone trinitarie quanto alla natura divina, [2] fra enti quanto all’essere (analogicamente inteso), [3] fra membri della stessa specie e [4] fra quanti condividono la stessa vita. Infatti si comunica qualcosa quando qualcosa viene dato a qualcuno senza cessare di essere posseduto dal datore [cf Sent 1.5.2.2 ag 3].

SIGNIFICATO DEI TERMINI

Da uno studio sistematico, sebbene non esaustivo, dei lemmi ‘comunico’, ‘communicatio’, ‘communicativus’, ‘communicabilis’ e ‘incommunicabilis’, emerge che (come per Tommaso) per Bonaventura ‘comunico’ può significare tanto ‘avere qualcosa in comune’, quanto ‘rendere qualcosa comune’. La prima comunicazione (intransitiva) è statica e solo relazionale, la seconda (transitiva) è dinamica e, oltre che relazionale, attiva e causale.

Chiaramente la comunicazione dinamica implica quella statica, ma non viceversa: se un soggetto comunica qualcosa ad un altro, entrambi comunicano in esso, ovvero lo hanno in comune. Così, ad esempio, la natura divina è detta *comunicabile* sia perché è comune (nel senso statico) alle tre persone, sia perché è comunicata (nel senso dinamico) dal Padre alle altre due persone.

Come anche per gli altri teologi del suo tempo, per Bonaventura il concetto di Comunicazione è connesso con quello di Natura; riprendendo la definizione data nel *De Trinitate* [4.22] da Riccardo di San Vittore (per cui “una persona divina è un’esistenza incommunicabile della natura

⁶² Cf Andrea DI MAIO, *Il concetto di Comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di ‘comunicare’ in Tommaso d’Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, § 106-110, p. 451-459.

divina”), dice: «haec est *communicabilis*, scilicet natura, illa *incommunicabilis*, scilicet persona» [Sent 1.34.1.1 co]. Nel caso della Trinità (ma il discorso può essere applicato con alcune limitazioni a tutte le nature), mentre la natura è ciò che è comune alle tre persone e che viene comunicata dal Padre al Figlio per generazione e dal Padre e dal Figlio allo Spirito per spirazione, al contrario ciascuna delle tre persone è qualcosa di insopprimibilmente proprio, che non può essere reso comune alle altre due.

La natura è ciò in cui più elementi concreti comunicano [cf Sent 1.25.2.1 co]: questo vale sia per la natura divina che per la natura umana o le altre nature determinate. La natura è comune in potenza ai suoi elementi possibili, cioè è comunicabile (nel senso statico: “può esser comune”), anche quando non è ancora comune in atto [cf Sent 1.5.2.2 ad sc 3]. Inoltre la natura è comunicabile anche in senso più forte (ossia nel senso dinamico: “può essere resa comune”), per esempio attraverso la generazione: solo che per le creature questo modo di comunicare la natura è imperfetto, dal momento che la generazione comunica sì la stessa natura comune, ma distinguendo numericamente la natura del generante e quella del generato, mentre in Dio c’è comunicazione senza questa distinzione [cf Sent 1.5.2.2 ad sc 1-2]. Inoltre, delle due comunicazioni possibili, quella naturale e quella libera (interpersonale), solo all’interno della prima le creature possono comunicare la natura (tramite generazione), mentre in Dio entrambe la comunicano [cf Sent 1.6.1.2 co].

DOTTRINA

Se principio di tutto è Dio che comunica se stesso [cf Brev 1.3.2; Sent 2.1b.1.1 co], dal punto di vista teologico, le modalità fondamentali di questa comunicazione sono due: la comunicazione *ad modum naturae*, intra-trinitaria e immanente, e la comunicazione *ad modum voluntatis*, extra-trinitaria ed economica [cf Sent 1.6.1.2 co + ad sc 3; *De Mysteriorum Trinitatis*, 8 sc 7], fermo restando che in Dio la naturalità non esclude la volontà e la volontarietà non comporta innovazione.

La prima modalità ci porta nell’ambito delle comunicazioni o emanazioni trinitarie, che sgorgano dalla *fontalis plenitudo* del *principium non de principio* secondo due modalità, isomorfe alle precedenti, cioè *ad modum naturae* (ma senza escludere la volontà) e *ad modum voluntatis* (ma senza escludere la naturalità), di modo che dal Padre ricevono la natura divina sia il Figlio sia lo Spirito Santo [cf Sent 1.6.1.2 co].

La modalità della comunicazione extra-trinitaria ed economica ci porta innanzitutto alla creazione, che è concepita come comunicazione liberale, cioè come manifestazione di tutta la Trinità e specialmente (per appropriazione) del Padre [cf Sent 2.1b.1.1 sc 1 + co; 2.1b.2.1 ad sc 3; 1.6.1.2 ad sc 3]. Tale comunicazione non comunica la natura divina, ma la manifesta a gloria di Dio: «non propter gloriam augendam, sed propter gloriam *manifestandam* et propter gloriam suam *communicandam*» [Sent 2.1b.2.1 co].

Nel creato, le tre fondamentali nature determinate, ossia la corporea, l'incorporea e la composta o umana, sono viste come tre gradi di questa autocomunicazione manifestativa di Dio: la natura incorporea manifesta la bontà di Dio, quanto al suo atto più nobile, che è la vita intellettuale; la natura corporea manifesta indirettamente la bontà di Dio, in quanto è ciò che viene vivificato e perfezionato dall'intelletto; ma la natura composta, in cui comunicano le due precedenti, manifesta la stessa comunicatività di Dio [cf Sent 2.1b.1.2 sc 3 e ad ag 2-5].

Sebbene la gloria di Dio sussista senza le cose create, tuttavia solo attraverso di esse viene comunicata e manifestata [cf Sent 2.1b.2.1 ad sc 3]. D'altra parte la natura (intesa come modalità minimale dell'autocomunicazione economica di Dio), se lasciata a se stessa, si chiude in sé (o meglio, *in se recurvatur*) mentre invece la natura perfezionata dall'amore (cioè dalla grazia) si apre alla gloria (o meglio, *sursum elevatur*), desiderandola senza misure [cf Sent 2.1b.2.1 ad sc 2].

Ritroviamo così lo schema concettuale di natura, grazia e gloria, interpretato in funzione dell'autocomunicazione di Dio. La gloria sarebbe così la pienezza di Dio, la natura la manifestazione riflessa di tale gloria, la grazia la comunicazione non per manifestazione riflessa, ma per la presenza stessa di Dio gratuitamente infusa. Certamente neanche la grazia comunica la natura divina, tuttavia sursum-eleva la natura umana al punto di renderla compartecipe della vita divina; lo stato di gloria non è altro che il perfezionamento definitivo di questo consorzio. La grazia crea non una seconda natura (il che sarebbe assurdo), ma una comunità d'amore in cui comunicano tutti coloro che hanno la grazia o almeno non sono impossibilitati definitivamente a riceverla [cf Sent 3.28.1.2 ad ag 1].

Le missioni divine sono descritte come autocomunicazioni (raramente con il verbo 'comunico'; più frequentemente con i sinonimi 'manifesto', 'do', 'confero', 'dono' e 'infundo') [cf Sent 1.15-16;

1.15a.1.4 ad sc 1]. La grazia è l'effetto della missione invisibile del Figlio e dello Spirito e della conseguente inabitazione trinitaria nell'anima. Anzi, lo Spirito è il Dono increato che, donato all'uomo, produce il dono creato, cioè la grazia [cf Sent 1.14.2.1 co].

Se poi andiamo a considerare la missione visibile del Verbo incarnato, che è una missione redentrice a motivo del peccato, troviamo che la riconciliazione è possibile proprio perché Cristo, tramite le sue due nature, comunica staticamente sia con Dio sia con gli uomini, e gli uomini peccatori, comunicando con lui, sono giustificati [cf Sent 3.19.2.2 co]. Questa comunicazione statica è il risultato di un'azione (*l'assumptio naturae humanae*) che però modifica solo la natura assunta [cf MyTrin 6.1 ad sc 7-8].

Infine, le due nature unificate in Cristo si comunicano (o scambiano) gli idiomi, ossia le proprietà caratteristiche, al punto che si può affermare che in Cristo l'uomo è Dio, non per identità formale dei due termini, ma in forza dell'unione ipostatica, per cui si riferiscono alla stessa persona. Poiché poi la natura umana di Cristo risulta dalla fusione della natura corporea e di quella spirituale (le quali, pur rimanendo sempre unite alla persona del Verbo si separarono l'una dall'altra *in triduo*, fra la morte e la resurrezione), Cristo è la perfezione dell'universo in quanto riunisce in sé le tre nature fondamentali [cf Red 20].

Perciò, mentre la natura divina che unifica le tre persone è sempre oggetto e mai soggetto di comunicazione, invece le tre nature unificate nella persona di Cristo sono soggetto di una singolare comunicazione, in cui il comune è paradossalmente la persona e non la natura. Questo è il segno che in cristologia il concetto di Natura è usato in maniera molto diversa (potremmo dire rovesciata) rispetto alla teologia trinitaria [cf il duplice Trisagio di Hex 8.9-13].

‘NATURA’⁶³

I SIGNIFICATI DEL LEMMA ‘NATURA’

Nell’opera bonaventuriana, ‘natura’ si dice in molti sensi, ma senza confusione: semmai a rischiare di confonderli è il lettore moderno, per il quale solitamente il termine designa la sola natura fisica o il mondo dei viventi.

Poiché ogni concetto si determina nell’uso linguistico concreto dei termini che lo esprimono, in relazione e in opposizione ad altri, il lemma ‘natura’ (e analogamente l’aggettivo ‘naturalis’ che ne deriva) significherà cose diverse se la opponiamo a ‘persona’, o a ‘voluntas’, o ad ‘ars’, o a ‘gratia’: nel primo caso (dicendo ad esempio che in Dio c’è un’unica natura in tre persone), ‘natura’ significherà “comunanza ontologica” o “essenza”; nel secondo caso, ‘natura’ indicherà il campo di ciò che è condizionato ontologicamente o fisicamente, in opposizione al campo della libertà; nel terzo caso, ‘natura’ indicherà (all’interno del campo di tutto ciò che è condizionato fisicamente) l’insieme degli esseri viventi e non viventi che si producono e riproducono da sé, in opposizione al campo della produzione umana; infine, nel quarto caso, ‘natura’ indicherà il fondamento che l’uomo ha per creazione, ‘gratia’ invece ciò che gli è gratuitamente “superadditum”, e quindi “non dovuto” nell’ordine di creazione.

Attraverso la ricostruzione lessicografica esauriente dei diversi significati dei lemmi ‘natura’ e ‘naturalis’ nell’uso di Bonaventura (senza

⁶³ Cf Joseph RATZINGER, *Der Wortgebrauch von «natura» und die beginnende Ver-
selbständigung der Metaphysik bei Bonaventura*, in «Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ur-
sprung und ihre Bedeutung, Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche
Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961» (Miscellanea Mediaevalia 2), De Gruyter,
Berlin 1963, p. 483-498. Feliciano RIVERA DE VENTOSA, *Doble fuente histórica del concepto de
naturalizza en san Buenaventura*, in «La filosofía della Natura nel Medioevo: Atti del terzo
Congresso internazionale di Filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5
settembre 1964», Vita e Pensiero, Milano 1966, p. 447-454. Joaquim CERQUEIRA GONÇALVES,
Noção e função da natureza na obra de São Boaventura, in «S. Bonaventura 1274-1974»,
Collegio san Bonaventura, Grottaferrata 1972-1974, vol. 3, p. 155-159. Antonio M. DI MONDA,
Natura e soprannatura in s. Bonaventura, in «San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19-26
settembre 1974» (a cura di Alfonso Pompei), Roma, Pontificia Facoltà Teologica San Bona-
ventura 1976, vol. 2, p. 257-289. Andrea DI MAIO, *Il vocabolario bonaventuriano per la Natu-
ra*, in “Miscellanea Francescana” 88 (1988), p. 301-356; *La dottrina bonaventuriana sulla Natu-
ra*, *ibid.* 89 (1989), p. 335-392; *La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale
oggetto di Comunicazione*, *ibid.* 90 (1990), p. 61-116; *La divisione bonaventuriana delle scien-
ze. Un’applicazione della lessicografia all’ermeneutica testuale*, in “Gregorianum” 2000 (81),
p. 101-136 e p. 331-351.

accontentarci delle riduttive definizioni esplicite che l'autore stesso ne dà), è possibile risalire congetturalmente al vertice del cono semantico, da cui derivare tutti gli altri sensi secondari.

1. Ebbene, 'natura' ha come significato primo e più generale la nozione di *ontologicamente comunicabile* (ogni caratteristica o "qualità identificativa" che possa esser comune a più soggetti o che possa essere comunicata da un soggetto a un altro). In questo senso, 'natura' è sempre opponibile a 'res' (intesa come soggetto ontologico incomunicabile, ossia irripetibile e compiuto) e in particolare a 'persona' (intesa come *res* di natura spirituale): così è soprattutto in Dio, la cui natura è comune alle tre divine persone.

2. La natura così intesa è *determinata* almeno implicitamente da un aggettivo che ne esprime la "misura" ontologica; Bonaventura ne distingue fondamentalmente tre: la 'natura divina', la 'natura spiritualis', la 'natura corporea'; menziona inoltre la 'natura humana' (in cui sono unite le due nature spirituale e corporea).

Qualunque sia la qualificazione che la determina e l'accompagna, 'natura' può essere intesa come (per così dire) o *costitutiva*, o *concretiva*, o *collettiva*, accentuando ora l'uno, ora l'altro senso, senza escluderne gli altri: ad esempio, 'natura humana' significa sia la "qualità" costitutiva che fa di un soggetto un essere umano, sia l'uomo concreto ma in generale (ossia non questo o quello), sia l'insieme collettivo di tutti gli uomini. Quindi, quando il termine 'natura' è usato in senso di natura determinata *collettiva* (ovvero in senso estensionale) è perlopiù sinonimo di 'genus' o 'species'; quando invece è usato in senso di natura determinata *costitutiva* (ovvero in senso intenzionale) è quasi sinonimo di 'essentia' [cf Sent 3.5.2.2 ad sc 4; Hex 8.9], pur con qualche sfumatura (la natura è l'essenza nel suo aspetto comunicabile dinamico; infatti alla natura umana si è unita la sola natura divina del Verbo e non tutta l'essenza divina).

3. A volte poi il termine 'natura' è usato assolutamente per intendere l'insieme della creazione, ovvero come Natura *globale* (non più determinato a questa o quella natura, ma esteso a ogni natura creata globalmente presa); si riferisce così a tutto il reale finito; più raramente si riferisce proprio al mondo fisico. Il concetto di Natura si struttura quindi in modo tale da dividere esaustivamente l'universo semantico in tre dimensioni, associate alla tassonomia metaforica (di origine biblica e soprattutto agostiniana) di 'supra', 'intra', 'infra', per esprimere i tre fon-

damentali gradi ontologici d'essere (ossia le tre nature divina, spirituale e corporea), in cui rispettivamente risiedono i tre livelli di *rationes* (ideali, intellettuali e seminali) delle cose contenute nella sola natura corporea.

Nel linguaggio bonaventuriano, a volte 'natura' è sinonimo di 'mundus' [cf Hex 10.7]: ma altro è il «maior mundus» (il macrocosmo, ossia l'universo fisico), altro invece il «minor mundus» (il microcosmo, ossia l'uomo, sia quanto all'anima, sia quanto al corpo) [cf Hex 1.19; 3.24; Itin 2.2]. La natura corporea presa globalmente coincide con il *macrocosmo* (a volte chiamato semplicemente «natura»); la natura spirituale corrisponde invece al *microcosmo*. A volte, la natura corporea è indicata come semplicemente 'natura', mentre la natura spirituale è indicata come 'substantia spiritualis'; similmente a volte 'naturalis' (in senso di corporeo) si trova opposto a 'spiritualis'. Si tenga presente che il significato che Bonaventura dà al termine 'materia' è diverso da quello tommasiano e moderno: essa indica non solo la materia in senso stretto (che Bonaventura chiama materia corporea), ma ogni potenzialità anche spirituale, come nell'anima umana e nelle creature angeliche.

La natura corporea e quella spirituale prese globalmente insieme costituiscono la natura *creata* (spesso chiamata semplicemente 'natura', in senso sinonimo di 'creatura', ossia di Creato). In un testo celebre [Sent 3.8 db 2], Bonaventura chiama, utilizzando in senso non eriugeniano una terminologia eriugeniana, «natura naturans» la natura divina e «natura naturata» la natura creata (con riferimento rispettivamente alla natura divina e a quella umana di Cristo).

Insomma, 'natura' senza altra determinazione, ma sottintendendo 'creata', significherà o l'insieme di tutte le creature (in senso collettivo), o il creato stesso (in senso concretivo: come universo e come *libro* della natura) o la creaturalità (in senso costitutivo, opposto alla grazia e alla gloria, e caratterizzato dalla *legge* di natura); invece 'natura' sempre senza altra determinazione, ma sottintendendo 'corporea', significherà o l'insieme degli enti sensibili (in senso collettivo) o il mondo fisico (in senso concretivo, come 'machina mundialis') o la dinamica stessa naturale o fisica (in senso costitutivo, come processo causale fisico).

4. A partire dal senso costitutivo di 'natura' riferita al creato in genere, e a quello corporeo in specie, deriva un ulteriore uso del concetto di Natura, in senso che potremmo chiamare *modale*, in quanto riferito ad un particolare modo di essere: ad esempio, la necessità, in opposizione alla libertà (come nel binomio 'naturalis' – 'voluntarius'); oppure la comunicazione per duplicazione come nella generazione, in opposizione alla comunicazione per unificazione come nell'amicizia (come nel binomio 'ad modum naturae' – 'ad modum voluntatis'); oppure la datità innata, in opposizione all'acquisizione di un risultato o alla recezione di un dono (come nel trinomio 'naturalis' o 'innatus' – 'acquisitus' –

‘infusus’, e nel trinomio ‘natura’ – ‘industria’ o viceversa ‘culpa’ – ‘gratia’); oppure l’esercizio di atti secondo la propria natura in opposizione ad una azione di livello superiore (come nel binomio ‘naturalis’ – ‘supernaturalis’).

Infatti, poiché in generale ogni natura è comunicabile per un’azione (le processioni divine nella natura divina, la creazione tra la natura divina e la natura creata, la generazione all’interno delle diverse nature corporee, e in maniera imperfetta l’arte umana quale produzione di configurazioni artificiali), si intende per naturale ogni perfezione che è innata e ontologicamente connaturata in una determinata natura, per naturalmente acquisita ogni perfezione che pur non essendo innata è il risultato di un’azione propria della natura stessa, per sovranaturalmente infusa ogni perfezione impossibile a conseguirsi dalla natura creata, ma ottenuta per dono gratuito dalla natura divina. E poiché la natura umana (a immagine di quella divina) ha il potere di comunicare anche per intelligenza e volontà, ecco che alla sua sfera naturale in senso stretto si affianca quella razionale e quella morale (che pure rientrano nella sfera del naturalmente acquisito).

Insomma, tutto ciò che esiste o è Dio o promana da Dio; e ciò che promana da Dio «o è *natura* o è grazia o è gloria» [Hex 8.13, cf 10.7]; per *natura* si intende tutto il mondo creato e ciò che in esso è prodotto; in questa prospettiva, «omne, quod est, aut est a *natura*, aut a ratione, aut a voluntate» [Hex 4.5]: ossia, tutto ciò che esiste nell’ordine naturale proviene o dalla natura stessa oppure dall’attività (intellettuale o volontaria) dell’uomo, la quale da un lato rientra nella natura (in quanto la natura umana è creata da Dio) e d’altro lato la trascende.

LE FONTI DEL CONCETTO DI NATURA

Il concetto di Natura, elaborato dagli antichi filosofi greci, è stato utilizzato e modificato dai teologi cristiani e dai Concili ecumenici dei primi secoli per esprimere il dogma cristologico e trinitario e per strutturare il discorso sull’economia salvifica. Al tempo di Bonaventura, dunque, la terminologia sottostante a tale concetto era ben fissata nel vocabolario filosofico e teologico latino scolastico.

Così, quando Bonaventura si preoccupa di definire il concetto di Natura [cf Sent 3.5.2.1 sc 4; MyTrin 2.2 co], cita le quattro definizioni classiche con cui Boezio nel fortunato opuscolo *De duabus naturis et una persona Christi contra Eutychem et Nestorium* (da cui è tratta la

celebre definizione: «persona est naturae rationalis individua substantia») sintetizzava gli apporti della filosofia greca classica e della speculazione dogmatica cristiana e li trasmetteva alla tradizione latina che diciamo medievale. La prima definizione si applica a qualunque cosa, da Dio alla materia prima e dalla sostanza agli accidenti: «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt» («quoquo modo»), perché la materia prima è concepita per astrazione e Dio per analogia). La seconda definizione si applica esclusivamente alle sostanze, da Dio ai corpi inanimati: «Natura est quod facere, vel quod pati possit» (tenendo presente che Dio è solo attivo, mentre i corpi lo sono solo in quanto passivi e la natura razionale è in qualche modo intermedia). La terza definizione si applica esclusivamente alle sostanze corporee: «natura est motus principium, secundum se, non per accidens». A queste tre definizioni, che considerano la natura in se stessa, se ne può aggiungere una quarta, che cerca di mostrare le proprietà di qualcosa rispetto a qualcos'altro: «natura est unamquamque rem informans specifica differentia».

D'altra parte, Bonaventura (come gli altri maestri del suo tempo) ha inteso queste definizioni alla luce della ridefinizione in chiave trinitaria di natura e persona, come rispettivamente comunicabile e incomunicabile [cf Sent 1.34.1.1 co], data da Riccardo di San Vittore. Inoltre, da Agostino (che aveva sviluppato in chiave anti-manichea il tema della natura creata da Dio e la tesi che il male non è natura, e che aveva sviluppato in chiave antipelagiana il rapporto fra natura e grazia, e fra natura creata e natura decaduta), come pure dalla tradizione latina dionisiana e vittorina Bonaventura ha desunto il trinomio di 'natura', 'culpa', 'gratia' o più semplicemente il binomio di 'naturalis' e 'supernaturalis' [cf Regn 43; Itin 1.6]. Nondimeno, il concetto di Natura è stato sviluppato da Bonaventura in maniera originale e articolata, ben al di là degli apporti della tradizione.

IL LIBRO DELLA NATURA CREATA E QUELLO DELLA SCRITTURA

Dio che si era fin dall'inizio manifestato a tutti gli uomini mediante la *lex naturae* (su cui si fonda lo *ius naturale*) e che aveva posto un primo rimedio alla colpa rendendola evidente mediante la *lex scripta* veterotestamentaria, ha finalmente rivelato se stesso mediante la *lex gratiae*, secondo tre stadi fondamentali dell'economia divina [cf Sent 4.33.1.1-2; Brev 0.2.1, 4.4.2 e 6.2.1; Hex 21.6-11, 4.1, 12.7, 15.20, 16.11-13]. Per

Legge si intende innanzitutto la manifestazione e rivelazione di Dio all'uomo e di conseguenza è progetto normativo per l'uomo stesso.

La graduale automanifestazione divina è come contenuta in tre libri: il *libro della natura* (relativo allo stadio e alla legge di natura e distinto in libro della natura corporea – in quanto vestigio trinitario – e libro della creatura spirituale – in quanto immagine trinitaria), il libro della Scrittura (che contiene tanto la *lex scripta* dell'Antico Testamento quanto la *lex gratiae* del Nuovo) e il libro della vita (corrispondente allo stadio della gloria): ma il libro più completo è la persona stessa di Cristo [cf MyTrin 1.2 co, Brev 2.11.2; Hex 12.14-17].

La Natura è cristianamente e francescanamente intesa da Bonaventura come libro (*liber naturae* o *creaturae*, scritto tanto esteriormente, nella natura corporea, quanto interiormente nella creatura spirituale): ma il libro della natura, pur scrutato dalla filosofia, è divenuto per l'uomo dopo il peccato come un manoscritto in mano ad un analfabeta; pertanto è stato necessario un altro libro, quello della Scrittura, e soprattutto quel libro scritto dentro e fuori che è Cristo stesso [cf MyTrin 1.2; Brev pr 3; Brev 2.11-12; Hex 12.14-17].

Prima del peccato, invece, bastava il *liber creaturae*, leggendo il quale l'uomo poteva naturalmente diventare sapiente vedendo le cose “nella loro stessa natura”, “in se stesso” (ossia nell'intelligenza creata) e in Dio (ossia nella sua arte eterna), che creando le cose del mondo le ha dotate di un triplice livello di *rationes* (secondo la classica spiegazione agostiniana dei tre verbi con cui la Genesi esprime la creazione: «fiat», «fecit», «factum est», riferite rispettivamente all'*eterna* decisione di Dio di creare il mondo, alla creazione delle creature spirituali e alla creazione *temporale* delle cose corporali). Le cose hanno quindi le proprie ragioni *seminali* (fisiche) nella loro stessa natura corporea, ragioni *intellettuali* (matematiche) nelle menti create e ragioni *ideali* (metafisiche) nella mente divina [cf Red 4 e 20].

Per quanto riguarda i sensi della Scrittura, Bonaventura distingue [cf Hex 13.11] il senso letterale, «quasi *facies naturalis*», dai tre sensi *mistici*, allegorico, anagogico e topologico; e anche vari stadi dell'economia salvifica: fondamentalmente natura, grazia, gloria (e, quanto alla risposta umana industria e colpa); ma tutto si radica sulla natura: la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, abilitandola, riformandola ed elevandola [cf MyTrin 1.2 ad sc 5-6].

IL CONCETTO DI NATURA NELLA FILOSOFIA (SCIENZA NATURALE)

Dalle varie esposizioni bonaventuriane del sistema delle scienze [Red, Itin 3.6, Don 4.2-25, Hex 1 e 4-7; e inoltre nel prologo alle *Sentenze* e nel sermone *De modo inveniendi Christum*, 8] si può comprendere meglio il rapporto del concetto di Natura con la struttura della realtà e della conoscenza naturale che ne abbiamo. La realtà sperimentabile da noi è costituita da *cose naturali*, *discorsi* e *costumi*, ossia da un mondo naturale di oggetti, e da un mondo linguistico e morale di segni e di comportamenti e istituzioni (per cui si dà *veritas rerum*, *veritas sermonum* e *veritas morum* a cui corrispondono, rispettivamente, la filosofia naturale, quella razionale e quella morale). Infatti, «*omne, quod est, aut est a natura, aut a ratione, aut a voluntate*» [Hex 4.5].

Inoltre, da un punto di vista ontologico ogni *res* ha un *esse*, un *sic-esse* e un *bene-esse*, coincidenti in Dio, il cui nome è appunto Essere, ma distinti nelle creature, così che ogni creatura ha un *sic-esse* determinato e non un altro e pertanto può non avere o addirittura perdere il suo *bene-esse*: il *sic-esse* non è altro che l'*esse naturae* (dal momento che il *sic* esprime la determinazione e la misura ontologica propria di una natura determinata costitutiva), che, essendo limitato nelle creature, si accompagna sempre a una certa *nihilitas naturae* (la creatura viene infatti *ex nihilo* ed è dunque fatta, impastata, *de nihilo*), mentre il *bene-esse* comprende l'*esse moris et gratiae*, la cui privazione è la *nihilitas* della colpa [PerfEv 1.1 co].

Le tre parti (naturale, razionale e morale) della filosofia contengono ciascuna tre scienze, variamente enumerate nelle diverse esposizioni bonaventuriane. La filosofia naturale è normalmente tripartita in fisica, matematica e metafisica. La prima studia la natura, la seconda la figura e la terza l'essenza delle cose. Ovvero, la prima considera le cose dal punto di vista delle ragioni seminali, la seconda da quello delle ragioni intellettuali, la terza da quello delle ragioni ideali.

In questo modo, la struttura della filosofia naturale manifesta la strutturazione verticale della Natura stessa in natura corporea, natura spirituale e natura divina (nelle quali si trovano le ragioni seminali, intellettuali e ideali delle cose del mondo sensibile e rivela, alla luce della fede, l'unione delle tre nature nella persona del Verbo incarnato).

Ma la sapienza promessa dai filosofi non fu mai conseguita da loro. Pertanto il processo naturale di ricerca di conoscenza e felicità, irrimediabilmente interrotto dal peccato, entra in scacco (costituendo per così

dire una *impossibile necessità*) e deve essere portato a compimento sovrannaturalmente da Dio, appunto *per grazia*.

IL CONCETTO DI NATURA NELLA TEOLOGIA (SCIENZA SOVRANNATURALE)

Dio può essere conosciuto in quanto tale o nelle sue opere. In quanto tale, Dio può essere conosciuto nella sua natura propria o nella sua natura assunta in Cristo. Dio poi può essere conosciuto nelle opere proprie di tutta la Trinità o nelle azioni proprie del Verbo incarnato.

Dio in se stesso ha un'unica natura in tre persone distinte mediante due emanazioni *naturali* (nel senso di connaturali e connaturanti *ad intra*, nella stessa natura divina), rispettivamente *per modum naturae et voluntatis*, a partire dal Padre, che essendo innascibile ha la *pienezza fontale* della divinità da cui deriva tutto: la prima processione, *a mo' di natura*, è la generazione del Verbo dal Padre (si tratta infatti di una comunicazione analoga a quella che si riscontra in natura, in cui un soggetto comunica la propria natura ad un altro); l'altra processione, *a mo' di volontà*, è la spirazione dello Spirito dal Padre e dal Figlio (si tratta infatti di una comunicazione analoga a quella amicale (in cui due soggetti si uniscono); come prolungamento *volontario* e libero *ad extra* di tali processioni c'è tutta l'opera divina della creazione, redenzione e santificazione [cf MyTrin 7.1 co e 8.1 sc 7; Brev 1.3.7; Hex 12.3].

In Dio a motivo della comunicazione della natura divina, c'è trinità delle persone in unità di natura o essenza; la persona comunica perfettamente la natura divina, ma non la propria personalità; infatti la persona è riconducibile alla relazione (propria), la natura alla sostanza [cf MyTrin 2.2 e 3.2 co + ad ag 12; Brev 1.3-4; Itin 6.2].

L'unità della natura divina comporta l'unità dell'azione di Dio, nonostante le singole opere divine possano essere appropriate alle singole persone, ma non impedisce l'apparizione e inabitazione di ciascuna delle tre persone e la discesa e missione del Figlio e dello Spirito [cf Brev 1.5-6; Hex 8.13-14]. In ogni caso, il mutamento (implicato dalle operazioni e dalle apparizioni o missioni) non è nella natura divina, ma nella natura creata, inabitata e assunta [cf MyTrin 6.1 co + ad sc 5-10 e Brev 1.4.2].

L'opera della creazione [cf Sent 2.1b.1.2 sc 2-3; Don 3.11] manifesta la bontà divina nelle operazioni della natura, secondo tre gradi (corporea, spirituale e composita). La natura corporea fu creata da Dio (a partire dalle tre nature luminosa, perspicua e opaca, successivamente

distinte e ornate) come natura celeste (la luce pura dell'empireo e i cieli cristallino e del firmamento) e come natura elementare (fuoco, aria, acqua e terra), dal cui dinamismo attraverso l'*inductio formarum* (e dunque il rapporto fra causa prima e cause seconde) e le *rationes seminales*, vengono tutti i corpi [cf Sent 2.7b.2.1 e 2.18.1.2-3; Brev 2.2-4; Itin 2.2-4; Hex 11.13-25]. La natura puramente spirituale degli angeli fu creata da Dio come unica e uguale per tutti e comunque composta di materia (sebbene spirituale) e forma, e in modo da accompagnarsi sempre alla *discretio personalis*, ossia alla loro numerabilità come persone [cf Sent 2.3a.2.1-3; Brev 2.6.3]. La natura umana infine fu creata da Dio come la fusione delle due nature spirituale e corporea fuse insieme [cf Brev 2.10-11]: essa è, in quanto creatura, limitata e *defectiva*: perciò Dio le ha conferito, nell'Eden, un duplice aiuto di natura (coscienza e sinderesi) e un duplice aiuto di grazia (scienza e carità); ma le ha anche imposto un duplice precetto, *di natura* (biologica) e *di disciplina* (morale). Angeli e uomini furono creati *in puris naturalibus*, ai quali dopo una brevissima *morula* è stata aggiunta la grazia [cf Sent 2.4.1.2; 2.29.1-2], in cui però gli uomini e parte degli angeli non perseverarono.

Esistono pertanto [cf MyTrin 1.2 ad sc 5-7 e 7.1 ad sc 5; Brev 7.5.5; Regn 43; Hex 16.11] tre tipi di ordinamenti causali: ci sono cause naturali fisiche, che sono del tutto causate (*tantum factae*) e non hanno nessun potere di iniziativa (pertanto nel corso naturale delle cose non accade mai *nulla di nuovo*); ci sono poi cause spirituali e libere, che pur causate sono in grado (per dirla con termini moderni) di iniziare a loro volta una serie causale (sono cioè *factae et factivae*); ci sono infine cause *tantum factivae* da cui dipende non solo il corso naturale delle cose, ma anche quello sovranaturale, mirabile e innovativo, perché esercitato direttamente da Dio.

Il male (secondo la lezione agostiniana) non è natura, ma privazione: nell'*ordo naturae* (fatto e non fattivo) tale privazione porta al *malum poenae*, conseguenza del *malum culpae*, ossia della privazione di bene rispetto all'*ordo iustitiae* (fatto e fattivo) nell'uomo peccatore [Regn 43; Brev 3.4.2. e 3.10].

Col peccato, la persona di Adamo corrompe la sua natura (costitutiva) mediante la concupiscenza della carne; e comunicando tale natura ai discendenti mediante la generazione (al cui atto si accompagna la concupiscenza a causa del peccato), corrompe anche le loro persone (in quanto la concupiscenza ereditata corrompe la volontà) e quindi corrompe tutta la natura (collettiva) umana, per cui tutti gli uomini nascono

per natura figli dell'ira; la macchia del peccato originale si trasmette quindi a tutti gli uomini, ad eccezione di Maria (per grazia singolare) e di Gesù (per la sua natura e per il suo concepimento verginale) [cf Sent 2.33.2.1 ad sc 1; Brev 3.3-7].

Quanto all'incarnazione del Verbo, si può notare la connessione che c'è fra redenzione del *genere* umano (in senso collettivo) e assunzione della *natura* umana (in senso costitutivo) da parte del Verbo [cf Brev 4.1.4 e 4.2.2-5], con la conseguente *communicatio idiomatum*, ossia lo scambio delle proprietà della natura umana e di quella divina in virtù dell'unione ipostatica in Cristo [cf ScienChr 6 co; Brev 4.2.7].

Nel compimento escatologico la natura è trasformata. La *conflagratio* finale avviene per forza sovranaturale, in quanto ferma il moto della natura celeste, riduce all'inattività la natura elementare, lascia sopravvivere ogni altra natura corporea solo (*in principiis et in simili*) nei corpi umani risorti; la resurrezione finale, poi, si addice al completamento della natura e al compimento della grazia; l'ordinamento dei corpi umani alla resurrezione è impresso da Dio nella natura stessa (economica e umana); ma la natura ha *in appetitu* e non *in potestate* di realizzare quest'ordinamento; perciò Dio stesso lo realizza secondo il *cursus supernaturalis* [cf Brev 7.4-5].

IL CONCETTO DI NATURA

ALLA LUCE DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGICA

Per precisare le nozioni del dogma trinitario e cristologico, Bonaventura elabora implicitamente nel primo e nel terzo libro del *Commento alle Sentenze* una raffinata ontologia della natura *simpliciter*: chiarisce i concetti di ipostasi, *res*, persona e i loro rapporti con i concetti di sostanza, essenza, forma, natura (ogni *res ha* una natura, ma – tranne che in Dio – non è natura) [cf Sent 1.4.1.4, 1.23.1.3, 1.23.2.2-3, 1.23 ad db 1, 1.25.1.1-2 e 1.25 ad db 3]; inoltre, interpreta la natura come *comunicabile* e le emanazioni come *comunicazioni* [Sent 1.9.1.1; 1.5.2.1-2; 1.6.1.2]. Bonaventura spiega perché la natura divina può assumere una natura creata, ma solo in una persona divina assumente, e mostra la congruità dell'assunzione della natura umana *in individuo* piuttosto che l'assunzione di tutta la specie umana o di una qualsiasi altra natura creata o addirittura dell'intero universo [cf Sent 3.1.1.1-4; 3.2.1.1-3].

Tutta la quinta e la sesta distinzione del terzo libro delle *Sentenze* [cf soprattutto 3.5.2.1 e 4-5] sono dedicate al problema dell'*assumptio naturae*, tema molto dibattuto dai teologi del tempo [cf Sent 3.6]: l'assunzione dice azione, relazione e terminazione che riguardano in vari modi la persona e le nature di Cristo; la natura umana (in senso di natura costitutiva) è assunta globalmente dal Verbo, pur non preesistendo all'assunzione (in quanto la natura, di per sé, è qualcosa di potenziale ed esiste in atto solo nelle *res*); è per questo che «homo» (che in un certo senso esprime il concetto di natura concretiva umana) si può predicare del Verbo; ma se *homo* è inteso come predicato si può anche dire che il Verbo ha in generale assunto l'uomo (ossia che assumendo la natura umana si è fatto lui stesso uomo), ma se *homo* è inteso come soggetto ontologico (ossia come *res*) assolutamente non si può dire che il Verbo abbia assunto un uomo (quasi adottandone uno già esistente).

RILETTURA MISTICA:

TRE PERSONE NELLA NATURA DIVINA

E TRE NATURE NELLA PERSONA DI CRISTO

Come si è mostrato meglio nella prima parte, Bonaventura propone una splendida sintesi della fede mediante la reinterpretazione pittoresca dell'apparizione a Isaia [6,2-3] dei serafini acclamanti a Dio tre volte santo. Per Bonaventura, infatti, i due serafini simboleggiano i due misteri principali della fede e le loro ali, gli articoli del Simbolo: «secut in Deo aeterno est Trinitas personarum cum unitate essentiae, ita etiam in Deo humanato sunt tres naturae cum unitate personae» [Hex 8.9]. Infatti, tre volte santo è Dio quanto alle tre persone della sua essenza (ossia natura); e tre volte santo («*exterius, interius, superius*») è quanto alle tre nature (corporea, spirituale e divina) della persona di Cristo.

La definizione cristologica del concilio di Calcedonia parlava di due nature (umana e divina) di Cristo e non di tre (sebbene la natura umana sia composta di due nature, la corporea e l'incorporea, vivente l'uomo esse sono fuse in una sola natura, l'umana, e solo con la morte si separano; in effetti Cristo *in triduo* – fra la morte e la resurrezione – ebbe tre nature e non due, perché propriamente allora non fu uomo). Bonaventura stesso comunemente si attiene al modo calcedonese di parlare. Se egli parla di *tre* nature in questo contesto è per mostrare la connessione fondamentale di tutta la realtà.

La realtà (disposta nei suoi gradi ontologici) è descritta da Bonaventura secondo l'immagine della scala di Giacobbe, che in quanto discendente indica la fondazione ordinata, in varie tappe, di tutta la realtà mediante la creazione divina; e in quanto ascendente indica i tre livelli del suo riconoscimento da parte dell'uomo, come illustrato nell'*Itinerarium*: possiamo infatti riconoscere nella natura corporea (a noi esteriore) il *vestigium* di Dio; possiamo poi riconoscere nella natura spirituale (a noi interiore) l'*imago* di Dio e (con la grazia) la sua *similitudo*; possiamo infine riconoscere nella natura divina (a noi superiore) perfino il *nomen* di Dio uno e trino (Essere e Bene, ossia Creatore e Amore); il tutto per passare dal semplice riconoscimento all'estasi della conoscenza.

«summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi *natura*, in qua sunt rationes seminales et *natura*, in qua sunt rationes intellectuales, et *natura*, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem *personae*, quod factum est in Filii Dei incarnatione» [Red 20].

Cristo, dunque, non solo ripara la scala, ma è la scala stessa; non solo è il redentore, venuto per salvare l'uomo peccatore ma è anche il perfezionatore dell'universo.

I gradi di tale scala, riflessi nelle facoltà umane, «sono stati formati per natura, deformati per colpa, riformati per grazia» nella storia passata della salvezza; e ora «vanno purificati [...], esercitati [...] e perfezionati» [Itin 1.6].

Le strutture del concetto di Natura forniscono quindi le due vie della teologia [cf Hex 2.33]: quella discendente (ordinata secondo le opere di Dio e dell'uomo), sviluppata nel *Breviloquium* e quella ascendente sviluppata nell'*Itinerarium*.

Secondo una bella metafora bonaventuriana, il contemplativo è in grado di orientarsi nella realtà attraverso uno zodiaco di dodici stelle, o meglio costellazioni: le nature corporee, le sostanze (o nature) spirituali con le loro conoscenze e virtù, le ragioni eterne (della natura divina) da cui promanano gli eventi della storia della salvezza (leggi, grazie, giudizi sul peccato, misericordie, meriti, premi, decorsi) [cf Hex 22.40]. Poiché Dio è principio e fine della creazione, le dodici costellazioni formano come un circolo. I dodici oggetti da considerare sono espressi da nomi al plurale (più che stelle sono costellazioni): la realtà consta quindi di *individui* ed *eventi* concreti e irripetibili, ma non isolati: essi sono raggruppabili in costellazioni.

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron* [1.17-20] Bonaventura, sviluppando una affascinante rilettura cristocentrica delle scienze e della realtà, definisce Cristo come medio (o centro) metafisico di essenza e medio (o centro) fisico di natura (*medium essentiae* e *medium naturae*), in relazione (rispettivamente) ai misteri della generazione eterna, della creazione e dell'incarnazione.

Cristo è «medio di essenza, primario per la generazione eterna»: infatti all'interno dell'essenza divina, tra il Padre e lo Spirito «istud est medium personarum necessario: quia, si persona est, quae producit et non producitur, et persona, quae producitur et non producit, necessario est media quae producitur et producit».

Ma Cristo è medio di essenza anche in rapporto alle creature, in quanto è l'esemplare eterno nel quale il Padre ha espresso tutto il suo progetto creativo.

Sebbene nella creazione la Trinità agisca indivisibilmente, e quindi l'esser da sé, secondo sé e per sé di Dio in quanto principio originante, medio esemplare e fine compiente non possano essere conosciuti (in base alla sola creazione, senza la rivelazione) in ragione di Padre, Figlio e Spirito Santo, tuttavia il Verbo increato è colui per mezzo del quale tutto è creato da Dio e tutto ritorna a lui nell'unità.

Insomma, Cristo è centro di essenza in quanto a causa della generazione dal Padre è centro della natura divina e a causa della creazione espressa dall'eternità in lui è al centro fra natura creatrice e natura creata.

Cristo poi è medio di natura in quanto è Verbo incarnato, ossia in quanto ha assunto la natura corporea e spirituale.

Il medio di natura è diffusivo: infatti la natura fisica, tramite i vari tipi di generazioni, è estremamente dinamica ma a partire sempre da qualche agente o centro di natura, come il cuore nel corpo umano e il sole nell'universo.

Cristo, incarnandosi, ha assunto la natura (costitutiva) spirituale e corporea, ma di conseguenza ha centrato in sé tutta la natura (collettiva) umana creando così il presupposto ontologico per poter formare il corpo mistico della Chiesa e, come il capo e il cuore nel corpo umano e come il sole nell'universo, esserne il centro diffusivo, diffondendo lo Spirito Santo alle membra che restano unite al corpo e non se ne separano con il peccato: in questo modo, l'effusione dello Spirito porta a compimento (soprattutto dal punto di vista etico) l'unificazione mediata da Cristo

(soprattutto dal punto di vista ontologico) del corpo mistico. Infatti il Verbo è gerarca (nella Chiesa e nella gerarchia angelica) in quanto ha in sé le tre nature e così può effondere lo Spirito nelle due gerarchie angelica ed ecclesiastica [cf Hex 3.10-19].

Ma Cristo si incarna per redimere l'uomo dal potere del diavolo. Incarnandosi, dunque, Cristo diventa mediatore fra Dio e l'uomo.

In questo medio si realizza l'umanazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo, in un sillogismo tutto particolare così formulato:

«Christus [...] habuit conformitatem *naturae* in quantum Deus cum Patre [...]. Assumpsit [...] *passibilitatem naturae* [...]. Necesse ergo fuit, ut homo transiret a mortalitate ad immortalitatem [...]. Maior propositio fuit ab aeterno; sed assumptio (minoris) in cruce; conclusio vero in resurrectione» [Hex 1.27-28].

Il sillogismo di Cristo ci fa capire appieno la plasticità del concetto bonaventuriano di Natura. Le nature non sono concepite da Bonaventura come entità statiche, astratte, immutabili. Soltanto la natura divina è immutabile, ma ciò non impedisce a Dio di creare o addirittura di incarnarsi, in quanto la mutazione avviene solo nella natura creata o assunta. La natura umana, poi, può essere transnaturata in un ordine sovranaturale.

Concludendo, la persona del Verbo essendo *ab aeterno* al centro della natura divina, tra il Padre e lo Spirito, e *ab incarnatione* al centro della natura spirituale e corporea, costituisce come un Tau metafisico e una *croce intelligibile*, e può essere considerato pertanto come il centro di Natura *simpliciter*.

‘LEX NATURAE’, ‘SCRIPTA’, ‘GRATIAE’.
‘PHILOSOPHI’, ‘IUDAEI’, ‘CHRISTIANI’⁶⁴

LE TRE “LEGGI”, NATURALE, MOSAICA E CRISTIANA

Per Bonaventura tre sono i gruppi determinati dalla manifestazione di Dio, come mostra l’opposizione tra “*Philosophi - Iudaei - Christiani*”, ossia tra legge di natura (religiosità monoteistica naturale), legge scritta o veterotestamentaria (ebraismo) e legge di grazia o neotestamentaria (cristianesimo), intese come tre fasi successive della manifestazione divina. In tale tassonomia, manca un posto specifico per i musulmani.

“Filosofi” e “giudei” hanno innanzitutto una connotazione temporale dalla reminiscenza paolina: ‘philosophi’ sono quelli antichi, precristiani; di conseguenza, la filosofia è la ricerca della sapienza nella “legge di natura” che per i “gentili” svolse una funzione analoga a quella che per i “giudei” è stata la “legge scritta” mosaica, in preparazione della “legge di grazia” dei cristiani.

I filosofi sono accomunati a patriarchi e profeti nella percezione del vero nella legge di natura, ossia nell’ordine della creazione; anzi, i filosofi, “in ciò che di vero dicono”, sono accomunati addirittura ad angeli e profeti; ma sono anche penalizzati: a loro è preclusa la porta del Verbo increato; questo può sembrare incongruente, ma dobbiamo tener conto che il filosofo (in quanto metafisico a prescindere dalla fede) è guidato sì dalla cattedra interiore (il Verbo generato e increato, per mezzo del quale tutto è creato), ma pur conoscendo l’essere divino come principio, medio e fine, “non lo conosce in ragione di Padre, Figlio e Spirito Santo”; invece i magi, guidati dalla luce del Verbo increato,

⁶⁴ Cf Maurizio MALAGUTI, *Ermeneutica biblica e testimonianza in San Francesco e San Bonaventura*, in “Doctor seraphicus. Bollettino d’informazione del Centro di studi bonaventuriani” 1996 (43), p. 85-93. Pietro MARANESI, «*Littera et spiritus*»: i due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio, in “Collectanea franciscana” 1996 (66), p. 97-125. Jan HOEBERICHTS, *Franciscus en de Islam*; trad. it.: *Francesco e l’Islam*, EMP, Padova 2002. Andrea DI MAIO, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l’approccio “testimoniale” francescano e bonaventuriano* (“per la potenza della testimonianza e dei miracoli”), in “Gregorianum” 2006 (87), p. 762-780.

giunsero ad adorare il Verbo incarnato [cf Hex 4.1; 1.14; 3.4; 1.12-13; *De modo inveniendi Christum*, 3]. Invece, i filosofi (pagani) hanno ritenuto impossibili alcune somme verità, come la creazione nel tempo; dunque senza la fede l'intelligenza è "come monca" [Hex 3.3-4 e 3.9].

Ebbene, la "filosofia" degli antichi gentili e l'esodo degli israeliti sono ricerche di una legge divina (rispettivamente quella di natura e quella scritta, mosaica) portate a compimento dai cristiani: per cui sono i cristiani sia i veri filosofi (nel senso di '*amatores sapientiae*') sia i veri israeliti [Itin 1.9]. Perciò, quanti, pur essendo nella legge di grazia, vogliono tornare alla legge di natura sono detti '*philosophantes*': infatti la filosofia è una "via", e "volersi fermare in essa è un cadere nel buio" e un "tornare indietro nella schiavitù d'Egitto" [cf HexD 0.1.15-16; Itin 1.9; Hex 1.9, 17.25, 19.12].

I NON CRISTIANI

Lo schema della successiva sostituzione delle tre "leggi" se da una parte consente a Bonaventura di integrare nel cristianesimo i valori del giudaismo e della filosofia greca, gli impedisce però di confrontarsi seriamente con le religioni non cristiane, ridotte a preparazioni o corruzioni del cristianesimo.

Bonaventura nomina raramente i "Saraceni": polemizzando con loro, specifica che il banchetto escatologico è "non materiale", come si aspettano; "ma sapienziale" [*Sermones Dominicales*, 29.7.]; ma ne tratteggia un ruolo quasi teologico nella storia della Chiesa, mettendo in parallelo il ruolo degli Assiri che avevano devastato il Regno scismatico di Samaria nell'Antico Testamento, e quello dei Saraceni che avevano devastato nell'era cristiana l'impero d'Oriente: tale devastazione però prelude all'avvento del misterioso ordine serafico iniziato da Francesco [cf HexD 3.4.28].

Più accentuata è invece la polemica verso i giudei del tempo. Così, nella terza delle sue *Collationes de decem praeceptis*, Bonaventura nota che il primo precetto, vietando il politeismo e l'idolatria, è occasione di disputa tra giudei e cristiani: i primi accusano i secondi per la dottrina trinitaria e per il culto delle immagini e soprattutto per l'adorazione eucaristica: "dicono che adoriamo un pezzo di pane, il che per loro è massimamente assurdo" e che se si dà a Dio un Figlio, gli si dovrebbe dare anche una moglie. Ebbene, costoro, per Bonaventura, «vilissime intelligenti» e «pedestri modo»; occorre invece intendere le realtà divine

“piissime et altissime”, avendo «elevatissimas cogitationes, non pedestres» [Praec 3.11-13; cf 3.9 e Don 3].

Quanto agli antichi gentili, Bonaventura ne distingue i filosofi, e tra questi i più nobili e antichi (ossia, con una significativa sovrapposizione, Socrate e i platonici). Ebbene, anche i filosofi più acuti avevano errato, come ad esempio Aristotele, ponendo il mondo eterno (ma, domanda Bonaventura con stupore e quasi commiserazione, «quomodo potest hoc esse?»); e perfino i filosofi più nobili, come Plotino, che pure praticarono le virtù naturali e cercarono la sapienza nella contemplazione, non la conseguirono e ignorarono la loro stessa malattia, la salute e il Medico [Praec 2.28; Hex 7.5-12].

Quanto infine ai cristiani fuori della Chiesa, citando il Siracide Bonaventura dichiara di doversi rivolgere solo alla Chiesa, e non a quanti se ne allontanano nella dottrina o nella prassi [cf Hex 1.1 e 1.5-9].

LA TESTIMONIANZA E I MIRACOLI COME APPROCCIO AI NON CRISTIANI

Francesco aveva espresso un approccio ai non cristiani (e in particolare ai musulmani) originale e alternativo, che riprende in parte e rinnova quello paolino della “stoltezza della predicazione”. Fin dal 1212 aveva deciso di recarsi ad evangelizzare i musulmani, e ne ebbe occasione nel 1219 a Damietta, sul delta del Nilo, ove si combatteva la quinta crociata tra le forze crociate e quelle del Sultano di Egitto: attraversata la linea e passato in campo avversario fu inizialmente maltrattato dai soldati saraceni, ma poi fu invece ben accolto dal Sultano, che lo ascoltò senza però convertirsi. Entrambe le regole francescane rimasteci hanno un capitolo dedicato ai rapporti con i musulmani e in generale i non cristiani: il sedicesimo della *Regula non bullata* del 1221 e il dodicesimo di quella *bullata* del 1223, col titolo: «de euntibus inter saracenos et alios infideles». Nella prima, ai frati che col consenso dei superiori decidano di andar missionari tra i musulmani, Francesco prescrive di ordinare i rapporti spirituali in due modi: innanzitutto, che non facciano liti né contese e quindi neanche discussioni pubbliche, ma che piuttosto siano sottomessi a tutti e si limitino a professarsi cristiani («*non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humanae creaturae propter Deum [1Pt 2,13] et confiteantur se esse christianos*»); e che solo in un secondo momento, se si verificasse l'occasione favorevole, annuncino loro la Parola di Dio affinché credano, siano battezzati e divengano

cristiani («cum viderint placere Domino, *annuntient verbum Dei, ut credant [...], baptizentur et efficiantur christiani*»).

In base alla Regola da lui professata e all'esempio del suo fondatore, è comprensibile che Bonaventura abbia privilegiato l'approccio della predicazione a quello della ragionevole discussione. D'altra parte, l'esempio di Francesco è riletto in maniera nuova da Bonaventura.

In effetti, narrando l'episodio di Damiana [cf LegMa 9.8] (in un modo che sarà ripreso in uno degli affreschi attribuiti a Giotto nella basilica superiore ad Assisi) e commentandolo nel 1273 in qualità di ministro generale dell'Ordine ai frati minori studenti di teologia all'università di Parigi, Bonaventura diceva che Francesco avrebbe rifiutato di entrare in una disputa dottrinale richiestagli dal Sultano, ma gli avrebbe proposto di accendere un rogo per entrarvi con gli avversari (analogamente a quanto aveva fatto Elia nella disputa con i sacerdoti di Baal); ma stavolta sarebbe stato il Sultano a rifiutare [cf Hex 19.14].

Inoltre, Francesco «che predicava al Sultano» era da Bonaventura additato addirittura come modello per la formazione dei frati: infatti, alla proposta di una discussione con i sapienti musulmani, Francesco aveva risposto che non avrebbe potuto discutere di fede con loro in base alla ragione, poiché la fede è sopra la ragione, né avrebbe potuto farlo mediante la Scrittura, perché essi non l'avrebbero accettata; si era appellato dunque ai miracoli e (in senso generale) alla testimonianza di vita [Hex 19.14].

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron* [1.29-30] Bonaventura aveva ricostruito dal punto di vista logico il procedimento (*sillogismo di Cristo*) con cui il Cristo risorto aveva portato l'incredulo Tommaso alla fede: mostrando la sua gloria divina (e questo corrisponderebbe alla premessa maggiore del sillogismo), e poi la sua passione e morte umana (e questo corrisponderebbe alla premessa minore), Cristo riesce a strappare a Tommaso la conclusione di fede "Mio Signore e mio Dio!". Per questo (aggiunge Bonaventura), i cristiani devono mettere ogni impegno nell'assumere la "minore" del sillogismo, cioè la Croce, perché solo così riusciranno a ottenere la conclusione. Bonaventura non trae però le conseguenze di questo discorso: la conversione dei non credenti potrà avvenire solo attraverso l'umiltà dell'amore.

Per Bonaventura (come per tutti i suoi contemporanei) il fine di ogni conversazione con i non credenti in Cristo è solo la loro conversione; egli sottolinea che questo è funzionale al ristabilimento dell'armonia

della verità, ma riconosce che tale risultato è escatologico; così, Bonaventura individua nel Cristo della parusia definitiva il “medio di concordia” che porterà pace al mondo, con una universale conciliazione [Hex 1.37].

Questa prospettiva escatologica però si traduce in una tensione storica (analoga ad un’istanza del gioachimismo minoritico); ai suoi frati parigini, secondo il *reportator*, Bonaventura avrebbe confidato: “Credetemi, verrà il tempo in cui non varranno nulla gli *argumenta*, e non vi sarà più difesa della fede mediante la *ratio*, ma solo mediante l’*auctoritas*” [Hex 17.28].

‘SCIENTIA’ – ‘INTELLECTUS’ – ‘SAPIENTIA’ COME ABITI, DONI, CARISMI E STADI SPIRITUALI ⁶⁵

‘Scientia’, ‘intellectus’ e ‘sapientia’ sono termini polisemici anche per il fatto che concetti diversi (filosofici greci da una parte, e biblici e patristici dall’altra) sono stati espressi a motivo delle traduzioni con un medesimo termine latino, in virtù di una certa affinità semantica percepita dai traduttori, che poi ha indotto i locutori (e in particolare filosofi e teologi) ad armonizzare intorno ad un nucleo significativo tutti i significati ereditati dalla tradizione. Occorre dunque innanzitutto chiarire i diversi *giochi linguistici* e ambiti dottrinali in cui questi termini compaiono.

SCIENZA, INTELLIGENZA E SAPIENZA COME ABITI DIANOETICI

Alla luce di Aristotele, anche Bonaventura distingue cinque abiti dianoetici o intellettuali. Innanzitutto ci sono tre abiti che riguardano le realtà necessarie (*circa necessaria*): la sapienza (*circa causas altissimas*: ossia riguardo ai principi dell’essere), l’intelligenza (*circa principia*: ossia riguardo ai principi del sapere) e la scienza (*circa conclusiones*: ossia riguardo ai contenuti del sapere). Ci sono poi due abiti che riguardano le realtà contingenti (*circa contingentia*): la prudenza (per gli *agibilia*: ossia le azioni morali) e l’arte (per i *factibilia*: ossia le produzioni artificiali) [HexD 1.2.12]. Tali abiti sono naturali; pertanto la prudenza di cui si parla non va confusa con la virtù cardinale sovranaturalmente infusa; similmente la sapienza, l’intelligenza, la scienza non

⁶⁵ Jean-François BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929. Letterio MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio: dalla “Philosophia” alla “Contemplatio”*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976. Renato RUSSO, *La metodologia del sapere nel sermone di san Bonaventura “Unus est Magister vester Christus”*. Con nuova edizione critica e traduzione italiana, (“Spicilegium Bonaventurianum” 22), Grottaferrata 1982. Pietro MARANESI, *Formazione e sviluppo del concetto di “Verbum Inspiratum” in San Bonaventura*, in “Collectanea Franciscana” 1994, p. 5-87. Andrea DI MAIO, *San Bonaventura e la teologia francescana*, in: Giuseppe Occhipinti (Ed.), *Storia della Teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Dehoniane, Roma - Bologna 1996, p. 59-104. Barbara FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, SISMEL – Galluzzo, Firenze 2007.

vanno confuse con gli omonimi doni sovranaturali dello Spirito Santo, sebbene ci sia una analogia tra gli uni e gli altri.

Così ‘sapientia’ si dice in senso lato (ma improprio) la generale conoscenza delle realtà umane o divine e, in senso meno improprio si dice non una conoscenza qualsiasi ma solo quella più alta, delle cause supreme ed eterne (in questo senso, si dice sapienza la filosofia, e in particolare il suo compimento); in senso più appropriato si dice sapienza la conoscenza di Dio secondo pietà, ossia secondo il retto culto di Dio nella religione cristiana (in questo senso sono sapienza la fede e la teologia cristiana); nel senso più proprio si dice sapienza la contemplazione o «conoscenza sperimentale di Dio», e in quest’ultimo senso è l’ultimo dei doni dello Spirito Santo, e consiste nel gustare la divina dolcezza: infatti «la sapienza è secondo il suo nome», e quindi è una scienza saporosa, che sazia tanto l’intelletto quanto l’affetto [cf Sent 1.2 ad db 2; 3.35.1.1].

Similmente, sia la filosofia sia la teologia rientrano per Bonaventura nell’ambito aristotelico della ‘scientia’, pur senza esaurirsi in esso.

La filosofia è infatti una conoscenza naturale basata su *rationes* (argomenti dimostrativi o probabili per la *ratio* umana); ma alla scienza dell’essere (la metafisica aristotelica, intesa però nel senso odierno di “ontologia”), che è la *considerazione scientifica* delle cose, o *oggetti*, dal punto di vista delle *rationes* eterne [cf Don 4; Red 4; Hex 4.1-3 e 5.22], Bonaventura contrappone la “sapienza filosofica” [cf Hex 5.23-33] (quale meta-fisica e teologia filosofica) che è invece la *contemplazione sapienziale* di sé (ossia del *soggetto*, colto per riflessione), e, attraverso il lume delle *intelligenze*, di Dio, ossia del supremo *principio*, *esemplare* e *fine*: cogliamo Dio progressivamente per ragionamento analogico (se c’è il seguente c’è il precedente), per esperienza indiretta delle privazioni (se c’è il male ci deve essere il Bene) e per intuizione.

Invece la teologia è «scientia supernaturalis» basata sulle *authoritates* (date per rivelazione e recepite per la *fides*), ma è sviluppata come scienza del *credibile* sì, ma in quanto *intelligibile*, e cioè secondo una *determinatio distrahens* (un cambio di prospettiva che guarda la rivelazione come un *obiectum* per la ragione), e dunque come una vera e propria scienza, sebbene pratica e dai principi assunti per fede [cf Sent pr 2 ad 4; 3 co].

SCIENZA, INTELLIGENZA E SAPIENZA COME DONI DELLO SPIRITO

Ad un ambito diverso (dovuto alla rilettura patristica e monastica di un celebre testo isaiano) appartiene la distinzione di scienza, intelligenza e sapienza come doni dello Spirito Santo.

Tali doni sono infusi simultaneamente nell'uomo giustificato, il quale però deve imparare progressivamente ad esercitarli e a stabilizzarli, cominciando dal più "basso" (cioè il timore) e arrivando progressivamente (attraverso l'esercizio di pietà, scienza, forza, consiglio) ad esercitare i doni di intelligenza e sapienza.

Nel 1267 Bonaventura, risiedendo a Parigi come generale dell'Ordine dei Frati Minori, predicava ai frati dell'università di Parigi un ciclo di *collationes* sul Decalogo, riletto come il progetto generale (appunto la *lex*) di Dio sull'umanità. Nel 1268 predicava poi un secondo ciclo di *collationes* sulla Grazia: e in particolare sui Doni dello Spirito Santo, che sono le ispirazioni divine esercitando le quali l'uomo progredisce nel cammino di attuazione della Legge. Ne viene fuori una *summa* di teologia ascetica e dinamica forniscono un concreto itinerario ascetico che va percorso tappa dopo tappa. Infatti, i sette "doni" dello Spirito, infusi simultaneamente nell'anima giustificata, vengono esercitati (e stabilizzati) dall'uomo spirituale uno dopo l'altro.

Iniziando ad esercitare il *timore* di Dio (e quindi la contrizione), l'uomo spirituale pian piano attraverso la *pietà* (e la preghiera) ottiene di crescere in *scienza* interiore dei misteri di Dio, *forza* di testimoniare, *consiglio* per adeguarsi alla volontà particolare di Dio su di lui, e infine attraverso l'*intelligenza* (o intuizione) spirituale di Cristo nel proprio cuore, può accogliere sempre di più la *sapienza* o conoscenza sperimentale di Dio. In questo itinerario, non si poteva non affrontare il delicato rapporto tra i doni di scienza, intelligenza e sapienza (della tradizione biblica e spirituale) e gli omonimi abiti dianoetici trattati da Aristotele.

Bonaventura distingue la scienza filosofica (conoscenza certa, da scrutare razionalmente) e la scienza cristiana, ovvero la scienza teologica (conoscenza "pia", da credere), la scienza gratuita (conoscenza santa, da amare) e la scienza gloriosa (conoscenza eterna, da sperare): «la scienza filosofica è via alle altre scienze; pertanto chi si vuol fermare ad essa cade nelle tenebre» [Don 4.3-6 e 4.12].

Tutte queste scienze sono a diverso titolo dono di Dio, ma solo la scienza gratuita rientra fra i doni dello Spirito Santo. Le altre due scien-

ze, naturale (filosofica) e sovranaturale (teologica), sono invece virtù dianoetiche, o abiti intellettuali: solo che la scienza teologica parte da *articuli* assunti per fede (attraverso l'*intellectus fidei*), mentre la scienza filosofica parte dai primi principi colti attraverso l'abito dell'*intellectus principiorum*. La differenza teologica tra scienza teologica e scienza gratuita (dono) è che la prima si può acquisire con lo studio applicato alla fede anche solo informale (ossia non necessariamente formata dalla grazia), e quindi non si perde con il peccato; viceversa la scienza gratuita è data dallo Spirito Santo a tutti e soli i fedeli in grazia, anche quelli non dotti.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, predicate a Parigi (davanti ai frati minori dell'Università) tra Pasqua e Pentecoste del 1273, e interrotte dalla sua nomina a Cardinale Vescovo di Albano, Bonaventura intendeva guidare gli ascoltatori ad esercitare gli ultimi doni, e in particolare a sviluppare il dono dell'intelligenza (*intellectus*, nel senso di intuizione) del Verbo ispirato, attraverso sei stadi, per sviluppare in pienezza il dono della sapienza cristiana: vi è infatti una triplice intelligenza: «quella del Verbo increato, per mezzo del quale tutto è creato; quella del Verbo incarnato, per mezzo del quale tutto è riparato; e quella del Verbo ispirato, per mezzo del quale tutto è rivelato» [Hex 3.2].

La prima intellesione l'hanno tutti gli uomini automaticamente in ogni loro conoscenza vera; la seconda l'hanno tutti i credenti in Cristo; la terza l'hanno solo i giusti. E solo quest'ultima è l'intelletto dono dello Spirito Santo. Effetto straordinario di tale intellesione è la triplice visione (corporale, immaginaria, intellettuale) concessa ai "veggenti", secondo una distinzione classica a partire da Agostino. Ma effetto ordinario di tale intellesione è la visione intellettuale concessa già *in via* ai giusti in sei fasi diacronicamente successive (e sei livelli di crescente perfezione e difficoltà): la ricerca innata, l'ascolto per fede, la meditazione biblica, la contemplazione, la profezia, l'unione mistica (le ultime due di fatto raggiunte solo da pochissimi, ma in linea di principio accessibili a tutti i credenti).

Bonaventura distingue due conoscenze contemplative: la prima è quella dell'estasi (*excessus*), che deve essere ricercata da ogni uomo giusto in via (affermazione decisiva, questa, che sarà condivisa dalla grande tradizione mistica moderna); la seconda è quella (ben più rara, e frutto di un privilegio) del rapimento; la prima è di natura affettiva, e conosce Dio non nella chiarezza della sua essenza, ma nell'effetto della sua grazia che è l'esperienza unitiva della sua soavità; la seconda è conoscenza solo momentanea di Dio in sé nella sua essenza, che per privilegio *forse* è stata concessa ai rapiti come Paolo [Sent 2.23.2.3 co + ad 6].

In tal modo Bonaventura risolve la dialettica tra le affermazioni: “Dio nessuno lo ha mai visto”; il Verbo incarnato “ce lo ha rivelato”; e infine “lo vedremo così come egli è” [Gv 1,18; 1Gv 3,2].

LINGUAGGIO DI SCIENZA E LINGUAGGIO DI SAPIENZA COME CARISMI

Un ulteriore ambito è costituito dai carismi, che a differenza dei doni dello Spirito Santo, non santificano chi li riceve, ma lo abilitano a edificare gli altri. Ecco perché possono essere dati anche a chi non è in grazia.

Bonaventura riprendendo la lista paolina dei carismi (che però lui non chiama così) distingue in particolare il *sermo sapientiae* e il *sermo scientiae*, arrivando a dire che il primo fu dato a Platone, che per l'appunto guardava in alto, alle ragioni eterne, e il secondo ad Aristotele, che per l'appunto guardava in basso, alle ragioni create, mentre ad Agostino furono dati entrambi i carismi [UnMag 18-19].

Il *discorso di scienza* è il carisma di saper insegnare a considerare gli oggetti (esteriori e inferiori rispetto a noi), mentre il *discorso di sapienza* è il carisma di saper insegnare a contemplare le realtà spirituali (interiori e superiori): questi sono i carismi propri del teologo, che deve rivolgere il suo discorso alla Chiesa [cf Hex 1.1].

SCIENZA E SAPIENZA

COME ORIENTAMENTI E STADI DEL PERCORSO SPIRITUALE

Reinterpretando infine una suggestione agostiniana, Bonaventura colloca genericamente la sapienza verso l'alto (come contemplazione del Principio fontale e riflessione sul soggetto), e la scienza verso il basso (come considerazione di oggetti): di volta in volta il senso dell'opposizione muta però a seconda dei significati specifici che i due abiti assumono: infatti la filosofia è sia scienza (divisa in nove scienze), sia sapienza (cioè riflessione, speculazione e contemplazione) [cf Hex 5.22]; anche la teologia è sia scienza (in quanto considerazione della Scrittura e dei misteri), sia sapienza [cf Sent pr 3 e 3.35.1.1-2; Hex 2 e 19.6-27]; e anche la “spiritualità” sviluppa i doni sia di scienza che sapienza.

Ebbene, la sapienza non si può acquisire senza crescita nelle virtù [Hex 5.33; 19.24]; la “spiritualità” intesa come concreta esperienza di ascesi delle virtù è quindi il medio che consente alla scienza sia filosofica che teologica di diventare sapienza. Infatti «avere molto sapere e po-

co sapore a che giova?» («multa enim scire et nihil gustare quid valet?») [Hex 22.21].

In Filosofia, “la mente perviene alla *contuizione* divina, e dice di possedere l’*intellectus adeptus* che i filosofi promisero: a questo li trae la verità” [Hex 5.22]: la contuizione non è una intuizione diretta di Dio, ma (per dirla con termini più moderni) il “sentire il mondo come un tutto” insufficiente, e tuttavia esistente, e quindi dipendente intrinsecamente da Dio; l’*intelletto compiuto* per la conoscenza della Causa Prima era, per i cosiddetti averroisti parigini, l’ideale di felicità. Contro di loro, Bonaventura aggiunge che “è però necessario giungervi mediante le virtù, come fecero i filosofi” [Hex 5.33], e in particolare i più nobili e antichi, come Socrate, ingiustamente sottovalutato, per aver ragionato solo intorno alle virtù. Ma neanche tali virtù saranno sufficienti, senza la fede [cf Hex 7.5-15].

A maggior ragione in Teologia, che ha un intento pratico (essa infatti è finalizzata a che diventiamo buoni: «ut boni fiamus») [Sent pr 3 co], “per passare dalla scienza alla sapienza, occorre porre il termine medio, ossia la santità” [Hex 19.3]; vi occorre una “duplice disciplina, scolastica e monastica” [Hex 2.3], ossia razionale e morale: si noti che nel senso dell’aggettivo ‘monasticus’ confluiscono sia l’ascetica monastica vera e propria, sia l’etica aristotelica “del singolo” [cf Itin 3.6; Red 4; Don 4]. Bonaventura cita Aristotele: “Mai malato fu guarito per aver semplicemente compreso le prescrizioni del medico, ma semmai per averle messe in pratica” [Hex 2.3; cf Eth. Nic. 2.4].

In un secolo che aveva trasformato la concezione epistemologica della stessa teologia, Bonaventura ha una posizione molto equilibrata del rapporto tra la teologia come scienza argomentativa e interpretativa e la teologia che diremmo “vissuta” (la “teologia dei santi”) e che coincide con la “spiritualità”: da una parte, riprendendo Guglielmo di Saint Thierry, Bonaventura diceva che per bene interpretare la Scrittura non la si deve ridurre a proposizioni aride o argomentazioni [cf Hex 2.18; 17.28], ma la si deve leggere nello stesso Spirito in cui fu scritta: «Non potest enim scire verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli» [HexD 4.3.21; cf Don 7.12]; d’altra parte, metteva in guardia da una contemplazione disancorata dalla lettura oggettiva della Bibbia [cf Hex 22.42].

‘SCIENTIA’:
LA SCIENZA, O MEGLIO LE SCIENZE FILOSOFICHE,
TEOLOGICA E SPIRITUALE ⁶⁶

Il termine ‘scientia’ si presenta perlopiù al plurale, perché, riguardando i contenuti e i modi del sapere, è molteplice. Dobbiamo dunque esaminare progressivamente i significati prima della scienza filosofica, poi della scienza teologica, e infine di quella gratuita e gloriosa.

LA DIVISIONE DELLE NOVE SCIENZE FILOSOFICHE

Ogni epoca, in ogni contesto, ha cercato di sistematizzare in qualche modo il sapere, in maniera funzionale al proprio modo di vedere la realtà. Fra le varie sistematizzazioni succedutesi nella storia, quella ela-

⁶⁶ Christian WENIN, *Les classifications bonaventuriennes des sciences philosophiques*, in: *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, p. 189-216. Bonaventure HINWOOD, *The Principles underlying St. Bonaventure’s Division of Human Knowledge*, in: Jacques-Guy BOUGEROL (ed.), *S. Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata 1973, v. 3, p. 463-504. Camille BÉRUBÉ, *De la Philosophie à la Sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976. John Francis QUINN, *The Scientia Sermocinalis of St. Bonaventure and His Use of Language regarding the Mystery of the Trinity*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 13/1), de Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 413-423. H. M. STIEBING, *Bonaventuras Einteilung der Wissenschaften als Beleg für universalkategoriales Vorgehen in der Wissenschaftstheorie des Mittelalters. Eine semiotische Analyse*, in: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, (“Miscellanea Mediaevalia” 13), Berlin 1982, v. 2, p. 602-608. Andreas SPEER, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Dietrich Cölde, Werl 1987. Elisa CUTTINI, *Scienza e teologia nel “De reductione artium ad theologiam” di Bonaventura da Bagnoregio*, in “Miscellanea francescana” 1995, p. 395-466. Cornelio DEL ZOTTO, *La sistematizzazione della filosofia e teologia del cuore di S. Bonaventura*, in G. BESCHIN (a c. di), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale (Atti del Convegno tenuto a Rovereto il 6-7 ottobre 1993)*, Trento - Brescia 1995, p. 113-146. Klaus OBENAUER, *Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, (Europäische Hochschulschriften. XXIII. Theologie 559), Frankfurt a. M. 1996. Andrea DI MAIO, *La divisione bonaventuriana delle scienze. Un’applicazione della lessicografia all’ermeneutica testuale*. [I] *In Sincronia*, in “Gregorianum” 2000 (81), p. 101-136, [II] *In Diacronia*, *ibid.*, p. 331-351. Andrea DI MAIO, *Lettura di Bonaventura, “Collationes in Hexaëmeron” 3.2*, in *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali, (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale: Assisi, 14-15 Novembre 1997, a cura di Giulio d’Onofrio, Avagliano (“Schola Salernitana”. Studi e testi, 5), Cava de’ Tirreni 2001, p. 157-184.

borata nella seconda metà del tredicesimo secolo da Bonaventura di Bagnoregio riveste un interesse tutto particolare, sia perché sintetizza le divisioni ereditate dal passato, sia perché sottintende una visione abbastanza originale del sapere e della realtà, enfatizzando e reinterpretando il principio aristotelico che «le scienze si dividono secondo le differenze delle cose»: «scientiae secantur quemadmodum et res» [Sent 3.35 ad db 1]. In realtà, Bonaventura dividerà le scienze perlopiù in base al principio neoplatonico dei gradi delle facoltà umane coinvolte nella conoscenza.

Bonaventura è uno degli autori medievali che più si è interessato alla divisione del sapere in generale. Le principali sistematizzazioni del sapere da lui ereditate sono: la divisione accademica, stoica ed agostiniana della filosofia in *Fisica* (o, per i latini, filosofia *naturale*), *Logica* (o filosofia *razionale*), *Etica* (o filosofia *morale*); la divisione aristotelica del sapere in “logica” e in filosofia *teoretica* (*Fisica*, *Matematica* e *Filosofia prima* – detta anche *Teologia* o *Sapienza*, o dai posteri *Metafisica*), *pratica* (*Etica*, *Economia*, *Politica*) e *poietica* (*Poetica* e *Retorica*); l’articolazione didattica tardo-antica e altomedievale delle *arti liberali* (in opposizione a quelle meccaniche o servili) del Trivio (*Grammatica*, *Retorica* e *Dialettica* – o Logica), e del Quadrivio (*Aritmetica*, *Geometria*, *Musica* e *Astronomia*); la distinzione ebraica ma soprattutto cristiana tra conoscenza naturale e conoscenza rivelata, come pure la distinzione patristica e medievale di una teologia affermativa e negativa, e di una teologia che istruisce la fede, la speranza e la carità.

Una precisazione terminologica preliminare va fatta. Quando in una lingua vengono importati nomi da un’altra, rispetto al loro equivalente lessicale nella lingua stessa, il nome importato tende ad acquisire un significato ristretto e tecnico, e non più quello generale. Ad esempio entrambi i termini delle coppie ‘naturalis’ e ‘physicus’, ‘rationalis’ e ‘logicus’, ‘moralis’ ed ‘ethicus’ esprimerebbero dal punto di vista meramente morfolessicale lo stesso concetto: ma per un fenomeno di specializzazione linguistica, finiscono non solo per differenziarsi, ma per collocarsi su due livelli diversi.

Infatti, i suddetti lemmi di origine greca erano stati importati dal linguaggio tecnico della filosofia, che li adoperava inizialmente come aggettivi femminili singolari (‘*physikḗ*’, ‘*loghikḗ*’, ‘*ethikḗ*’) del lemma sostantivo ‘*philosophía*’ (espresso o perlopiù sottinteso), oppure al neutro plurale (‘*tà physiká*’, ‘*tà metà tà physiká*’, ‘*tà ethiká*’, e così via), per indicarne i trattati, specialmente aristotelici. Importati nel latino, in cui

la terminazione del nominativo femminile singolare e del nominativo neutro plurale degli aggettivi di prima classe è omonima, i lemmi 'logicus', 'physicus', 'ethicus', il neologismo 'metaphysicus' (ed altri simili) si sono trasformati da semplici lemmi aggettivali in plessi di tre sublemmi sostantivi ciascuno: i sostantivi maschili 'logicus', 'physicus', 'ethicus', 'metaphysicus' (eccetera), per indicare gli studiosi delle rispettive discipline; i sostantivi femminili 'logica', 'physica' (eccetera) per indicare le discipline stesse; i neutri plurali sostantivati (come 'physica' - 'physicorum') per indicare i corrispettivi trattati aristotelici (quest'ultimo fenomeno linguistico è certamente connesso con l'attitudine scolastica di studiare una disciplina studiandone i testi di riferimento). Quindi, non comportandosi più da aggettivi, e caratterizzandosi immediatamente come vocaboli di un linguaggio tecnico e non più di quello comune, e riferendosi ad ambiti disciplinari molto precisi, i termini greci 'logica', 'physica', 'ethica' non sono più semanticamente equivalenti a (rispettivamente) 'rationalis', 'naturalis' e 'moralis', ma finiscono per costituirne gli iponimi (come analogamente 'grammatica', 'rhetorica', 'metaphysica', 'politica'...).

Bonaventura ha trattato diverse volte il tema della divisione delle scienze (soprattutto filosofiche).

Il *De reductione artium* (frutto di predicazione universitaria e composta intorno al 1255) contiene sia una divisione di tutte le modalità di acquisizione d'informazioni dal mondo (dalla percezione sensibile, alla manipolazione tecnica, alla conoscenza vera e propria, filosofica e teologica), sia una articolata divisione interna della filosofia in nove scienze (ripartite nella filosofia naturale, razionale e morale); nella seconda parte dell'opuscolo si "ricondono" alla teologia (con procedimenti analogici e metaforici) le diverse altre modalità di acquisizione.

La premessa alla divisione delle scienze sfuma il concetto di "naturale": si dice che tutta la filosofia rientra nella sfera della verità naturale, ma si specifica che questo avviene in quanto essa opera per principi naturalmente inseriti nell'uomo (insomma: la filosofia è *naturale*, ma non *innata*, bensì *acquisita* sebbene naturalmente).

La filosofia naturale è detta occuparsi non di tre classi di oggetti diversi, ma dei tre livelli di *rationes* (seminali, intellettuali, ideali) dello stesso oggetto (ossia, le cose del mondo): in altre parole, ogni cosa sensibile ha in sé ragioni seminali che la rendono oggetto della fisica, ragioni intellettuali che la rendono oggetto della matematica e ragioni

ideali che la rendono oggetto della metafisica. La conseguenza di tale impostazione è (come vedremo) che la metafisica non studia propriamente la realtà soprasensibile, ma il suo riflesso, tramite la causalità esemplare, nelle cose sensibili. L'ordine della filosofia naturale è qui ascendente, dalla fisica alla matematica alla metafisica.

Per quanto riguarda la filosofia morale, la divisione in *monastica* (o etica del singolo, con allusione anche alla disciplina ascetica elaborata dai monaci) [cf Hex 2.3], *economica* (o etica della famiglia) e *politica* (o etica della comunità civile) lascia debolmente intravedere la distinzione delle tre opere di Aristotele per la filosofia pratica (ossia l'*Etica nicomachea*, l'*Economia* – a lui attribuita dai medievali –, la *Politica*).

Un breve e quasi fuggevole paragrafo dell'*Itinerarium* (concepito alla fine del 1259) [cf Itin 3.6] distingue meglio le tre scienze della filosofia naturale: tutte infatti studiano le cose naturali, ma secondo tre aspetti diversi: la metafisica ne considera le strutture – per così dire – trascendenti o ontologiche, che le costituiscono *a priori*; la matematica ne considera le strutture – per così dire – trascendentali o intellettive, che pure le condizionano *a priori*; la fisica ne considera infine le strutture – per così dire – immanenti cogliendole *a posteriori*.

In un celebre sermone (il terzo per l'Epifania), predicato a chierici dell'università di Parigi in data imprecisata, Bonaventura ripropone lo stesso schema tassonomico delle nove scienze adottato nell'*Itinerarium*, ma con alcune varianti (ad esempio la tecnica, o *mechanica*, come scienza naturale) e la trasformazione della metafisica in una “scienza divina” o “contemplazione”, che, secondo un procedimento tipico dell'ultima speculazione bonaventuriana, è oggetto di una ricerca naturalmente tanto necessaria quanto impossibile: tutte le scienze sono intrinsecamente *filosofiche*, senza peraltro arrivare a conseguire la sapienza. Occorre dunque cambiare il modo della ricerca, passando dal modo investigativo della filosofia al modo investigativo della Scrittura: il primo modo è quello che oggi diremmo esegetico; il secondo modo è invece quello che diremmo ermeneutico, in quanto indaga in profondità a partire dal senso letterale i sensi progressivi del testo sacro, secondo ulteriori omologie strutturali: il senso allegorico (quanto alla *fede* nei misteri fatti *conoscere* nel *passato*), il senso tropologico (quanto alla *carità* da *fare* nel *presente*), il senso anagogico (quanto alla *speranza* da *desiderare* per il *futuro*) [cf Hex 2.12-19, 13.11].

Nelle *collationes in Hexaëmeron*, viene infine presentata una rigorosa e completa divisione delle scienze filosofiche in nove più una: «Philosophi dederunt novem *scientias* et polliciti sunt dare decimam, scilicet *contemplationem*» [Hex 4.1]. Paragonata alla luce creata il primo giorno nel senario della Genesi, la verità s'irradia in tre raggi: la verità delle cose, oggetto della filosofia naturale, la verità dei segni, oggetto della filosofia razionale, e la verità delle azioni (*veritas morum*), oggetto della filosofia morale. Alle nove scienze farà seguito una decima scienza, che non sarà propriamente una scienza (ossia “considerazione di oggetti”), ma vera e propria sapienza (per riflessione su sé, speculazione nelle intelligenze, *contuizione* del Principio fontale).

La divisione in nove scienze è così giustificata. Tutto ciò che esiste è o una *res* o è un segno o è un comportamento. La filosofia naturale studia le cose. Inoltre, la filosofia razionale e quella morale studiano quelle particolari “cose” o eventi che sono il linguaggio (si noti la quasi sinonimia fra ‘signa’, ‘voces’ e ‘sermones’) e il comportamento dotati di senso.

Bonaventura ritrae la divisione della filosofia morale: non più in tre scienze etiche, ossia monastica, economica e politica, ma in tre generi di virtù, ossia consuetudinali (moralì), intellettuali e giustiziali. Il sintagma ‘*virtus consuetudinalis*’ traduce la ‘*aretè ethiké*’ di Aristotele, ossia l’insieme (e l’iperonimo) di tutte quelle virtù morali – come la temperanza, la fortezza, la liberalità eccetera – che si acquisiscono per buona consuetudine e che regolano secondo il giusto mezzo le diverse passioni; la loro trattazione copre i libri terzo e quarto dell’*Etica Nicomachea*. Il sintagma ‘*virtus intellectualis*’ traduce a sua volta la ‘*aretè dianoetiké*’, ossia l’insieme (e l’iperonimo) delle virtù dianoetiche (o abiti di pensiero: prudenza, scienza, arte, intelligenza, sapienza); la loro trattazione occupa il libro sesto dell’*Etica*. Il sintagma ‘*virtus iustitialis*’ corrisponde alla ‘*dikaiosýne*’ aristotelica (ma comprende anche la ‘*philia*’), la cui trattazione copre non solo i libri quinto, ottavo e nono dell’*Etica*, ma in un certo senso anche tutta la *Politica*.

Nella sua ultima sistematizzazione della filosofia morale, dunque, Bonaventura da una parte elimina l’*economia* e riduce la *politica* alla parte dell’etica che studia la giustizia e le virtù relazionali (come l’amicizia), e dall’altra rilegge l’etica, cogliendone tre parti: l’etica delle passioni (ossia dell’affetto), l’etica del pensiero (ossia dell’intelletto), l’etica delle azioni (ossia dell’effetto)

Bonaventura distingue infine la *sapienza* filosofica dalla *metafisica* (intesa come ontologia) [cf Hex 5.22-23]: la sapienza, secondo un canone che unisce tradizione greca e cristiana (biblica e monastica) e che può essere definito socratismo cristiano, è conoscenza di sé, delle intelligenze e di Dio.

L'uomo conosce le cose (e il mondo artificiale del linguaggio e delle istituzioni) come oggetti, per scienza, che va verso il basso; mentre conosce se stesso come soggetto per riflessione, le intelligenze per speculazione, Dio quale fonte per ragionamento, esperienza e contuitazione.

LA RIPARTIZIONE DEL SAPERE TEOLOGICO

Quanto all'articolazione del sapere teologico, Bonaventura presuppone che di Dio si può parlare «vel per positionem, vel per ablationem»: «per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis» [*De Triplici Via*, 3.11; Hex 2.33]; ma questo duplice dinamismo corrisponde perfettamente all'articolazione della teologia proposta rispettivamente nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium*: il primo tratta in sette parti tutta la materia teologia «a summo, quod est Deus altissimus [...] ad infimum, quod est infernale supplicium» (ossia, per così dire, dall'alto in basso), ma anche «a primo, quod est primum principium [...] ad ultimum, quod est praemium aeternum» (ossia dal prima al poi, secondo l'economia salvifica); il secondo ripercorre in sette gradi (tre tappe sdoppiate, più la meta) tutto il compito della teologia come “ascensus non corporalis, sed cordialis ab imo ad summum” [Itin 1.1]; invece una terza divisione della teologia secondo la triplice lettura allegorica, tropologica e anagogica della Scrittura (come l'odierna teologia dogmatica, morale e spirituale) è solo accennata [Brev 1.1.2 (cf 0.6.5 e *capitula*); cf Itin *capitula* e 1.1-9; Red 5].

Pertanto, rileggendo la struttura del *Breviloquium* e dell'*Itinerarium* alla luce di altri testi bonaventuriani [cf MyTrin 1.2 co; LignVi 41 e 46; Solil 0.2, Itin 1.6 e 4.5, Hex 3, 12 e 21.18] si può distinguere una teologia affermativa e discendente, strutturata secondo un processo cronologico (Dio nell'eternità; la *formazione* per natura al principio dei tempi; la *deformazione* per colpa; la *riformazione* per grazia nella pienezza dei tempi mediante la missione di Cristo e quella dello Spirito; la *conformazione* sacramentale a Cristo nella Chiesa; la

deiformazione per gloria alla fine dei tempi); e una teologia negativa e ascendente: il riconoscimento delle vestigia di Dio nel macrocosmo *esteriore*, il riconoscimento dell'immagine e della somiglianza di Dio nel microcosmo *interiore*), il riconoscimento delle manifestazioni di Dio (dei suoi *nomi*) nella propria natura *superiore* e infine il riconoscimento mistico di Dio nell'estasi.

LA SCIENZA GRATUITA E QUELLA GLORIOSA

La scienza gratuita dei santi (già qui in terra, ma che poi si compirà nella scienza gloriosa dei beati in paradiso), è quella conoscenza dei misteri di Dio che non viene per studio, ma per «unzione» spirituale [cf Itin 1.6-8 e 7], ossia per il corrispondente dono dello Spirito Santo; essa costituisce il sottofondo di tutta la riflessione spirituale di Bonaventura, ma è meno trattata esplicitamente, a parte alcune trattazioni specifiche [cf Sent 3.35.1.2; Don 4.19-25]. Tale scienza non è dettata da curiosità, né è astratta: essa infatti, a differenza della scienza umana, comporta che chi la possiede «si esponga alla morte per dimostrarne la conclusione» [Don 4.22].

LA SCIENZA IN RELAZIONE ALLE FACOLTÀ DI INTELLETTO E VOLONTÀ

La facoltà dell'intelletto si può esercitare in quattro modi rispetto alla facoltà della volontà: o a monte di essa (con esercizio meramente *speculativo*), oppure (con esercizio progressivamente più *pratico*) su inclinazione della volontà, o viceversa inclinando la volontà, o, infine, sia seguendo l'inclinazione della volontà, sia inclinandola; in corrispondenza a questi quattro modi di esercizio, Bonaventura distingue quattro sensi di scienza: l'umana filosofia, acquisita a partire da principi della ragione naturale; la scienza della Sacra Scrittura, ossia la teologia, acquisita sì, ma a partire da principi (gli articoli del *credo*) assunti per fede; la scienza pratica insita nella virtù della prudenza, secondo i principi del diritto naturale; e infine la scienza, frutto di fede e orientata al buon comportamento, che è dono dello Spirito [cf Sent 3.35.1.2 co].

Ma anche la scienza umana, quando non si limita a considerare la verità degli oggetti, ma vuol contemplare la verità del soggetto e del Principio [cf Hex 4.3-5 e 5.23], abbisogna di purezza morale [cf Hex 5.32], e quindi (per l'insufficienza umana) di purificazione gratuita mediante la fede formata dalla carità [cf Hex 7.13-15].

‘INTELLECTUS’: L’INTELLIGENZA COME ABITO ⁶⁷

Il termine ‘intellectus’ può indicare sia la facoltà conoscitiva in quanto tale (l’intelletto), sia il risultato di una delle sue operazioni, ossia il concetto, sia l’abito che inerisce alla facoltà, in quanto o naturale e innato, oppure naturalmente acquisito, oppure gratuitamente infuso.

Tutto il sistema del sapere e del reale va ricondotto all’*intelligenza* dei suoi principi conoscitivi e quindi collocato all’interno della triplice opera del Verbo.

Riprendendo una metafora biblica, l’intelligenza è come il pane da cui trarre il primo nutrimento per poi passare alla bevanda (acqua o vino, a seconda dei casi) della sapienza.

L’intelligenza (*intellectus*) come abito dianoetico naturale (che permette di conoscere i primi principi speculativi e pratici) è la chiave di accesso ad ogni conoscenza ed azione morale; ad essa si aggiunge l’intelligenza (*intellectus*) che oggi diremmo *spirituale* in quanto dono dello Spirito Santo che è chiave di accesso alla contemplazione vera e propria [Don 8.6]. Tale dono è il mezzo (o *chiave*) che fa riconoscere al credente la luce che illumina ogni uomo come quella del Verbo increato, e il Cristo delle Scritture come il Verbo incarnato [cf Hex 3.2-10]; ma è soprattutto il mezzo che fa conoscere («innotescit») personalmente al credente in grazia il Verbo ispirato [Hex 3.32].

Dio si manifesta infatti naturalmente mediante il Verbo increato (e per cui tutto è creato) nel libro della natura, conoscibile con la ragione naturale mediante la scienza naturale, che è la filosofia; e si rivela sovranaturalmente mediante il Verbo incarnato nel libro della Scrittura (e soprattutto nel *libro* che è la persona stessa di Gesù Cristo), ed è conoscibile con la ragione illuminata dalla fede mediante la scienza sovranaturale, che è la teologia; ma si comunica personalmente e concretamente mediante il Verbo ispirato, ossia il Cristo reso presente per Spirito Santo nel cuore dei credenti, ed è conoscibile per esperienza di gra-

⁶⁷ Jean-François BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929. Pietro MARANESI, *Formazione e sviluppo del concetto di “Verbum Inspiratum” in San Bonaventura*, in “Collectanea Franciscana” 1994, p. 5-87.

zia mediante la “vita spirituale” (fino al vertice della sapienza mistica) e lo sarà nel “libro della vita” alla fine dei tempi [cf Hex 3 e 12].

Qui Bonaventura riprende e sviluppa uno schema fondamentale per la filosofia ebraica e cristiana: quello del duplice Verbo (ossia della duplice manifestazione divina) e del doppio sapere e vivere dell’uomo. Tale “schema del doppio” si fonda sulla nozione già ebraica del duplice Verbo: “una sola Parola ha detto Dio, due però ne ho udite”: nella natura cioè e nella grazia; per la prima, “i Cieli narrano la gloria di Dio”; per la seconda, “la Legge del Signore è perfetta”; sulla scorta del prologo di Giovanni e della tradizione teologica, si parla perciò di un duplice Verbo, per cui tutto fu fatto e che si è fatto carne. Lo *schema del duplice verbo* e quindi del *doppio sapere* è articolato secondo il modello agostiniano: creazione e rivelazione, ragione e fede, filosofia e teologia sono armonicamente corrispettive.

Ebbene, a questo schema Bonaventura, citando il libro della Sapienza [7,22] e la lettera agli Efesini [3,17], e probabilmente rielaborando alcune suggestioni bernardiane, aggiunge un terzo elemento, il Verbo ispirato; sia pur gradualmente e con iniziali oscillazioni, Bonaventura arriva alla fine a caratterizzarlo con chiarezza: il Verbo ispirato è il Cristo (Sapienza di Dio), reso presente per fede nei cuori dei credenti tramite lo Spirito Santo [cf Hex 3.32; 9.7-8]; non è quindi né la Scrittura (come hanno inteso alcuni), né lo Spirito Santo (come hanno inteso altri), sebbene sia il senso della prima e l’effetto del secondo. Infatti, il Verbo ispirato è detto «spirito puro» [HexD 0.3.32] in riferimento allo spirito senza macchia che è la Sapienza divina [cf Sap 7,22] identificata col Verbo; similmente, è detto «legge divina» che conferma la fede [Hex 9.7], in quanto effetto dell’opera dello Spirito Santo che «facit Scripturas» nelle menti dei fedeli [Hex 9.8]; lo Spirito Santo infatti iscrive e conferma nei cuori dei fedeli i contenuti della Scrittura e la stessa presenza di Cristo [cf 2Pt 1,19].

‘SAPIENTIA’:
LA SAPIENZA FILOSOFICA, TEOLOGICA E SPIRITUALE ⁶⁸

L’INCONSEGUIBILE DECIMA SCIENZA FILOSOFICA O SAPIENZA

Bonaventura, dopo aver detto che “erano stati gli antichi filosofi a fornire le nove scienze filosofiche”, e che in questo “erano stati rischiarati” (in base alla citazione paolina per cui “proprio Dio lo avrebbe loro rivelato”), aggiunge che dopo “vollero giungere alla sapienza stessa, tratti dalla verità, e la promisero ai loro discepoli” [Hex 5.22]: ma dal prosieguo del ragionamento comprendiamo che tale legittima promessa e pretesa di passare dalla *filo-sofia* alla *sofia* non possa essere mantenuta.

La distinzione, qui formalmente compiuta da Bonaventura, della *sapienza* dalla *metafisica* (intesa come ontologia) è un fatto filosoficamente relevantissimo: se già tutta la tradizione neoplatonica distingueva henologia e ontologia, tuttavia qui abbiamo una impostazione diversa: la sapienza, secondo un canone che unisce tradizione greca e cristiana (biblica e monastica) e che può essere definito “socratismo cristiano”, è conoscenza di sé, delle intelligenze, di Dio. L’uomo conosce le cose (e il mondo artificiale del linguaggio e delle istituzioni) come oggetti, per scienza, che va verso il basso; mentre conosce se stesso come soggetto per riflessione, le intelligenze per speculazione, Dio, quale fonte di tutto, per ragionamento, esperienza e contuizione [cf Hex 6].

Per Bonaventura [cf Hex 6.6], gli errori verificatisi di fatto nelle scienze sono evitabili, e in particolare sono stati evitati da quanti, come i “nobili filosofi antichi” (categoria in cui Bonaventura include Socrate, Platone e Plotino, o meglio i loro simulacri cristianizzati divulgati dalla

⁶⁸ Alessandro MUSCO (ED.), *Il concetto di «Sapientia» in San Bonaventura e San Tommaso. Testi della prima settimana residenziale di studi medievali* (Carini, 1981), Officina di studi medievali, Palermo 1983. Elisa CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Andrea DI MAIO, *L’Agnello di Dio “pastor et pastus” e la “specialissima effigies et similitudo”. L’euca-ristia tra simbologia e mistagogia in Bonaventura*, in “Doctor Seraphicus” 2006 (53), p. 7-42. Barbara FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, SISMEL – Galluzzo, Firenze 2007.

tradizione patristica), hanno impostato la loro ricerca filosofica sui due capisaldi delle cause esemplari e delle virtù, o – più precisamente – sulla tesi fondamentale della esemplarità della virtù (sostenendo cioè che Dio stesso possiede in massimo grado le virtù, e ne è quindi la fonte).

Dopo aver sviluppato in chiave teoretica la *sapienza* come conoscenza di sé per riflessione, delle altre intelligenze per speculazione e di Dio per ragione, esperienza negativa e contuizione, Bonaventura affronta la necessità delle virtù in questo progresso e in particolare delle virtù dette cardinali, che furono già platoniche e che il libro deuterocanonico della Sapienza aveva assimilato nella Bibbia [cf Sap 8,7; Hex 6.23-27; HexD 1.3.8; *Sermones dominicales*, 25.12] e che il Medioevo, tramite Macrobio aveva riletto cristianamente anche alla luce del neoplatonismo.

D'altra parte, neanche i filosofi nobili poterono conseguire la vera sapienza, perché non conobbero l'origine del male, né il medico (Cristo) né la cura; così, pur arrivando a riconoscere Dio come principio, medio e fine, non lo conobbero come Padre, Figlio e Spirito Santo, e pur conseguendo le singole virtù le ebbero divise e informi [cf Hex 1.13 e 7.5-15]. Lo stesso Platone si limitò a raccomandare l'anima sua al supremo Fattore, e non arrivò come Pietro a raccomandarla al Creatore [Hex 9.24; cf Sent 2.1a.1.1]: dal che si deduce che per Bonaventura neppure i nobili filosofi antichi pervennero al senso teologico della creazione.

LA TEOLOGIA

E LA "REDUCTIO" TRINITARIA E CRISTOLOGICA DI TUTTE LE SCIENZE

Nel *De reductione* e poi in un breve e quasi fuggevole paragrafo dell'*Itinerarium* [3.6] Bonaventura teorizza la *divisio* delle scienze filosofiche e la loro *reductio* teologica.

L'*Itinerarium* suggerisce due operazioni (di matrice neoplatonica, ma anche biblica) dall'uno ai molti (*divisio*) e dai molti all'uno (*reductio*). La *reductio* non è una riduzione (nel senso moderno del termine), ma una *riconduzione* per allusione per isomorfismo (in questo caso, tra la struttura delle scienze e la struttura del dogma trinitario). Proprio in funzione della *reductio* alla Trinità (secondo le appropriazioni agostiniane di *potenza*, *sapienza*, *amore* alle tre persone), l'ordine tradizionale delle tre parti della filosofia è mutato: così, la filosofia naturale, e al suo interno la metafisica, sono poste per prime (anziché ri-

spettivamente per seconda e per ultima), per meglio corrispondere alla *potenza* del Padre; e la filosofia razionale, e al suo interno la logica, sono poste per seconde (anziché rispettivamente per seconda e per ultima), per meglio corrispondere alla *sapienza* del Figlio.

Invece nel *De reductione*, le tre scienze della filosofia naturale, o meglio, le nature che ne contengono le rispettive *rationes*, vengono ricondotte alle tre nature di Cristo [cf Red 20].

La *reductio* bonaventuriana è speculativamente molto interessante per due motivi. Innanzitutto è una originale forma di pensiero che accetta l'istanza (neoplatonica e non solo) dell'unificazione suprema senza però sacrificarvi l'istanza (aristotelica e non solo) della pluralità: per la dottrina della trinità e della incarnazione, infatti, la *reductio* bonaventuriana non è *ad unum* ma *ad plura in unum*. Inoltre essa imposta una teoria della mereologia e dell'isomorfismo, particolarmente interessante per ripensare oggi il dibattito fra "olismo" e "riduzionismo" in termini di "riconduzionismo" non riduttivo (senza contare la rilevanza della dottrina della triplice esistenza – categoriale, trascendentale e trascendente – delle cose per la fondazione della fisica, della matematica e della metafisica); la sistemazione del reale e dei fenomeni in terne, prima ancora di avere rilevanza teologica, precorre le strutture trascendentali del soggetto di Kant e la distinzione di Peirce tra primità, secondità e terzità dei fenomeni; anche la corrispondenza bonaventuriana fra universo reale e universo testuale è una idea particolarmente feconda e interessante.

Mettendo insieme i vari apporti bonaventuriani, emerge che la sua divisione del sapere è riconducibile ad una struttura "a croce" della realtà. La Croce è per Bonaventura la ricapitolazione simbolica di tutta l'opera divina di manifestazione e rivelazione («omnia in cruce manifestantur»); la misura universale che misura anche il misurante stesso, indicandogli il centro della realtà (così come in geometria l'incrocio delle due diagonali del quadrato circoscritto ad un cerchio dato serve a ritrovare il centro del cerchio che s'era perduto); è l'intersezione delle diverse dimensioni del reale («crux beata, quatuor finibus terminata»: ossia dentro, fuori, sotto e sopra), all'interno del circolo intelligibile della *reductio* [cf TriVia (3)5; Solil 0.2; Red 7, Hex 1.17, 1.24 e 3.32].

Più precisamente, nel prologo del *Breviloquium* (citando molto liberamente la lettera di Paolo agli Efesini), Bonaventura elabora la teoria della "croce intelligibile", risultante dall'incrocio di alcuni assi (*ampiezza, lunghezza, altezza e profondità*), di cui le prime due (ampiezza e profondità) sono riferite alla Scrittura; e le altre due (lunghezza, ossia il *decorso temporale*, e altezza, o *disposizione gerarchica*) sono riferite alla realtà [cf Brev 0.6.4, 0.0.6 e Hex 2.17]. Infatti, all'universo reale (che è di per sé impercorribile all'uomo sia nel

“tempo” sia nello “spazio”) corrisponde l’universo testuale della Bibbia, che ne è come l’immagine compatibile, il cui asse orizzontale è l’insieme dei libri sacri (o, per così dire, il piano estensivo dei significanti), e quello verticale è l’insieme dei quattro sensi scritturali (ossia il piano intensivo dei significati): il senso *letterale* e, a livello più profondo, i tre sensi ulteriori o mistici per la fede, la carità, la speranza [cf Brev 0.2.4 e 0.3.2; Brev 0.1 e 0.4; Red 5; Hex 2.12-19].

Al “quaternario” appena illustrato (lunghezza, larghezza, altezza e profondità), Bonaventura aggiunge il “ternario”, ovvero la «ratio causae triformis» (originante, esemplante, finiente), così che il *settenario* che ne risulta “trae ragione e origine dal mondo increato archetipo”, ma si riflette nel mondo creato [cf Hex 16.9; HexD 3.4.8-9]. Il ternario archetipo permette di pensare e distinguere in Dio le tre persone divine per appropriazione; la triade si riflette nel mondo creato sia nelle tre cause (efficiente, esemplare e finale) delle cose, sia nelle tre facoltà che l’anima (*soggetto*) ha di conoscere (*intelletto*), desiderare (*affetto*) e fare (*effetto*) [cf Hex 1.12-13, 4.2-5, 16.9; Brev 0.4.5].

Nella ricostruzione visiva della Croce intelligibile, il ternario archetipo funge da asse orizzontale, che potremmo chiamare asse *cosmologico*, perché scandisce l’ordine universale, a partire da quello delle tre persone nell’unica natura divina; invece l’altro ternario della *altitudo* o *dispositio hierarchica* funge da asse verticale, che corrisponde alla triplice determinazione di *sopra*, *dentro* e *sotto*, ovvero ai tre gradi ontologici delle tre nature fondamentali (corporale, spirituale, divina) riunite per l’incarnazione nell’unica persona di Cristo [cf Red 20; Hex 8.9].

Invece l’asse del “decorso temporale” consiste nei successivi momenti della formazione per natura, *deformatio* per colpa, *reformatio* per grazia, conformazione nei sacramenti, *deformatio* per gloria.

In questo modo il circolo neoplatonico di *exitus* e *reditus* è sottratto alle necessità di un processo atemporale senza inizio né fine ed è saldamente articolato nei tempi ben delimitati della storia, a manifestazione del circolo eterno dell’amore immanente di Dio.

In questa prospettiva teologica va inteso il cristocentrismo di tutte le scienze: non tanto perché le singole scienze (sebbene atematicamente) studino Cristo, ma perché «in omni ergo scientia sine Christo evanescit sciens» [HexD 0.1.39].

Nella celebre *collatio* [Hex 1] in cui sviluppa il cristocentrismo delle scienze e della realtà, Bonaventura distingue sette scienze: quelle,

rispettivamente, del metafisico, del fisico, del matematico, del logico, dell'etico, del politico (o giurista) e del teologo, di cui Cristo diviene medio rispettivamente con la generazione e creazione, l'incarnazione, la passione, la resurrezione, l'ascensione, il giudizio e la gloria finale. Così, grammatica e retorica sono assorbite nella logica, e la filosofia morale è distinta in due anziché tre scienze. La settima scienza, la Teologia, è del tutto autonoma rispetto alla filosofia e corona la successione delle scienze, con una notazione interessante: «il teologo [...] considera come il mondo fatto da Dio sia ricondotto in Dio. Il teologo, infatti, benché tratti < anche > delle opere della creazione, tratta però soprattutto delle opere della riconciliazione».

Bonaventura parla di 'verus metaphysicus', 'nostra metaphysica', 'nostra logica', 'iudicium nostrum' rimandando esplicitamente all'idea di filosofia cristiana, quale contributo originale del cristianesimo al pensiero filosofico.

LA QUADRUPlice SAPIENZA SPIRITUALE

La sapienza che è dono dello Spirito è quadriforme (secondo uno sviluppo progressivo): è innanzitutto *uniforme* in quanto coglie l'unitarietà del senso cristiano della vita; è poi *multiforme*, in quanto riesce a cogliere nella Scrittura, dotata di molti sensi, la multiforme sapienza di Dio; è ancora *onniforme*, in quanto riesce (francescanamente) a riconoscere Dio in ogni cosa, che di Dio porta l'*impronta*, l'*immagine* o la *somiglianza* (e in questo senso si chiama *contemplazione* in senso ordinario); è infine *nulliforme*, in quanto riconosce che Dio è al di là di ogni conoscenza e pertanto si dispone a entrare nelle tenebre della dotta ignoranza per ricevere l'unione mistica con Dio: ed è questa la vera sapienza cristiana [cf Hex 2.7-29]. Tale sapienza nulliforme non è di questo mondo, ma è la *sapienza mistica* (ossia misteriosa) di cui «si parla tra perfetti», come dice Paolo ai Corinzi, e che si ottiene non per impegno umano (anche se l'impegno è preliminare) ma tramite il dono di una «notizia eccessiva» di Dio nel rapimento momentaneo o nell'estasi abituale; più che sapienza dovrebbe (secondo Dionigi) esser chiamata «dotta ignoranza», perché la luce di Dio è talmente grande da abbagliare chi la contempla, che la percepisce perciò come tenebra e nube, e il suo intelletto sarebbe costretto a distogliervi lo sguardo, se non vi rimanesse avvinto per un ardentissimo amore [cf Hex 2.28-34].

Sviluppando la metafora biblica del banchetto (che nel libro dei Proverbi era applicato alla Sapienza stessa di Dio) Bonaventura teorizza una originale connessione tra Dono della Sapienza ed Eucaristia.

C'è infatti un *triplice banchetto*: quello *sacramentale* è imbandito dal Verbo in quanto incarnato; quello *sapienziale* è imbandito dal Verbo in quanto ispirato, che ammaestra interiormente completando quel banchetto *essenziale* che consiste nell'ammaestramento atematico interiore operato dal Verbo in quanto increato e luce che illumina ogni uomo.

Commentando il celebre discorso eucaristico [*In Ioannem*, 6.43-81], Bonaventura identifica il cibo spirituale con il Verbo stesso di Dio, che come buon pastore si fa mangiare. Così, Cristo è contemporaneamente il "Pane" o "Cibo spirituale" (ossia il pasto) e il "Buon Pastore" designato da Dio in triplice modo: egli infatti è "Verbo fatto carne", è datore di spirito, ed è "Agnello di Dio" [*In Ioannem*, 6.43]. Insomma, in questo intreccio di metafore e simboli, il Verbo di Dio è simultaneamente *Pastore e pasto*, ed è *Pastore* proprio perchè *Agnello*; il dono eucaristico non è un dono qualunque: è il Dono supremo di sé, attraverso l'accettazione del sacrificio; proprio per questo la sua totale gratuità paradossalmente ci vincola alla riconoscenza (non perchè a Dio serve, ma perchè serve a noi).

Inoltre, in opposizione al frutto della scienza, che uccide, l'eucaristia è il frutto dell'albero della vita prima promesso e poi precluso (a causa del peccato) ad Adamo, e offerto ancora nella nuova Gerusalemme [cf *In Ioannem*, 6.76]. Cristo è "pane" che ristora secondo la sua natura divina e umana: nel primo caso, tale cibo, inteso spiritualmente, è la Sapienza; nel secondo caso, tale cibo, inteso sacramentalmente è l'eucaristia vera e propria [cf *In Ioannem*, 6.56 e 6.81].

Nel sermone per la seconda domenica dopo Pasqua [23.4] Bonaventura propone all'attenzione della Chiesa il Buon Pastore, che si fa cibo per i fedeli, come Verbo increato, incarnato e ispirato.

Scrittura ed Eucaristia costituiscono insomma due orizzonti teologici coestensivi e mutuamente implicanti, e rinvianti entrambi al banchetto mistico della Sapienza, che compie la ricerca umana.

Questa visione bonaventuriana sarà bene espressa (non è certo se per influenza diretta o solo indiretta) dai due principali affreschi di Raffaello nella Stanza della Segnatura in Vaticano (impropriamente detti *Scuola di Atene* e *Disputa del Santissimo Sacramento*): vi si nota-

no infatti la distinzione della conoscenza della verità nella filosofia e nella teologia; la costruzione della filosofia a partire dalla illuminazione misteriosa (corrispondente alla luce del Verbo increato) e la disposizione della teologia intorno all'asse del Verbo incarnato e presente nell'Eucaristia; la necessità di due modalità complementari (quelle di Platone e Aristotele, l'uno indicante il cielo e l'altro la terra) per esprimere l'unità della verità; la crescente dispersione dei filosofi quanto più si allontanano dal centro; l'inconsapevole cammino dei filosofi verso la teologia (quasi come desiderio implicito e come necessità impossibile senza la grazia); nella rappresentazione poi della teologia, la distinzione di una triplice gerarchia, ecclesiastica (distinta in militante e trionfante), celeste e sovraceleste (trinitaria), intorno a Cristo; l'armonia della pluralità ecclesiale, pur organizzata in coppie complementari (come quella di Pietro e Paolo).

‘PHILOSOPHIA’ – ‘PHILOSOPHUS’: LA RICERCA DELLA SAPIENZA ⁶⁹

SENSI

‘Philosophus’ e di conseguenza ‘philosophia’ (come l’aggettivo ‘philosophicus’) in Bonaventura si dicono in molti sensi, accomunati però dal senso primo di “ricerca della sapienza”.

1. Il primo gruppo di significati presuppone l’opposizione tra “*Philosophi - Iudaei - Christiani*”, ossia tra legge di natura (religiosità monoteistica naturale), legge scritta o veterotestamentaria (ebraismo) e legge di grazia o neotestamentaria (cristianesimo), intese come tre fasi successive della manifestazione divina.

1.1 In un primo senso, ‘philosophia’ ha una connotazione temporale dalla reminiscenza paolina [cf Rom 1-2]: ‘philosophi’ sono quelli antichi, precristiani; di conseguenza, la filosofia è la ricerca della sapienza nella “legge di natura” che per i “gentili” svolse una funzione analoga a quella che per i giudei è stata la “legge scritta” mosaica, in preparazione della “legge di grazia” dei cristiani.

Tra i filosofi antichi si distinguono quelli “nobili” (ossia Socrate e i “platonici”), e il “Filosofo” per antonomasia che è Aristotele [cf Hex 5.33; 7.2-3]; quest’ultimo ha il carisma del “sermo scientiae”, mentre Platone ha quello del “sermo sapientiae” [UnMag 18]. I filosofi sono accomunati a patriarchi e profeti nella percezione del vero nella legge di natura, ossia nell’ordine della creazione [Hex 4.1]; anzi, i filosofi, “in ciò che di vero dicono”, sono accomunati addirittura ad angeli e profeti [Hex 1.14]. Ma sono anche penalizzati: a loro è preclusa la porta del Verbo increato [cf Hex 3.4]; questo può sembrare incongruente, ma dobbiamo tener conto che il filosofo (in quanto metafisico a prescindere

⁶⁹ Cf Letterio MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio: dalla “Philosophia” alla “Contemplatio”*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976. Francesco CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; Città Nuova, Roma ²2006. Andrea DI MAIO, *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, in “Revista Portuguesa de Filosofia” 2008 (64).

dalla fede) è guidato sì dalla cattedra interiore (il Verbo generato e increato, per mezzo del quale tutto è creato) [cf Hex 1.12-13], ma pur conoscendo l'essere divino come principio, medio e fine, “non lo conosce in ragione di Padre, Figlio e Spirito Santo” [Hex 1.13]; invece i magi, guidati dalla luce del Verbo increato, giunsero ad adorare il Verbo incarnato [cf *De modo inveniendi Christum*, 3]. L'intelligenza del Verbo increato è quella che la lettera ai Romani attribuisce anche agli etnici [cf Hex 3.3], affermando la possibilità naturale di conoscere Dio, possibilità che però i pagani hanno fallito; per questo i “filosofi” (pagani) hanno ritenuto impossibili alcune somme verità [Hex 3.4], come la creazione nel tempo; dunque senza la fede l'intelligenza è “come monca” [Hex 3.9]. Il libro della natura è scritto esteriormente (il macrocosmo, ossia il mondo corporale) e interiormente (il microcosmo, ossia il mondo spirituale), e questo duplice libro lo hanno anche i filosofi pagani (i “maghi del faraone”) [Hex 12.16], ma “come in mano a un analfabeta” [Hex 2.20].

1.2 In un secondo senso, traslato del primo, ‘philosophia’ è l'attività che, iniziata dagli antichi, è portata a compimento dai cristiani: questo è il senso di ‘vera philosophia’, elaborato dai Padri (e Agostino), per cui i veri filosofi sono i cristiani [cf Itin 1.9]; all'interno di questa significazione a volte ‘philosophari’ viene inteso come “condurre vita monastica” [cf Hex 16.29].

1.3 In un terzo senso, ‘philosophia’ è l'atteggiamento di quanti, pur essendo nella legge di grazia, vogliono tornare alla legge di natura: sono i ‘*philosophantes*’, ossia gli aristotelici radicali latini al tempo di Bonaventura, che sono ciechi [HexD 1.1.15], perché vogliono fare l'esodo al contrario e tornare in Egitto, ossia tornare indietro nel tempo, recedendo dalla legge di grazia alla sola legge di natura. Contro questo atteggiamento, Bonaventura mette a fuoco il tema delle “*difficultates philosophiae*” [Hex 4.1], ossia riflette *ante litteram* sui limiti della ragione e sullo scacco della ricerca con le sole proprie forze [cf Hex 7]: poiché la filosofia è una “via”, “volersi fermare in essa è un cadere nel buio”; nelle scienze vi è un grandissimo pericolo (e la polemica qui è sia con gli *artista*e eterodossi sia, come vedremo, con i confratelli troppo dediti alle scienze sperimentali), il pericolo appunto di “tornare indietro nella schiavitù d'Egitto” [Hex 1.9; cf Itin 1.9; *De Tribus Quaestionibus* 12; Don 4.12; Hex 17.25, 19.12 e HexD 0.1.15-16].

2. Il secondo gruppo di significati di “filosofia” è caratterizzato dall’opposizione di “*Philosophia - Theologia*”, come scienze rispettivamente naturale e soprannaturale, basate sui libri della Natura e della Scrittura, che parlano rispettivamente del Verbo per cui tutto fu fatto e che si è fatto uomo. Si tratta di una semplificazione e di un approfondimento dello schema triadico precedente, in quanto la grazia presuppone la natura e la creazione continua ad operare anche nel tempo della grazia.

2.1 Così, in tal senso “filosofia” è la struttura razionale implicita nella teologia. La teologia prende dalla filosofia quanto basta a costruirsi uno specchio e poi sale la scala che è Cristo [cf Brev 0.3.2]; il teologo deve studiare gli “scritti dei filosofi”, ma senza fermarsi o appropriarsene [cf Hex 19.6 e 9.10-15 e 19.22]. In riferimento alla fede, la filosofia è del tutto inutile: “*per i credenti* la fede può essere provata non per la ragione, ma per la Scrittura e i miracoli”; in questo senso nella Chiesa primitiva avrebbero bruciato i libri di filosofia [Hex 19.14; cf Act 19,19: ma si trattava in realtà di libri di magia]. E Bonaventura preconizza un tempo prossimo in cui la difesa della fede non sarà più fatta per opera della *ratio*, ma solo dell’*auctoritas* [Hex 17.28].

2.2 In un altro senso, “filosofia” è un’“arte buona che edifica la Chiesa” [Hex 22.9]. In questo senso la filosofia coesiste con la fede, ma senza identificarsi con essa. Così ad esempio è trattata come scienza naturale parallela alla teologia, scienza soprannaturale [cf Red 4], ed anche alla scienza gratuita dei santi e alla scienza gloriosa dei beati [cf Don 4]. Così, ai libri della Natura e della Scrittura è affiancato il libro escatologico della Vita e il libro onnicomprensivo che è la persona stessa del Cristo [cf MyTrin 1-2; Hex 12].

All’interno di questa significazione, possiamo collocare il contributo anche filosofico dei cristiani: Bonaventura stesso dice di voler parlare “da filosofo” [in Hex 5.14; cf Praec 2.28 e Hex 6.1-5] e cita Agostino come modello di sapere filosofico [cf *De tribus quaestionibus*, 12]. In fondo, pur biasimando gli “averroisti” cristiani e pur criticando anche filosoficamente l’averroismo, Bonaventura riconosceva la legittimità del progetto filosofico di Averroè.

3. In un senso ulteriore, ‘*philosophia*’ sembra rompere gli schemi finora delineati: indica uno stadio ulteriore nello sviluppo della fede, che appunto va dal semplice credere, ossia dalla *credulitas* della *fides*, alla *ratiocinatio* del dono di *intellectus* (che è duplice: filosofica, *per*

communem illuminationem, ossia per illustrazione naturale, defettibile se non ci fosse la grazia a confermarla; e teologica, per illustrazione spirituale e profetica) e alla *contemplatio* della beatitudine della purezza di cuore, che consente una qualche *visio Dei* [cf UnMag 1; *de Sancto Dominico*, 1]. In questo senso, la filosofia è la visione dell'intelligenza *in-dita* per natura, ovvero la prima delle sei visioni date dal dono di intelligenza che coglie il Verbo ispirato [cf Hex 4-7].

Riassumendo e completando quanto dice Bonaventura, possiamo distinguere innanzitutto una *filosofia antecedente* alla fede, in quanto espressione della *lex naturae*, che ormai è stata superata dalla *lex gratiae*; poi una *filosofia concomitante* alla fede, che è implicita nel ragionamento teologico, ma che è destinata a scomparire; e infine una *filosofia conseguente* alla fede, che è implicita nell'esercizio del dono di intelligenza e può essere intesa oggi come una sorta di *filosofia della spiritualità* e di una *spiritualità della filosofia*.

CONTENUTI

La filosofia è la scienza naturale del Verbo increato che si ricava dalla lettura e dalla meditazione del libro della natura. La filosofia si divide in tre parti: la filosofia naturale (che considera le cose), la filosofia razionale (che considera i discorsi) e la filosofia morale (che considera i costumi); a queste tre parti va aggiunta la tecnica (che considera le operazioni artificiali), secondo le diverse *arti meccaniche*, dette «adulterine» perché non cercano solo la verità, ma anche l'utilità).

Ciascuna parte della filosofia si divide in tre scienze, sicché abbiamo nove scienze filosofiche in tutto. La scienza, come sappiamo, è la considerazione di oggetti (come le cose corporee e anche i discorsi e i costumi). Per quanto riguarda la filosofia naturale, siccome le cose corporee esistono sì nel loro genere, ma in funzione delle menti spirituali e secondo la sapienza ed arte eterna di Dio, ecco che in esse possiamo ravvisare tre tipi di ragioni o strutture: le ragioni *seminali*, le ragioni *intellettuali* e le ragioni *eterne*, oggetto di tre scienze distinte. Le ragioni seminali costituiscono le strutture della realtà corporea in se stessa e sono studiate dalla *fisica* (ossia dalle odierne scienze naturali). Le ragioni intellettuali costituiscono la struttura intelligibile (che noi diremmo «trascendentale») della realtà corporea e sono studiate dalla matematica (ossia dalla matematica e dalla fisica di oggi).

Le ragioni eterne costituiscono la struttura ontologica della realtà corporea e sono studiate dalla metafisica, che pertanto non coincide con la teologia o sapienza filosofica (infatti, la scienza metafisica considera le ragioni eterne come *moventi*, ossia in quanto cause delle realtà corporee, e la sapienza filosofica come *quietanti*, ossia in se stesse).

La filosofia razionale, poi, si divide in grammatica, retorica e dialettica (o logica); la filosofia morale, infine, si divide in etica, economica e politica (oppure in etica delle virtù morali, delle virtù intellettuali e delle virtù civili).

Queste scienze sono *filosofiche* in quanto tendono naturalmente alla sapienza: i filosofi le elaborarono tratti dalla verità, ma ne promisero una decima, ossia la contemplazione (e cioè la sapienza, o conoscenza di sé, delle intelligenze celesti e di Dio): ma non mantennero effettivamente la promessa. Ebbene, la sapienza filosofica arriva a conoscere l'esistenza di Dio e la creazione del mondo dal nulla (anzi, a differenza di Tommaso, Bonaventura ritiene che il dogma della creazione nel tempo sia dimostrabile anche filosoficamente), ma non arriva a conoscere personalmente Dio né riesce a far conoscere all'uomo il proprio peccato e la via della salvezza.

Per questo le dieci scienze filosofiche sono paragonate da Bonaventura alle dieci dracme della parabola evangelica: la donna (ossia l'anima razionale) col peccato ha perduto la decima dracma, ossia la contemplazione divina, e ora, lasciate le altre nove, la cerca nella sacra Scrittura un po' storicamente, un po' allegoricamente, un po' tropologicamente e un po' anagogicamente [*De modo inveniendi Christum*, 8]. Infatti il libro della natura è in mano al non credente come in mano a un analfabeta, che non si cura di capirne il senso. Così «Cristo è centro di tutte le scienze» perché, sebbene si possa fare scienza anche senza la fede, tuttavia il fondamento comune del sapere e dell'essere è il Verbo increato, e per di più «in ogni scienza, se non c'è Cristo, vien meno lo scienziato». Questo è il senso della *riconduzione delle scienze alla teologia* a cui Bonaventura ha dedicato più di una riflessione.

LO STATUTO DELLA FILOSOFIA

A lungo si è parlato in passato della cosiddetta “questione bonaventuriana”, ovvero della discussione del valore della filosofia bonaventuriana (essa è una filosofia nel senso aristotelico? è una filosofia di ispirazione cristiana ma rivolta a tutti? è una filosofia cristiana che presupp-

pone la fede?): la questione viene in realtà ridimensionata se si tengono ben distinte la filosofia previa alla fede (quella dei filosofi pagani prima di Cristo, che è legittima e veritiera ma parzialmente), la filosofia dei filosofanti che trascurano la fede (ma tale filosofia è illegittima per il credente e comunque erronea filosoficamente), la filosofia legittimamente indipendente dalla fede (quella che Bonaventura stesso legittimamente fa quando dice di non voler «parlare da teologo o canonista, ma da filosofo») e la filosofia fatta all'interno della fede (mediante il dono dell'intelligenza e il discorso di scienza e sapienza).

Se nell'ordine della ricerca la *ratio* precede la *fides* (e del resto [cf Hex 3.24-26] la visione dell'intelligenza naturale precede logicamente quella dell'intelligenza sollevata per fede), in realtà, in base al principio agostiniano per cui “senza aver creduto, non si può intendere” [cf Is 7,9 secondo i *Settanta*], «l'ordine è che si cominci dalla stabilità della *fides* e si proceda attraverso la *serenitas* della *ratio*, per giungere alla dolcezza della *contemplatio*»; «ma ignorarono tale ordine quei filosofi che, trascurando la *fides* e fondandosi solo sulla *ratio*, in nessun modo poterono pervenire alla *contemplatio*» [UnMag 15; cf Sent 3.35.1.3 co]. Ciò non esclude che filosofi pagani come Platone e Aristotele abbiano ricevuto il carisma rispettivamente del *sermo sapientiae* e del *sermo scientiae* [cf UnMag 18], ma, come in casi analoghi previsti dai teologi (ad esempio il carisma profetico per Balaam e Caifa), fu dato loro per l'utilità della Chiesa, sicché loro non se ne poterono giovare in vista della vera contemplazione, ma se ne possono giovare i credenti.

La *serenitas* attribuita all'opera della *ratio* può essere intesa come *chiarificazione rasserenante*: applicata (come riflessione non solo intellettuale ma vitale) all'esperienza di fede va a coincidere con l'esercizio del dono dello Spirito chiamato *intelletto* [UnMag 1].

Al di là del contesto teologico e spirituale in cui Bonaventura la elabora, è estremamente attuale questa idea: una filosofia che voglia davvero tendere a diventare sapienza (che, in quanto *saporosa*, è precipuamente affettiva [cf Sent 3.35.1.1], e non semplicemente intellettuale) si deve fondare su una conoscenza non solo teoretica, ma derivante dall'inclinazione della nostra parte affettiva [cf Sent 3.35.1.2]. Tale inclinazione, prima ancora di essere (in senso attivo) una nostra scelta fondamentale di vita, come l'accettazione per fede dell'*auctoritas* scritturale ed ecclesiale, è soprattutto (in senso “passivo” o recettivo), a causa della nostra insufficienza a riconoscere ed eliminare da soli pregiudizi conoscitivi e distorsioni morali, una gratuita ri-formazione nella carità [cf Hex 7.13-15]. Insomma, la filosofia è chiarificazione dell'esperienza, e quindi la filosofia dei credenti non potrà prescindere dalla chiarificazione della loro esperienza di fede.

‘POLITICUS’ – ‘POLITICA’⁷⁰

Quella politica per Bonaventura è una dimensione fondamentale della vita: è oggetto dell’ultima scienza filosofica e costituisce il primo grado delle virtù cardinali richieste dalla sapienza filosofica. La struttura della dimensione politica risulta paradossale: è necessario fondare una città dell’uomo armoniosa e felice, ma questo è in ultima analisi impossibile per il difetto intrinseco alle virtù filosofiche (a cui manca la dimensione della gratuità del dono).

IL PROBLEMA: LA SORPRENDENTE PROPOSTA POLITICA BONAVENTURIANA

Nella sua trattazione delle nove scienze filosofiche all’interno delle *Collationes in Hexaëmeron* del 1273, Bonaventura in un passaggio breve ma significativo [Hex 5.14; HexD 1.2.14] introduceva la “politica” con una serie di affermazioni abbastanza sorprendenti: tale scienza (che è la terza diramazione della filosofia morale, che a sua volta è la terza diramazione della luce della verità naturale) sarebbe infatti finalizzata alla realizzazione delle “giustizie morali” (al plurale) e consisterebbe nella comprensione del retto dettame delle leggi politiche dal punto di vista non teologico o canonistico, ma filosofico; tuttavia tale scienza non sarebbe stata esaurientemente trattata da alcuno dei filosofi precedenti, e pertanto solo sintetizzando in maniera nuova gli apporti dell’eredità del passato si sarebbe potuto fondare filosoficamente la vita politica su quattro “funzioni” progressivamente implicantisi, ossia il culto monoteistico, la derivazione delle leggi politiche (positive) dalla

⁷⁰ Cf Josef RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München - Zürich, 1959; trad. it.: *San Bonaventura. La teologia della Storia*, Nardini, Firenze 1991; ^R Porziuncola, Assisi 2008. Stanislao DA CAMPAGNOLA, *L’angelo del sesto sigillo e l’“Alter Christus”*, Roma 1971. Francesco CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; Città Nuova, Roma ^R2006. Andrea DI MAIO, “*Secundum dictamen legum politicarum..., sicut philosophus loquendo*”. *Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana*, in *I Francescani e la politica* (Atti del Congresso internazionale. Palermo - Monreale - Sciacca, dicembre 2002), a cura di Alessandro Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, t. 1, p. 307-341.

legge naturale, la delimitazione dell'esercizio del potere di governare, e la misura dell'attuazione di quello di giudicare.

Il carattere prettamente filosofico (nel senso di "laico") di tale impostazione già a suo tempo era stato messo in luce da Francesco Corvino e può ulteriormente essere indagato: nell'intenzione di Bonaventura di "parlar della politica da filosofo, oltre gli antichi filosofi" si può ritrovare l'interazione tra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana.

IL CONCETTO: USI E SIGNIFICATI DEL LEMMA 'POLITICUS'

Il lemma 'politicus' non compare né negli indici dell'edizione di Quaracchi, né nel *Lexicon bonaventurianum* (pubblicato nel 1880) o nel più recente *Lexique Saint Bonaventure* (pubblicato nel 1969 a cura del padre Bougerol); tuttavia, nella concordanza elettronica degli opuscoli bonaventuriani all'interno della terza edizione del CETEDOC *Library of Christian Latin Texts*, su un totale di 66 in tutto il corpus di testi medievali censiti dalla concordanza ricorre ben 19 volte (ossia, molto per un autore che non si è mai occupato *ex professo* di scienza politica). Alla luce del suo uso 'politicus' significa in generale "relativo alla convivenza civile" (ossia alla "civitas" terrena e naturale; ma indirettamente anche a quella "ecclesiale", in quanto operante nella *respublica Christiana*); di conseguenza, denota le leggi o le virtù ad essa connesse; in un uso specialistico e con riferimento a Macrobio, indica la prima fase (quella cioè dell'esercizio attivo, "nel mondo") delle virtù cardinali; per traslato (e perlopiù come aggettivo sostantivato) indica la scienza politica (perlopiù sottintendendo 'scientia') e lo scienziato (o filosofo) politico (sempre sottintendendo 'philosophus'); non indica però il "politico" (ossia l'uomo politico) nel senso odierno, anche se a volte può comprendere il *princeps*, in quanto egli deve possedere almeno l'arte, se non proprio la scienza, politica.

Il lemma 'politicus' compare in *De reductione* [4], *Itinerarium* [3.6] e *De donis* [4.10] per indicare la scienza politica in opposizione a quella economica ed etica del singolo (o "monastica"); in Hex 1.11 e 1.39 in riferimento alla scienza e allo scienziato politico, visto in connessione con il giurista; in Hex 5.1 e 5.14, in riferimento alle leggi e alle virtù di quella che potremmo chiamare la comunità civile; in Hex 1.33; 6.24; 6.26; 7.3-4 in riferimento al grado iniziale delle virtù cardinali; in *Sermones dominicales*, 44.5, in riferimento alle virtù cardinali in generale. In alcuni dei testi citati 'politicus' ricorre più volte, per un totale di 19 occorrenze.

Non sembra invece attestato in Bonaventura il senso di ‘*politicus*’ che Agostino aveva tramandato in riferimento alla “teologia civile” (o “politica”) di Varrone.

Il vocabolario politico è comunque più ampio ed è ricavabile da tutti i sinonimi e tassonomi di ‘*politicus*’: in Bonaventura tale vocabolario comprende ad esempio ‘*lex*’ (ma al plurale; perché al singolare indica più la manifestazione di Dio in una religione), ‘*ius*’, ‘*dictamen*’, ‘*norma*’: e tutti questi o da soli o in combinazione con ‘*naturale*’ o ‘*naturae*’; inoltre, ‘*forma vivendi*’ (o ‘*convivendi*’), ‘*censura*’, ‘*iudicium*’, ‘*iurista*’, e così via.

LA POLITICA COME ULTIMA SCIENZA FILOSOFICA

Nella sua più ampia trattazione delle diverse branche della filosofia, Bonaventura esamina la politica come ultima delle nove scienze filosofiche [Hex 5.14-21], o meglio come la considerazione della virtù di giustizia quanto alle leggi politiche.

Per Bonaventura la vita politica si esplica in quattro funzioni, espresse dai seguenti sintagmi: ‘*ritus colendi*’, ‘*forma*’ (o ‘*norma*’) ‘*vivendi*’ (o ‘*convivendi*’), ‘*norma praesidendi*’ e ‘*censura iudicandi*’ [cf Don 4.12 e Hex 16.14-20]. Si tratta di quattro sfere della convivenza civile: quella dei valori di coscienza, quella delle leggi (con la conseguente funzione legislativa), quella di governo, quella di giudicare. A differenza che per i moderni, non si tratta di poteri distinti, ma di funzioni sequenzialmente connesse (ossia, non si dà la successiva senza la precedente).

La prima funzione dovrebbe fondare in una sorta di monoteismo creazionista naturale la fraternità universale (sebbene alla fine l’ipotesi di un retto “rito del culto” puramente filosofico sia considerata da Bonaventura fittizia). La *pietas* (in cui la virtù romana, nota a Bonaventura tramite Cicerone e probabilmente Virgilio, è riletta alla luce della virtù cristiana, tratteggiata nelle lettere “paoline” a Timoteo) è per Bonaventura l’atteggiamento filiale verso Dio [cf Don 3], da cui sgorga di conseguenza verso gli altri l’atteggiamento di *innocentia* (“non far male a nessuno”) e di *benevolentia* (“far bene a qualcuno”, secondo l’ordine di giustizia) [cf Praec 5 e 7.8]: in termini moderni la “*pietas*” è la *fraternità universale* che si fonda sul sentimento di comune figliolanza degli uomini nei confronti di Dio creatore e Padre.

La seconda funzione politica (la forma del convivere) fa derivare le leggi positive dalla regola aurea (citata anche da Gesù): “Non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te”. Tale regola però porta ad una apo-

ria fondamentale della vita politica: nessuno vuol essere punito, eppure la legge deve punire i rei. L'aporia è risolta così: la valutazione va fatta «pro statu rei publicae», ossia (diremmo oggi) del nostro “io” collettivo (così come Giona [cf Ion 1,12] aveva giudicato da sé di dover essere gettato a mare); d'altra parte la crudezza dell'affermazione di Bonaventura (“il ladro dev'essere impiccato prima che la cosa pubblica venga lesa”) ci fa pensare che lui stesso abbia trascurato la più autentica lezione agostiniana (che aveva criticato la tortura e la pena di morte proprio a motivo del fine espiatorio e rieducativo della pena), ma soprattutto abbia più o meno inconsapevolmente rimosso l'esempio di Francesco.

La terza funzione politica (la “norma del presiedere”, ossia la funzione di governo) lega governanti e governati (in una visione ancora medievale, il popolo non è il tutto della vita politica, ma l'insieme dei soli governati). Il fatto che la funzione di governo sia posposta non solo al rito del culto, ma anche alla forma del convivere costituisce una germinale affermazione del principio di delimitazione della sovranità: il potere scende sì dall'alto, “dalla verità prima”, ovvero da Dio: «manat exemplariter a primo Praesidente» [HexD 1.2.19]: ma appunto esemplarmente, e non direttamente da Dio al sovrano (magari con l'intermediazione del papa), ma da Dio tramite i valori etici fondanti e la forma del convivere. Dire poi che la sovranità emana esemplarmente da Dio, per partecipazione metafisica e non per diretta investitura comporta che sia il sovrano a dover imitare la sovranità di Dio; in un certo senso Bonaventura opera così una desacralizzazione del potere, che si manifesterà anche nella teorizzazione dell'elettività di tutti i governanti.

Insomma, la funzione di governo viene definita (e delimitata) in funzione alla nozione (accennata in maniera peraltro vaga) di “utilità comune”, intesa non come vantaggio di tutti o della maggior parte, ma della “res publica” in quanto tale, intesa alla luce della forma del convivere precedentemente menzionata. Pertanto, tale “utilità comune” offre il discrimine tra autorità legittimamente costituita e autorità di fatto.

Inoltre, in una trattazione più estesa sulla “potestas praesidendi” e sulla “necessitas subiaccendi” ad essa [cf Sent 2.44.1.2-3], Bonaventura distingue una triplice “presidenza”: una insita nella natura, una propria di quella istituita *in statu viae* e quella relativa alla natura corrotta dalla colpa. Le *auctoritates* addotte enfatizzano la naturale eguaglianza fra gli uomini. I sudditi devono obbedienza, ma entro certi limiti, e mai contro la legge di Dio. L'ideale francescano [cf *Regula non bullata*, 5] è proposto anche in politica nelle *questioni sulla perfezione evangelica* [3.1]: la *potestas dominativa* (come pure la proprietà privata) nella costruzione della comunità civile è non costitutiva, ma sopravvenuta come parziale rimedio al peccato nello stato di natura corrotta; «infatti, se l'uomo

non avesse peccato, non vi sarebbe stata alcuna divisione di campi, ma tutte le cose sarebbero state comuni» [Hex 18.7].

Quanto poi al criterio di selezione dei governanti, Bonaventura chiarisce che devono essere i migliori quanto alla “scientia regendi”: tra le vie di selezione legittima, ossia l’elezione e la successione ereditaria, Bonaventura mostra la pericolosità della seconda e la preferibilità della modalità elettiva, che Bonaventura aveva probabilmente apprezzato nell’esperienza dei comuni italiani, ma soprattutto in quella dei capitoli dell’Ordine, a cui proprio Bonaventura in qualità di ministro generale aveva dedicato tanta attenzione nella stesura nel 1260 delle Costituzioni dette Narbonensi, introducendo il sistema elettivo a tutti i livelli dell’Ordine. È possibile che tale orientamento di Bonaventura abbia anche influito sulle disposizioni emanate dal Concilio secondo di Lione, da lui preparato: più della metà delle disposizioni conciliari riguarda infatti le elezioni ecclesiastiche, dal cui retto svolgimento si fa dipendere tutto il buon esito della riforma della Chiesa e il benessere del popolo di Dio.

L’ultima funzione politica (la “censura del giudicare”), consiste nel potere giudiziario (in senso ampio, comprendendo tutti i giurisperiti e non solo i giudici), che giudica riguardo alle persone, ai beni materiali (“res”), e alle procedure ed azioni. Poiché tale potere (pur derivando dai precedenti) emana dalla Verità prima, cioè da Dio, ne deriva che il giudice deve essere vincolato solo alla verità. Nella successiva analisi della corruzione delle scienze, Bonaventura se la prenderà proprio con la professione del “giurista”, che nelle “cause” giudiziarie tradisce spesso la verità per il lucro.

LA POLITICA COME PRIMA FASE DI SVILUPPO DELLE VIRTÙ CARDINALI

Passando poi a trattare la sapienza filosofica [cf Hex 6], Bonaventura affronta le quattro virtù cardinali, che però (secondo la distinzione di origine plotiniana resa nota ai medievali da Macrobio) esistono in quattro gradi diversi: politiche (ossia vissute nella vita attiva), purificatorie (ossia vissute nella vita contemplativa), dell’animo purificato ed esemplari (così come al grado massimo sono in Dio). In Porfirio le quattro modalità delle virtù appartengono rispettivamente alle varie ipostasi plotiniane che seguono l’Uno: le virtù paradigmatiche o esemplari sono proprie dell’Intelligenza; quelle teoretiche o contemplative sono proprie dell’Anima universale; quelle catartiche o purificatrici e quelle

politiche o civili sono proprie delle anime umane, rispettivamente nell'esercizio della vita contemplativa e attiva. Bonaventura, ignorando la complessità del sistema neoplatonico, pone le virtù esemplari in Dio, e le altre in tre gradi di sviluppo dell'anima umana.

Macrobio trattava le virtù politiche con più dovizia di particolari rispetto alle stesse virtù dei gradi superiori; distingueva così una prudenza politica (che fa volere e fare solo ciò che è retto), una temperanza e fermezza politica (non desiderare nulla di disdicevole, ma temerlo e sopportare ogni cosa); una giustizia politica (dare a ciascuno il suo), da cui derivano non solo l'innocenza (non far male ad alcuno), ma anche l'amicizia, la concordia, la pietà, la religione, l'affetto, l'umanità [6.29].

Le quadruplici quattro virtù sono le cosiddette cardinali, di origine platonica ma fatte proprie dal libro deuterocanonico della *Sapienza* [8,7], come esplicitato da Bonaventura [Hex 5.8-10; cf Platone, *Repubblica*; tramite da Cicerone, *Rhetorica*, 2.54-55]: i loro gradi (ossia le fasi della loro acquisizione) sono quelle della vita di azione, di contemplazione, di visione, secondo una commistione tra impostazione platonica, aristotelica e monastica.

L'uomo è considerato come "animal sociale" più che "rationale" (Tommaso nel *De regimine principum* era riuscito a fondere i due aspetti nella celebre definizione di "animal communicativum"): ma la sua *societas* si sviluppa da quella provvisoria terrena (civile o politica) a quella definitiva e celeste nelle tre fasi successive della vita attiva, della vita contemplativa e di quella che possiamo chiamare vita unitiva: e la *societas* si costruisce interiormente tramite le virtù cardinali, su cui girano tutte le altre: la prudenza insegna all'intelletto (o capacità di intendere) *come* intendere per sapere, la temperanza e la fermezza insegnano all'affetto (o capacità di desiderare) *come* desiderare, la giustizia insegna all'effetto (o capacità di fare) *come* fare [cf Hex 6.10-24]. Di fronte allo scacco, tali virtù risulteranno insufficienti e bisognose di altre, ossia la fede, la speranza e la carità teologali, che insegnino *cosa* è rispettivamente necessario sapere, desiderare e fare [cf Hex 6.13-22].

L'idea che l'uomo è sociale in quanto fatto per la comunione e che la *societas* si debba costruire interiormente tramite le virtù è sì alla lontana un'idea platonica, ma qui è soprattutto un'idea cristiana: l'uomo, creato ad immagine di Dio, deve tendere alla somiglianza con lui; ma è anche un'idea specificamente francescana: Francesco aveva intrapreso una ricostruzione della Chiesa tramite le virtù (a cui aveva dedicato alcune famose "laudi"); aveva addirittura definito Maria come la "Vergine fatta Chiesa"; da qui probabilmente, oltre che dallo Pseudo-Dionigi, Bonaventura aveva attinto la sua dottrina dell'uomo gerarchizzato, ossia messo in comunione con Dio e con gli altri.

In questa luce, la dimensione politica è svincolata dalle istituzioni civili, ma è la socialità interpersonale (e per così dire cosmopolitica) a monte di ogni istituzione e coincide con l'*actio* umana in quanto tale. Rispetto alla scienza politica (intesa come nona scienza filosofica), che è solo di alcuni e si riferisce ad oggetti (i *mores*, e in particolare le istituzioni), il grado politico delle virtù deve essere assimilato da tutti gli uomini e si riferisce al loro stesso modo di essere.

La recensione edita da Delorme della medesima *collatio* abbina i tre gradi delle virtù cardinali ai tre libri sapienziali di Salomone: Proverbi, Ecclesiaste, Cantico, senza nominare Origene, ma associandoli alla triplice vita animale, intellettuale e divina, ossia ad una tripartizione antropologica in parte platonizzante, in parte paolina [cf 1Ts 5,23].

LA POLITICA IN PROSPETTIVA TEOLOGICA

In ogni caso, però, alla fine della sua riflessione [Hex 7.1-12] sulla “visione dell’intelligenza inserita per natura”, Bonaventura conclude che nella creazione “Dio ci fece vedere che la < sua > luce < intellettuale > era buona” attraverso la “considerazione scienziale” (secondo la triplice verità di cose, parole e azioni, e cioè nelle nove scienze), e attraverso la “contemplazione sapienziale” di tale luce nella propria anima, nelle Intelligenze, e nella sua Sorgente divina; ma mentre la considerazione scienziale, pur insidiata da molti errori, è sempre possibile all’uomo, invece la contemplazione sapienziale è *de iure* impossibile da raggiungere pienamente senza la fede: neanche i “filosofi nobili” possono infatti arrivare a conoscere da soli il reale stato dell’uomo (ossia la sua non corrispondenza al progetto originario di Dio).

Ma nonostante ciò furono nelle tenebre, perché non ebbero la grazia: si trovarono alle prese con lo scacco di un dovere e di un desiderio impossibile (come l’Ulisse dantesco, che intraprese un volo che non era “empio”, bensì “folle”: ma lui non poteva saperlo). Il deflusso delle virtù umane da quelle divine o esemplari avviene infatti non per infusione soprannaturale, ma per naturale partecipazione.

Nella predicazione universitaria tenuta sempre a Parigi nel 1268, Bonaventura aveva, a proposito della “scientia”, trattato un tema simile al nostro, ma evidenziandone l’esito nello scacco:

«Certum est etiam, quod secundum scientiam moralem non potest homo scire, quid utile, quid damnosum, nisi ex *additione* ultra scientiam moralem secundum quod scientia moralis est *ritus colendi, norma vivendi et censura iudicandi*. Quis potest scire *ritum colendi* per philoso-

phiam naturalem? [...]. Est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei. [...]. Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia *pia*» [*De septem donis*, 4.12].

Insomma, il “rito del culto” non è sufficiente naturalmente; di conseguenza la “censura iudicandi” civile si limita a giudicare gli altri ma non se stessi; è necessaria una riparazione interiore della “casa” e della città, analoga a quella intrapresa da Francesco; probabilmente a questo *topos* del francescanesimo Bonaventura ispira la sua dottrina della gerarchizzazione interiore, che sarà oggetto della quarta visione delle collazioni sui sei giorni.

Per compiere il rito del culto ci vuole (e questo è un caposaldo della teologia bonaventuriana) l’atteggiamento della *pietas*, intesa paolinamente come accoglimento del mistero dell’amore di Dio e come spirito di orazione che fa scoprire la figliolanza verso Dio [cf 1Tm 4,8; citato in *De septem donis*, 3.1; poi in 7.17], ma anche francescanamente come filialità e fraternità [cf *Legenda Maior*, 8.1 e 6 e 11]. Non stupisce quindi che Bonaventura di Francesco citi proprio il detto sulla vera generosità che è possibile solo al povero [Hex 5.5] (in palese contrasto con la tesi aristotelica per cui solo il ricco può essere munifico), e l’esempio del libro del Nuovo Testamento che Francesco, perché tutti i frati potessero leggerlo, aveva diviso in fascicoli [*De tribus quaestionibus*, 8], *exemplum* di una soluzione solidaristica geniale.

Ma senza la *pietas*, sembra dire Bonaventura, anche il progetto politico rimane a metà: l’egualitarismo e la condivisione dei beni che erano nel progetto della natura istituita, in una realtà segnata dalla corruzione del peccato rimangono un ideale che tutt’al più si può realizzare nella vita evangelica (come quella francescana), ma non si può tradurre a livello politico [cf *De perfectione evangelica*, 1; 2.1; 4.1]. Questo spiega la costante tensione tra utopia e realismo della teoria politica non solo bonaventuriana, ma anche dei pensatori francescani successivi.

LO SVILUPPO DELLA DIMENSIONE POLITICA NELLA STORIA SACRA

Un ultimo schema di collocazione della sfera politica lo possiamo ritrovare solo grazie all’indagine lessicografica su tutte le occorrenze di ‘*politicus*’ nella concordanza elettronica bonaventuriana: ebbene, nella *collatio* sedicesima, dove meno ce l’aspetteremmo, ossia nella trattazione della terza visione (la meditazione della Scrittura): Bonaventura fa

una divagazione sul settenario come simbolo del “decorso del tempo”, quasi come algoritmo della storia.

Accanto a un triplice settenario che potremmo definire ontologico (quello archetipico in Dio, quello microcosmico e quello macrocosmico), Bonaventura introduce il settenario storico, in cui sette età si ripetono in ciascuno dei tre tratti della storia sacra che sono la genesi del mondo (i sette giorni della creazione), l’Antico Testamento (le sette età della storia di Israele) e il Nuovo Testamento (le sette età della storia della Chiesa). Con un gusto delle corrispondenze che ci lascia oggi un po’ freddi, Bonaventura istituisce accostamenti tra le tre storie. Fermiamoci a considerare lo sviluppo della Chiesa: età evangelica, età dei martiri, età della “norma cattolica” (post-costantiniana), età della legge di giustizia (ossia della “Respublica Christiana”, corrispondente all’età veterotestamentaria della Legge), età della cattedra sublime (ossia dell’affermazione del primato romano, corrispondente all’età veterotestamentaria dei Re), età della chiara dottrina (ossia, come si dirà, da papa Adriano I, che chiamò i Franchi, e corrispondente all’età veterotestamentaria dei Profeti), età della pace ultima [Hex 16.14-20].

Tutta la *collatio* risente indirettamente dell’influsso gioachimita degli spirituali, ai quali il Generale Bonaventura tenta di offrire una alternativa istituzionale. Si annuncia una nuova era nella vita della Chiesa che corrisponda al giorno in cui fu creato l’uomo e all’età della profezia: in tale tempo deve venire un ordine religioso profetico simile all’ordine di Gesù Cristo, il cui capo fosse l’angelo che saliva da oriente col sigillo del Dio altissimo. E secondo il recensore Bonaventura avrebbe detto che era già venuto: chiaro riferimento a Francesco e all’ordine minoritico [16.16]; inoltre si invoca la venuta di un principe pieno di zelo per la Chiesa: di lui invece non si sa se sia già sorto o se debba ancora sorgere [16.29].

Ma nel mettere in parallelo l’età della Legge mosaica e quella della legge cristiana, si dice che è una legge “canonica, politica, monastica” [Hex 16.15 e 16.28] e che la legge fu distinta secondo il rito del culto, la censura del giudicare e la forma del vivere, ovvero secondo norme morali, giudiziali e cerimoniali, ossia i canoni, le leggi del *corpus* giustiniano (in cui le leggi dei pagani divennero leggi anche dei cristiani), e infine le regole monastiche a partire da Benedetto. Ritroviamo così il rito del culto, la censura del giudicare, la forma del vivere (la norma del presiedere è omessa perché sarà oggetto del tempo seguente: dei re per Israele e dei papi per la Chiesa; la censura del giudicare è anteposta alla forma del vivere probabilmente per far “tornare i conti” con la storia della Chiesa). A differenza che nella quinta *collatio*, in cui le funzioni politiche erano considerate in chiave filosofica, qui sono viste come momenti di sviluppo della storia sacra, che si concretizzano nei precetti

morali, giudiziali e cerimoniali dell'Antico Testamento e nei canoni, nelle leggi politiche e nelle regole monastiche del Nuovo (ossia della storia della Chiesa).

La corrispondenza tra gli elementi dello schema non è chiarissima; la recensione Delorme [cf 3.4.15] associa "moralia" e "canonica" (questi quanto al rito del culto, che quindi si conferma essere di natura morale), "iudicialia" e "politica" (questi quanto alla censura del giudicare) e "caerimonialia" e "monastica" (questi quanto alla forma del vivere, anche se l'associazione è un po' forzata).

IL COMPIMENTO ESCATOLOGICO DELLA POLITICA COME "ARTE DEL BELLO"

La ricapitolazione finale della politica, come di ogni altra scienza umana, in Cristo, centro bellissimo («perpulcrum») di giustizia, considerato "dal giurista e dal politico", è trattata da Bonaventura all'inizio delle *Collationes* sui sei giorni [Hex 1.34]: dando a ciascuno la retribuzione secondo i meriti, tale centro "abbellisce tutto il mondo" (in quanto "fa bello il brutto e più bello il bello"). Il legame tra giustizia giudiziaria e politica e bellezza era già dottrina platonica (si pensi alla chiusa del discorso di Diotima nel Simposio), ma qui si tratta di qualcosa di nuovo, come acutamente nella sua monumentale ricostruzione dell'estetica teologica aveva notato Balthasar, pur criticando l'assunzione, da parte di Bonaventura, della tesi agostiniana sulla bellezza della punizione dei dannati.

La giustizia non è solo "dare a ciascuno il suo", ma è "giustizia", perfezione e "bellezza", ovvero armonia e comunione interpersonale pienamente rettificata, che però non si potrà realizzare se non in Cristo, quando verrà a giudicare vivi e morti alla fine dei tempi. In questo troviamo un misto di ottimismo e pessimismo: da una parte, la giustizia umana non potrà mai rettificare del tutto le ingiustizie per realizzare una politica "bella"; dall'altra, tale "pulcrificatio" avverrà alla fine per intervento divino, così che "di là", mediante l'ultimo medio, quello di concordia, ci sia francescanamente la "pace" [Hex 1.37].

LE FONTI E LA NOVITÀ DELLA TEORIA POLITICA BONAVENTURIANA

Bonaventura non è stato solo filosofo, teologo e mistico: è stato lui a curare, da "giurista", la compilazione nel 1260 delle Costituzioni dette di Narbona per l'Ordine dei Frati Minori; e alla fine della sua vita

(come cardinale) avrebbe contribuito a stendere almeno in parte le costituzioni del secondo Concilio di Lione.

Tuttavia, nella sua esplicita trattazione della dimensione politica, Bonaventura dichiara di volerne parlare «non da teologo, né da giurista (o da canonista), ma da filosofo»; d'altra parte riconosce che «nessuno dei filosofi» ne aveva ancora dato una trattazione esauriente, sebbene dai loro spunti si possa ricavar qualcosa [Hex 5.14]. Il fatto che degli autori “politici” (in base allo spoglio delle fonti fatta da Bougerol) Bonaventura abbia citato poco Cicerone e forse mai la *Politica* di Aristotele, e che qui neppure menzioni Agostino (ispiratore con il *De civitate Dei* dell'idea di *respublica Christiana* medievale, e di cui egli aveva detto nel *De tribus quaestionibus* [12] che “nulla o quasi è stato insegnato dai maestri che non si trovi già nelle sue opere”) mostra che Bonaventura intenda la politica in maniera diversa, probabilmente rinnovata dall'ideale evangelico e francescano, e tuttavia pienamente filosofica.

Insomma, nella visione politica di Bonaventura molto è dovuto alla eredità classica, genericamente aristotelica, ma soprattutto “platonica” (mediata da Macrobio), con qualche elemento di romanità ciceroniana; un po' ha influito la conoscenza indiretta degli elementi più vistosi del diritto romano giustiniano; ma questa eredità non basta, in quanto la prospettiva adottata da Bonaventura, che pure vuole essere pienamente filosofica, è “nuova” rispetto al passato; in essa gioca molto l'innovazione cristiana, quanto alla formazione del concetto di sapienza e di *pietas*, ossia di fraternità universale in dipendenza al Primo Presidente e Padre di tutti; troviamo inoltre una sintesi di agostinismo e francescanesimo nell'idea della comunità (anche civile) come bellezza; quanto poi alla peculiarità francescana, Bonaventura ne assume la “forma vivendi”, ma anche alcuni elementi caratteristici, come il senso della solidarietà (esemplificata dall'episodio francescano del libro fatto a pezzi perché tutti possano leggerlo); c'è una assunzione parziale, come per l'egualitarismo e la povertà, che rimangono ideali; c'è però anche una certa rimozione della radicalità francescana, ad esempio nel caso della pena di morte, ammessa senza alcun problema da Bonaventura.

‘VITA SPIRITUALIS’ ⁷¹

Il concetto di “spiritualità” ha ricevuto da Bonaventura una sistemazione esemplare, in rapporto con la filosofia e con la teologia, e una originale rielaborazione a partire dalla spiritualità minoritica di Francesco d’Assisi, riletta probabilmente anche attraverso Antonio di Lisbona-Padova.

Secondo Bonaventura, Dio si manifesta naturalmente nel libro della natura mediante il Verbo increato, conoscibile con la ragione naturale nella scienza naturale, che è la filosofia; e si rivela sovranaturalmente nel libro della Scrittura mediante il Verbo incarnato, conoscibile con la ragione illuminata dalla fede nella scienza sovranaturale, che è la teologia; ma si comunica personalmente e concretamente nel cuore dei credenti mediante il Verbo ispirato, ossia il Cristo reso presente per Spirito Santo nella “vita spirituale” [cf Hex 3; e HexD, epilogo], in un processo ascetico-mistico cristocentrico [cf Hex 1], di cui il primo stadio è paradossalmente la filosofia stessa, da intendere però come la ricerca della sapienza tramite le virtù cardinali; il secondo stadio è la teologia, da intendere come l’esercizio delle virtù teologali; e lo sviluppo successivo comporta la meditazione della Scrittura, la contemplazione, la profezia e l’esperienza mistica.

⁷¹ Cf Jean-François BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929. Karl RAHNER, *La doctrine des “sens spirituels” au Moyen-Age. En particulier chez saint Bonaventure*, in “Revue d’Ascétique et de Mystique” 1933, p. 263-299. Leone VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura* [1971], riedizione a cura di Alfonso Pompei, Miscellanea Franciscana, Roma 1996, intr. e cap. 1; e *Scuola francescana: Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di Lorenzo Di Fonzo, Miscellanea Franciscana, Roma 1996. Francesco CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; Città Nuova, Roma ^R2006. Carla CASAGRANDE - Silvana VECCHIO, *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo*, in “Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale”, 1994, p. 331-395. Fabio M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Antonianum, Roma 1999. Andrea DI MAIO, *Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio*, in “Il Santo” 2006 (46), p. 7-53. ID., *L’Agnello di Dio “pastor et pastus” e la “specialissima effigies et similitudo”. L’eucaristia tra simbologia e mistagogia in Bonaventura*, in “Doctor Seraphicus” 2006 (53), p. 7-42. ID., *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, in “Revista Portuguesa de Filosofia” 2008 (64).

Questa triplice manifestazione del Verbo di Dio increato, incarnato e ispirato è conoscibile riflessamente dall'uomo attraverso tre tipi di conoscenza [cf Don 4]: la «scientia naturalis», che è la filosofia, divisa in nove scienze particolari; la «scientia supernaturalis», che è la teologia; e la «scientia gratuita», che consiste nel dono dello Spirito Santo detto di *scienza* e che corrisponde e quella che noi chiamiamo “spiritualità” in senso ampio.

L'intero progetto della crescita spirituale consiste dunque nella riedificazione interiore tramite le virtù, il che rivela il debito esplicito di Bonaventura nei confronti di Francesco ed un altro implicito nei confronti di Antonio.

IL CONCETTO E LA TERMINOLOGIA DI “SPIRITUALITÀ”

Nel tredicesimo secolo non esisteva ancora un termine tecnico unico per il concetto che denominiamo “spiritualità”, ma si adoperavano sintagmi o perifrasi perlopiù con l'aggettivo ‘spiritualis’. In Bonaventura, in base allo spoglio integrale delle opere concordate e a quello sistematico delle altre, il termine che meglio esprime tale concetto sembra il sintagma ‘vita spiritualis’.

Bonaventura descrive lo Spirito Santo come medico, maestro e re: «*medicus totius experientiae propter collationem spiritualis et corporalis vitae*»; «*magister totius sapientiae*», in quanto «fontale principium omnis scientiae et *spiritualis doctrinae* christianae» (di entrambi i Testamenti, ma in forma esperienziale: «si Scriptura silet, experientia docet»); «*rex totius opulentiae*», che infonde le virtù (cardinali), ciò che più vale «ad consummationem *vitae spiritualis*» [*Sermo* 25.2-5 e 12]; inoltre la Scrittura nel suo senso tropologico, relativo al “da farsi” presente [Hex 13.21 e 13.30-33], indica la “spiritualis gratia” (le virtù), la “spiritualis vita” (attiva e contemplativa), la “spiritualis cathedra” (la nostra “direzione spirituale”) e la “spiritualis pugna” (o lotta ascetica).

Insomma, pur non frequente, il sintagma ‘vita spiritualis’ è significativo tanto da essere adoperato da uno dei *reportatores* delle splendide conferenze bonaventuriane del 1273 per riassumerne il contenuto: reinterpretando il testo nel contesto, la “vita spirituale” si articola tassonomicamente in sei fasi: due iniziali, le virtù *cardinali* e *teologali*, cui arrivano in molti; due intermedie, *meditazione* e *contemplazione*, cui arrivano in pochi; due finali, *profezia* ed *estasi*, cui arrivano in pochissimi [cf Hex 3.24; 6.6-22; 7.13.22; 8.3; 13].

Nell'epilogo delle *Collationes in Hexaëmeron* (nella *reportatio* edita da Delorme) la profezia è detta «non minima pars [...] vitae spiritualis» e l'estasi «ultima pars vitae spiritualis in via» (sviluppo massimo prima della gloria).

Bonaventura ha elaborato una suggestiva teoria dei 'sensus spirituales' [cf Brev 5.6; Red 10; Itin 4.6] (da intendere non come percezioni sovrasensibili o *del* sovrasensibile, ma come percezioni interne prodotte *dal* sovrasensibile e metaforicamente associate ai cinque sensi esterni); inoltre aveva abbozzato l'idea di una crescita interiore legata alla relazione personale a Cristo "Pastore e Pasto", il quale «pascit essentialiter» (nell'illuminazione), «spiritualiter» (nella giustificazione) e «sacramentaliter» (nell'eucaristia) [*Sermo* 23.4]; inoltre Bonaventura aveva distinto tre livelli di intensità della vita cristiana, i cui abiti di grazia, pur essendo infusi simultaneamente, vengono però messi in pieno esercizio solo sequenzialmente: dalle sette Virtù, attraverso i Doni dello Spirito (dal timore alla sapienza), fino alle Beatitudini (dalla povertà spirituale alla pace); il tutto, con una sempre maggior consapevolezza della propria esperienza del mistero: prima lo si crede solo "per fede", poi lo s'intende per il dono d'intelligenza; infine, sebbene in modo speculare ed enigmatico *in via*, lo si "vede" per la beatitudine della purezza di cuore [cf *Christus unus omnium magister*, 1 (e *passim*); *de sancto Dominico*, I; Brev 5.4-6].

LA DEFINIZIONE DI SPIRITUALITÀ

Sviluppando un arduo progetto teologico, Bonaventura aveva tenuto come Ministro generale dell'ordine tre cicli di *collationes* (conferenze serali) ai frati minori dell'università di Parigi nel 1267 sui dieci comandamenti, nel 1268 sui sette doni dello Spirito Santo e nel 1273 (tra Pasqua e Pentecoste, interrotte dalla nomina cardinalizia) sui sei "giorni" o fasi dell'illuminazione interiore (*in Hexaëmeron*, di cui possediamo due recensioni, una nella *editio maior* di Quaracchi e l'altra edita da Delorme): dopo aver esposto l'ideale di umanità trinitarizzata espresso dai precetti e il dono di timore, Bonaventura introducendo con enfasi l'esercizio spirituale ('*exercitatio spiritualis*', nel senso di ascesi) del dono di pietà, già raccomandata da Paolo [cf 1Tm 4,7-8], illustrava il suo programma: «non possiamo spiegarlo a parole, né parlo in atto se non grazie all'aiuto dello Spirito Santo»; anzi, con una esplicita dichiarazione personale confidava agli uditori: «Vedete, tutta la mia intenzio-

ne è che concepiate nell'anima il dono della pietà [«tota intentio mea est, quod concipiatis donum pietatis in anima »] e impariate cosa sia “essere pio”» [Don 3.1-2].

In effetti, con l'esercizio del dono di pietà (la preghiera), l'esperienza spirituale si sviluppa con consapevolezza nel dono di scienza (‘scientia gratuita’) [cf Don 4], ossia nella conoscenza esperienziale delle opere divine (gratuitamente infusa e “gratum faciens”), e, attraverso le suddette sei fasi della visione intellettuale data dal dono d'intelligenza, si compie nel dono della ‘sapientia’, detta ‘spiritualis sapientia’ o ‘sapientia christiana’, che finalmente è quella ‘mystica’, per distinguerla da altri legittimi sensi del termine [cf Don 9; Hex 1.9; 2; 13.22; 19.23-27; cf anche *Sermones dominicales*, 36.5; Sent 1 pr 1-4 e 3.35.1.1]. Bonaventura concludeva questo percorso con questa confidenza agli ascoltatori, tutti cristiani “impegnati”: “Ho voluto condurvi all'albero della vita”, ossia alla “sapienza contemplativa” mediante la carità [Hex 23.31].

Il contributo maggiore di Bonaventura alla storia della “spiritualità” è consistito sia in questa descrizione del concreto e dinamico cammino personale e comunitario di vita spirituale sotto la guida di un predicatore (in senso quasi mistagogico), sia nella connessione di tale spiritualità con la filosofia e la teologia.

Invece, la teologia sviluppata nei cosiddetti opuscoli spirituali (*De triplici via*, *Soliloquium*, *De perfectione vitae*, *Lignum Vitae*) e nell'*Itinerarium*, più che come “spiritualità” va intesa, secondo lo stesso Bonaventura, come “teologia negativa” d'impronta dionisiana (*topologica* e “ascendente dall'infimo al sommo”), accanto e dopo quella “affermativa” d'impronta scolastica (*cronologica* e “discendente” dal principio alla fine dei tempi), sviluppata nel Commento alle Sentenze e nel *Breviloquium*. Parlare di Dio per negazione, dopo però averlo fatto per affermazione, “è il modo più conveniente, dire cioè di Dio: Non è questo; non è quello”, senza privarlo di ciò che è suo; “l'amore segue sempre la privazione”, secondo l'esempio dionisiano dello scultore, che “non aggiunge nulla, anzi toglie” [Hex 2.33-34; cf TriVia 3.11]. Nella sua teologia negativa, Bonaventura ha fuso la tradizione agostiniana, bernardiana e vittorina da una parte e quella dionisiana dall'altra: così, nel *De triplici via* applica ad incipienti, progredienti e perficienti la triplice via purgativa, illuminativa e perfettiva, come pure l'esercizio monastico della *lectio*, *meditatio*, *oratio* e *contemplatio*; nel *Soliloquium*, rielabora materiale tradizionale per offrire quasi un'antologia per la meditazione.

L'*Itinerarium* è infine un'opera di "teologia della mistica" piuttosto che un'opera "mistica", e non indica un itinerario praticamente percorribile per sviluppare la vita spirituale: nessuno infatti impara a pregare contemplando le *vestigia Dei* nel mondo...

Concludendo, quella che noi chiamiamo "spiritualità" potrebbe essere facilmente identificata in Bonaventura con quel dinamismo di esperienza che parte dalla fede (e in generale dalle virtù teologali), e si sviluppa progressivamente nella "exercitatio spiritualis" dei doni dello Spirito Santo, manifestandosi nella "scientia gratuita" (conoscenza esperienziale e scienza dei santi per grazia): mentre chiunque con la sola fede informe (e perfino in peccato mortale) può fare teologia, viceversa solo i fedeli in grazia possono avere la scienza gratuita; anzi, per passare dalla "scienza" (qui intesa come scienza argomentativa, tanto naturale quanto sovrannaturale) alla "sapienza" (qui intesa come dono dello Spirito Santo, assieme alla scienza gratuita), occorre porre il termine medio, che è la "santità" [Hex 19.3; cf 2.5]. Infatti, "aver molto sapere e poco sapore, a che giova?" («multa enim scire et nihil gustare quid valet?») [Hex 22.21].

LA SPIRITUALITÀ CRISTIANA E QUELLA FRANCESCANA

Mentre l'antichità pagana aveva concentrato la vita morale sulle virtù secondo un paradigma principalmente ottativo (ossia l'eudemonismo), l'esperienza ebraica aveva concentrato la vita morale sul tema della Legge (la Torah), secondo un paradigma principalmente imperativo (cioè i Comandamenti): ma "Legge" nella tradizione biblica significa rivelazione del progetto di Dio, e quindi dell'uomo all'uomo; di conseguenza la giustizia sarà la corrispondenza, ontologica prima ancora che etica, dell'uomo alla sua misura stabilita da Dio. I libri intertestamentari e la riflessione alessandrina unirono l'approccio greco e quello ebraico antico, introducendo la nozione di virtù infuse da Dio: esse sono la "cosa più utile all'uomo nella vita" [cf Sap 8,7]. Il cristianesimo tematizza lo scacco dei "doveri impossibili" [cf Rm 7] e la differenza tra virtù acquisite per la ripetizione di comportamenti e virtù infuse (atteggiamenti dell'essere) che rendano possibili i comportamenti stessi: ad esempio, il circolo della fede vivificata dalla carità [cf Gal 5,6; Rm 3,28; Gc 2,17], il circolo della carità e delle sue opere [cf 1Cor 13], il percorso delle virtù [cf 2Pt 1]. L'ordinamento delle virtù, ossia la loro denominazione secondo un'articolazione sistematica mnemonica (soli-

tamente il settenario), rispecchia e in qualche modo favorisce l'ordinamento sacro ("gerarchico") della persona nella comunità.

Comune in qualche modo a tutta la tradizione cristiana, ma particolarmente accentuato nella spiritualità francescana è il progetto di riedificazione interiore mediante le virtù (prefigurato dall'esperienza iniziale di Francesco come ricostruttore di chiese, ed esemplificato dai biografi nell'invito del Crocifisso a ricostruire la sua casa in rovina). A questo progetto è infatti finalizzata la predicazione ai fedeli secondo la Regola. Nel 1221, nella *Regula non bullata* [16-17], Francesco distingueva i missionari ("euntes inter infideles") dai predicatori (indirizzati ai soli fedeli). La sua missione infruttuosa al Sultano d'Egitto a Damietta nel 1219 e il martirio dei primi missionari francescani in Marocco nel 1220 suggerivano di evitare le dispute ma anche l'ostentazione della fede nella missione agli infedeli. In ogni caso, i frati potevano e dovevano predicare con le opere, ossia con la testimonianza. Due anni dopo, nella *Regula bullata*, fu generalizzato il divieto ai frati di fare non solo *lites* ma anche discussioni vane (*dissensiones*).

In questo orizzonte esperienziale si colloca la riflessione bonaventuriana sulla spiritualità. Il rapporto di Bonaventura con Francesco è un rapporto vitale e complesso: se infatti la spiritualità di Francesco ha permeato tutta la teologia bonaventuriana, d'altra parte proprio questa teologia ha notevolmente influenzato la definizione dell'immagine di Francesco nella biografia ufficiale (la *Legenda, maior e minor*), destinata a sostituire tutte le precedenti, in cui Francesco è presentato da Bonaventura come *modello di virtù*, "guida e padre" per i suoi frati, ma anche per tutta la Chiesa [cf LegMa 0.3, 1.1, 13.9; LegMi 7.8-9; Itin 0.2].

Reinterpretandone tutta la figura e l'opera, Bonaventura presenta Francesco come nuovo Mosè, nuovo Elia (come già il Battista), ma soprattutto come l'angelo del sesto sigillo nell'Apocalisse, che "porta su di sé il segno del Dio vivo" [Ap 7,2], e quindi come "altro Cristo": come il Battista fu contemporaneamente "araldo di Cristo" nella predicazione ed "amico dello Sposo" nella contemplazione, quale "vero amatore della divina Sapienza" (ossia vero *filosofo*) [cf Itin 0 e 1; Hex 20.30]. Così come all'apertura del sesto sigillo [cf Ap 7,2], "un altro angelo salì dall'Oriente con il segno del Dio vivente", allo stesso modo Francesco segnò col Tau. Identificando poi l'angelo del sesto sigillo con l'angelo della sesta Chiesa menzionata dall'Apocalisse (quella di Filadelfia), a cui viene aperta la porta mediante la "chiave di David", intesa come "l'intelligenza della Scrittura o rivelazione", Bonaventura presenta

Francesco come vera “guida spirituale” e preconizza che tale chiave venga ancora data “a una persona o alla moltitudine, ma più probabilmente alla moltitudine” [Hex 16.29].

Francesco è per Bonaventura l’iniziatore di una nuova epoca nella Chiesa, in cui il dono dell’intelligenza, con cui si conosce personalmente ed interiormente Cristo [cf Hex 3.32], sarà diffusa: Bonaventura come teologo si preoccuperà per questo di ricavare dalla vita e dalla spiritualità di Francesco un itinerario di vita cristiana e un metodo di contemplazione che valga per tutti i cristiani e che, partendo dalla pietà giunga alla sapienza e alla pace attraverso il desiderio (solo un “uomo di grandi desideri” come il profeta Daniele può infatti ricevere grandi rivelazioni) [cf LegMa 8.1; 9.1; 13.5; 11.14, Hex 20.1; Itin pr].

Ma a parte questa immagine idealizzata, esistono alcuni espliciti riferimenti di Bonaventura all’insegnamento di Francesco. Sebbene ne citi forse una sola volta esplicitamente ma approssimativamente un testo (ossia il biglietto ad Antonio) [in Hex 22.21], altre volte ne riferisce aforismi o apoftegmi, spesso non altrimenti noti [come in Hex 3.1, 5.5 e 19.14; *De tribus quaestionibus*, 8] o testimonianze indirette, come quella di frate Egidio [cf Hex 23.26]. Infine, nella dottrina della contemplabilità delle *vestigia Dei* nel mondo è esplicito il riferimento a Francesco ed è probabile l’eco del *Cantico delle creature* [cf Itin 1-2; Hex 2.20-21; LegMa 8.1; 9.1]; la sua idea della “mente ordinata come la Chiesa” [Hex 22.38] è molto simile alla persona “fatta Chiesa” di Francesco; e forse tutta la dottrina delle virtù è lo sviluppo di una intuizione francescana; soprattutto la concezione di Dio come Bene [cf Itin 6] sembra la rilettura dionisiana di un tema fondamentalmente francescano [cf *Laudes Dei Altissimi*]. Infine, forse in ottemperanza all’esortazione francescana alla brevità di discorso [*Regula bullata*, 9], Bonaventura ha intitolato il suo compendio di teologia *breviloquium*, in cui fossero trattati «non omnia», ma «aliqua magis opportuna» da tenere per fede [Brev 0.6.5].

Il progetto francescano della riedificazione interiore mediante le virtù sembra trovare accoglienza in Bonaventura soprattutto quanto alla “spiritualità” sviluppata nelle *Collationes* [Don 3.2; Hex 1.9 e 23.31], rivolte “agli uomini della Chiesa”, e in particolare “ai fratelli” (da intendere probabilmente come “ai frati minori”) e in generale “agli uomini spirituali”, per condurli “dalla sapienza mondana alla sapienza cristiana” [Hex 1.5 e 1.9]. Inoltre l’attenzione all’edificio delle virtù caratterizza in Bonaventura anche la teologia, programmaticamente intesa

come invocazione a Dio della “virtù d’esser corroborati mediante lo Spirito nell’uomo interiore” [Brev 0.0.1; cf Solil 0.1], e perfino la filosofia: le scienze *filosofiche* devono tendere a una *sapienza* a cui è possibile pervenire solo “tramite le virtù” [Hex 5.33] cardinali, con cui ri-congiungersi a Dio, in cui sono fontalmente [cf Hex 6.7; 1.20 e 33]. Tale teoria, concettualmente mutuata da Plotino mediante Macrobio [cf Hex 6.25], è però in fondo cristiana e francescana, dato che poi le virtù per vivere devono essere “non divise” [Hex 7.15], e quindi necessitano dell’infusione per grazia delle virtù teologali.

Quanto invece al progetto missionario francescano, Bonaventura ha desunto dal comportamento di Francesco col Sultano un modello esemplare di rapportarsi a quanti erano o erano divenuti esterni alla Chiesa: ossia «non discutere di fede secondo ragione, perché la fede è sopra la ragione, né per mezzo della Scrittura, perché essi non l’avrebbero accettata», ma appellarsi ai miracoli e (in senso generale) alla testimonianza di vita [Hex 19.14].

Ebbene, Tommaso era partito dalle medesime constatazioni, ma era arrivato a una conclusione di tutt’altro segno: poiché musulmani e pagani non hanno in comune alcuna Scrittura con i cristiani, per discutere con loro «è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti sono costretti ad assentire. La quale è tuttavia carente nelle realtà divine» [*Summa contra Gentes*, 1.2.4].

Per Bonaventura anche senza la fede conosciamo sempre almeno qualche verità sulle realtà ultime [cf Hex 4.1], ma senza la fede incorriamo sempre almeno in qualche errore su Dio: «è inevitabile infatti che chi filosofa incorra in qualche errore a meno che non venga soccorso per mezzo del raggio della fede» [Sent 2.18.2.1 ad 6]. Ma Tommaso è ancora più radicale: per lui la “pura” ragione nell’investigare le realtà ultime sbaglia «plerumque» («perlopiù»), e non solo «qualche volta» [*Summa contra Gentes*, 1.4.5].

Insomma, Tommaso e Bonaventura, rifacendosi rispettivamente ai due modelli paolini, ossia quello dei “discorsi persuasivi di umana sapienza” (usato all’Areopago di Atene) e quello della “stoltezza della predicazione” (usato invece a Corinto), e soprattutto facendo tesoro delle rispettive spiritualità domenicana e francescana, hanno elaborato teologie e filosofie diverse secondo questi modelli.

La spiritualità francescana ha in particolare portato Bonaventura a teorizzare una nuova filosofia (da lui definita “nostra” [Hex 1.17, 1.30,

1.36], cioè cristiana), rappresentata dalla metafora dell'*aqua totaliter in vinum conversa* come nel racconto evangelico delle nozze di Cana [cf Hex 19.8-14]: l'acqua simboleggia la ricerca razionale (non solo filosofica, ma anche quella teologica del "senso letterale" delle *auctoritates*), con cui riempire le facoltà umane fino all'orlo; il vino simboleggia la sapienza che è necessario cercare ma non è possibile trovare [cf Hex 5.22 e 7]; l'obbedienza dei servi alla parola di Gesù è la fede. Così, la filosofia è una ricerca necessaria, ma naturalmente impossibile, sicché la filosofia senza la fede è come la magia degli egiziani, che a un certo punto "viene a mancare" («deficit in tertio signo»), sicché ciò che è oltre viene dal "dito di Dio" [Praec 7.11; cf Don 4.19; Hex 2.30; *Sermo-nes dominicales*, 42.13 e 27.4].

IL LEGAME TACIUTO DI BONAVENTURA CON ANTONIO

Bonaventura, tramite la lettura di Tommaso Gallo [cf Hex 22.24] e gli studi a contatto di Giovanni de la Rochelle, aveva sicuramente sentito parlare di Antonio; infine come Generale dell'Ordine dei frati minori aveva presieduto alla traslazione del corpo di Sant'Antonio a Padova nel 1263.

Eppure oblio, reticenza, e una certa diversione sembrano caratterizzare il rapporto di Bonaventura con Antonio: nell'unica volta in cui Bonaventura lo nomina, si ha l'accentuazione del suo ruolo di predicatore, approvato da Francesco e canonizzato dalla Chiesa, ma anche l'"oblio" degli aspetti agiografici straordinari; per il resto, si nota una "reticenza" sul suo nome e sul ruolo di insegnante di teologia incaricato da Francesco.

Tale reticenza potrebbe essere stata dettata in parte da un certo pudore o imbarazzo, e dall'altra da motivi di opportunità. L'imbarazzo potrebbe essere dovuto all'opposizione della "scienza del professore" alla scienza del vecchio predicatore (tra l'altro, Bonaventura aveva redatto un sermonario di fatto alternativo a quello di Antonio), all'opposizione della spiritualità dello studio alla spiritualità del taumaturgo; che questo imbarazzo fosse diffuso all'epoca è dimostrato dalla testimonianza, sopra accennata, di Tommaso Gallo e dalle stesse *Vite* del Santo. Motivi di opportunità invece potevano essere questi: il desiderio di porre l'accento piuttosto su Francesco, presentato come *Alter Christus* e angelo del Sesto Sigillo; il conseguente timore per una presentazione di Antonio come *alter Franciscus*, come in effetti poi faranno gli

“spirituali” dell’Ordine [cf *Fioretti*, n. 39-40]; infine, il desiderio di mantenere una via mediana tra le tendenze contrastanti interne all’Ordine sul modo di impostare gli studi.

Ciò nonostante, i paralleli tematici e testuali tra Antonio e Bonaventura sono tanti. Innanzitutto, c’è una comunanza tra loro di temi simbolici, spesso tipici della cultura medievale: quello che però colpisce è la compresenza di tutti questi temi insieme, quasi a testimoniare una sintonia di “stile teologico”.

Temi e simboli comuni tra Antonio e Bonaventura sono ad esempio i seguenti (il primo riferimento è al sermone antoniano, il secondo ai testi bonaventuriani): i settenari della grazia [In Nat. Bapt., 3 – Don 1]; la corona di dodici stelle o misteri [II post Pascha, 15 – Hex 22.40]; il “Cerchio” o “anello” salvifico [IV post Pascha, 3; Ascens., 10; X post Pent., 1 – Sent 1.45.2.1 co; Brev 5.1.6 e Hex 1.17]; la “settimana” primordiale come metafora degli stadi della vita cristiana [Septuag., 2-3 – Hex 3.24], tre forme (“da cui, per cui, in cui”) dell’essere [VI post Pascha, 3 – Itin 4 e Hex 2]; la coincidenza in Cristo di “primo” e “ultimo” nell’incarnazione [I de Adventu, 4 – Hex 3.13; Itin 6.5]; il microcosmo o “minor mundus” [Ascens., 4-5 – Itin 1 e 3-4]; Dio come “luogo naturale dell’uomo” (tema agostiniano) [Ascens., 5 – Don 3.5]; la “nihilitas” creata e peccato come “nulla” (tema eriugeniano) [Ascens., 5 – *De perfectione evangelica*, 1.1]; i sensi “spirituali” e l’ispirazione attraverso l’olfatto spirituale [Pent., I, 4-9 – Itin 5 e Brev 5]; l’esercizio dei doni dello Spirito [XX post Pent., 8 e I Adv., 6 – Don 1]; il Sole che sorge e brucia “tre volte tanto” [Eccli 43,4], ossia Cristo [XI post Pent., 2 – Hex 4.1-2; cf 1.19]; dita della mano come simboli [XII post Pent., 11 – *Sermones dominicales*, 13.10]; le quattro virtù “radicali” [umiltà, povertà, pazienza e obbedienza: XIX post Pent., 9-11 – umiltà, povertà, castità e obbedienza: PerfEv]; la stella dei Magi come luce che guida filosofi e peccatori [Epiph., 2-3 – *Sermo de modo inveniendi Christum*]; la conoscenza come illuminazione divina [Cath. Petr.; Sept. – Hex 1.17; Hex 4 e 7]; la Croce come rivelazione [Cath. Petr., 13; Inv. Cr., 7 – Hex 1.24; *De triplici via* 3.5]; il Trisagio cantato dai due serafini [cf Is 6,2-3] come sintesi della professione di fede [XII post Pent., 12 – Hex 8.8-19]; le quattro fasi della storia della salvezza [In resurrect., II, 11 – struttura di Brev; Don 3.4-5; Hex 21.17]; l’albero edenico della vita e della vera conoscenza [Inv. Cr., 10 – Hex 1.15 e 23.31]; Dio come Bene essenziale (tema dionisiano e francescano) [In S. Phil. et Iac., 8 – Itin 6]; “seguire nudo Cristo nudo” [cf In S. Io. Ev., 2 – LegMa 2.4].

Alcuni testi antoniani e bonaventuriani, paralleli, in crescente gradazione di somiglianza, possono dipendere da una fonte comune (come Beda e Bernardo).

I testi antoniani e bonaventuriani che sono simili in quanto rimandano alla stessa fonte ad esempio sono: le *sei caratteristiche del Verbo Incarnato* [XII post Pent., 12 – Hex 3.12-21]; la *Trinità delle persone in Dio e delle nature in Cristo* [XX post Pent., 1 e III de Adventu, 3 – Hex 8.9; cf Itin 6.6; Brev 4.10]; la *Triplice Gerusalemme* (ossia la Chiesa, l’anima e la patria celeste) [XX post Pent., 1 e XV post Pent., 15 – Hex 3.32; 20.3; 22.38]; la duplice assoluzione, interiore e sacra-

mentale [In octava, 9 – *Sermones Dominicales*, 48.9]; il contempativo come *vir desideriorum* [In resurrectione Domini – Hex 20.1; 22.22; Itin 0.3].

Finalmente, il cristocentrismo, trattato da Antonio nell'ottava di Pasqua [6-8] e da Bonaventura nella prima collazione in *Hexaëmeron* [1.11-38] è (nonostante l'utilizzo di distinzioni e *auctoritates* mediate dalla *Glossa*) molto più che un semplice parallelo: a meno che non esca fuori un improbabile terzo testo (anteriore ad entrambi o intermedio ai due), dalla sinossi dei due testi si può ragionevolmente concludere che Bonaventura avesse in mente il testo antoniano. Per Antonio, Gesù è nel mezzo in cielo, nell'utero della Vergine e nel presepio, sul patibolo della croce e nel cenacolo; per Bonaventura, egli appunto è medio nell'eterna generazione, nell'incarnazione, nella passione, nella resurrezione...

Per concludere: se Bonaventura ha potuto elaborare un modello di fondazione della "spiritualità" e della sua interazione con la filosofia e la teologia, è stato grazie alla sua riflessione critica sulla spiritualità da lui vissuta nell'Ordine dei Frati Minori, radicata in Francesco, ma anche mediata in qualche modo da Antonio.

LA SPIRITUALITÀ DELLO STUDIO

Nella giustificazione spirituale dello studio Bonaventura ha riletto in maniera originale la spiritualità francescana e l'esperienza antoniana.

Infatti, Francesco aveva autorizzato Antonio ad insegnare la teologia ai frati con un breve biglietto scritto tra il 1223 e il 1226 in cui diceva: «Mi sta bene [«*Placet mihi*»] che tu insegni ai frati la sacra teologia, purché in questo studio tu non estingua lo spirito d'orazione e devozione [«*dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non exstinguas*»], così come è contenuto nella Regola».

Parlando però ai frati del convento universitario parigino, Bonaventura nel 1273 riferiva a senso (e con alcune significative variazioni) le parole del biglietto di Francesco: «il beato Francesco aveva detto di volere che i suoi frati studiassero, purché prima di insegnare mettessero in pratica» («*volebat, quod fratres sui studerent, dummodo facerent prius, quam docerent*») [Hex 22.21].

Ebbene, una prima differenza consiste nel fatto che di Antonio è del tutto omessa la menzione: qui a Bonaventura interessava sottolineare il carattere permanente, e non solo contingente, dell'intenzione del fondatore, senza legarla a uno stile teologico, quello antoniano, ormai

superato; ma i motivi più profondi della reticenza bonaventuriana riguardo Antonio saranno indagati nel paragrafo seguente.

In effetti, il «placet» (ossia “mi sta bene”, “non ho nulla in contrario”) del biglietto viene trasformato in un ben più impegnativo «volebat»: mentre Francesco sembrava aver semplicemente acconsentito ad una richiesta di Antonio, nel racconto bonaventuriano sembra che sia Francesco stesso ad aver preso l’iniziativa.

Come conseguenza, mentre nel biglietto Francesco si riferiva a chi insegnava (questo era il senso del rimando alla norma sul lavoro nella *Regula bullata*), nel racconto bonaventuriano sembra riferirsi ai destinatari, cioè ai frati.

In terzo luogo, mentre nel biglietto si parlava di “lezioni di sacra teologia”, nel racconto bonaventuriano si parla genericamente di “studi”. In effetti Bonaventura, al bivio tra il rifiuto di alcuni frati ad ogni studio (in una contrapposizione tra *Assisi e Parigi*) e d’altra parte l’interessamento di alcuni frati a tutte le scienze anche profane [cf Hex 17.25] scelse la via di mezzo: mentre però nella primitiva impostazione, quella antoniana, gli studi praticati non erano formali, universitari, “scientifici”, ma biblico-spirituali, per Bonaventura gli studi dovevano essere quelli normalmente chiesti dall’università, compresi dunque gli studi filosofici previ a quelli teologici. L’atteggiamento di Bonaventura, quindi, fu quello di “zelo per la scienza”, ma anche di “condanna per ogni curiosità” [cf *De tribus Quaestionibus*, 12 + 2]. Infine, la condizione posta da Francesco a chi insegna, e cioè “a condizione di non estinguere lo spirito di orazione e devozione”, viene trasformata in “a condizione di fare prima che predicare” nel racconto di Bonaventura, il quale aggiunge una domanda retorica (che mostra il vero carattere di quel “fare”): “infatti, aver molto sapere e poco sapore, a che giova?” («multa enim scire et nihil gustare quid valet?») [Hex 22.21].

In tale prospettiva, si comprende meglio quella che oggi possiamo definire la rilettura spirituale non solo della teologia, ma della stessa filosofia, operata da Bonaventura: essa costituisce l’intento esplicito supremo del programma scientifico bonaventuriano ed è imperniata sulla dottrina del carattere cristocentrico di tutte le scienze [cf Hex 1.11], carattere che sfugge a uno sguardo solamente filosofico [cf Hex 1.13]. Se ne ricava infine la spiritualità del sapere: essa è imperniata sulla convinzione che «in ogni sapere, se si prescinde da Cristo, perde consistenza colui che sa» («in omni ergo scientia sine Christo evanescit sciens») [HexD 0.1.39].

LA LOGICA CRISTIANA

Bonaventura ha formulato nel 1273, all’inizio delle sue *collationes in Hexaëmeron* [1.25-30], il “sillogismo di Cristo”, che è l’espressione della novità (rispetto alla logica filosofica classica) della “nostra logica” (cristiana), incentrata sulla Croce e che va a riparare la falsa logica (sofistica) del diavolo, sottesa ad ogni peccato.

Con un complesso gioco di metafore e sfruttando con disinvoltura la polisemia del lemma ‘medius’ in latino, Bonaventura esaminava i sette diversi significati che “medium” assumeva nelle principali scienze del tempo, associandoli ad uno ad uno a passi biblici che parlano di Cristo come “medium” o “medius” (ovvero “stante in mezzo”), e ricavano una suggestiva intelligenza spirituale.

Ebbene, il medio di cui tratta la logica è il termine medio del sillogismo. Il sillogismo è quella inferenza che da due proposizioni date o assunte per vere (e chiamate premesse, rispettivamente *maggiore* e *minore*, per la loro diversa estensione), fa derivare per necessità logica una terza proposizione (la conclusione). Pur essendo ciascuna proposizione composta da due termini (il soggetto e il predicato) uniti da una copula, il sillogismo conta però solo tre termini, ciascuno ripetuto due volte: infatti le premesse hanno in comune un termine (detto appunto “medio”), che consente secondo certe regole di congiungere insieme gli altri due termini (detti “estremi”, rispettivamente maggiore e minore), formando appunto la conclusione, in cui ovviamente non compare invece il termine medio.

Un paralogismo, invece, è un sillogismo solo in apparenza, in quanto, pur essendo effettivamente composto di tre proposizioni e (apparentemente) di tre termini, prende il termine medio in due intenzioni o

⁷² Cf Ewert H. COUSINS, *Bonaventure and the Coincidence of the Opposites*, Chicago 1978. Andrea Di MAIO, *La logica della Croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in: Tito P. ZECCA (ed.), *La Croce di Cristo, unica speranza. Atti del III Congresso internazionale “La sapienza della Croce oggi”*. Roma, 9-13 gennaio 1995, San Gabriele - Roma 1996, p. 373-398.

estensioni diverse nella maggiore e nella minore, così che in realtà i termini non sono più tre, ma quattro, e pertanto, mancando la mediazione fra gli estremi, la presunta conclusione non segue affatto logicamente.

Così, mentre il medio logico del sillogismo, congiungendo i due estremi, costringe la ragione ad assentire» alla conclusione, viceversa il medio (apparente, ma in realtà *doppio*) del paralogismo, pur inducendo all'inganno, non riesce a costringere la ragione ad assentire alla erronea conclusione.

Ebbene, da un punto di vista teologico ci sono due modi di ragionare: uno è quello del diavolo e l'altro è quello di Cristo.

IL PARALOGISMO DEL DIAVOLO E IL PECCATO DELL'UOMO

La logica del diavolo, naturale ma sofisticata, è quella sottesa ad ogni tentazione, che consiste infatti in un paralogismo in cui, sebbene le premesse siano vere, il termine medio è usato con doppiezza equivoca, così che la falsa conclusione proposta, in realtà non segue logicamente: l'inganno diabolico non consiste mai nella proposta di un errore manifesto, ma nella tendenziosa utilizzazione di mezze verità.

In primo luogo, infatti, è vera la proposizione maggiore: «l'uomo deve desiderare di assomigliare a Dio». Tale premessa non ha bisogno di essere dimostrata, essendo evidente (“per sé nota”), né ha bisogno di essere formulata o assunta esplicitamente (e infatti non compare nel racconto biblico della tentazione dei progenitori): Bonaventura dice che il diavolo poté “presupporla” necessariamente ed implicitamente nel cuore dell'uomo: questi è infatti creato ad immagine (naturale e imperdibile) di Dio e quindi tende naturalmente ad essere a sua somiglianza (sovrannaturale ed infusa) ovvero ad essere imitatore di Dio secondo le virtù.

La proposizione minore pone che l'uomo, mangiando del frutto proibito della scienza del bene e del male (e quindi peccando), diventerà simile a Dio. La falsa conclusione subdolamente insinuata dal paralogismo è che “*dunque*, l'uomo deve mangiare del frutto proibito”.

L'estensore della *reportatio* edita da Delorme a torto ritiene falsa la proposizione minore [0.1.26] (in tal caso infatti non ci sarebbe paralogismo formale, ma errore di contenuto): in effetti Dio stesso, dopo aver costatato il peccato dei progenitori, ammetterà: «l'uomo è divenuto co-

me uno di noi, per la conoscenza del bene e del male» [Gen 3,22]; e proprio per questo l'uomo sarà scacciato dal paradiso terrestre.

Il difetto sta invece nell'ambiguità del significato di "somiglianza", che è inteso nella maggiore nel senso di imitazione lodevole e virtuosa di Dio, e nella minore nel senso di pretesa velleitaria e peccaminosa di sostituirsi a lui.

Significativa è la soluzione che in tal modo si dà al paradosso socratico (accennato dalla citazione dionisiana), per cui nessuno farebbe il male volontariamente: in realtà, trattandosi di un sofisma, dalle due premesse della tentazione, la conclusione non consegue per necessità, ma per libera scelta della volontà dell'uomo, che rimane pertanto responsabile del suo errore: sebbene tratta in inganno, tale inganno non è inevitabile; d'altro canto, anche il peccato più grave presuppone sempre il desiderio di essere simili a Dio e scambia la "somiglianza" (o meglio, "parvenza") di bene per bene vero. Pertanto, chi pecca (e soprattutto il dannato, che rimane irreversibilmente nel suo peccato) si trova in una condizione di radicale contraddizione con se stesso. In questo senso la colpa è pena a se stessa, ed anzi la maggiore delle pene d'inferno.

Ma poiché l'uomo è insieme «causa che agisce < liberamente > e che subisce < il corso naturale delle cose >» [De Regno Dei 43], lo scompaginamento da lui provocato, col male di colpa, nell'ordine libero della giustizia si ripercuote nello scompaginamento anche dell'ordine di natura che lo riguarda, e quindi nella sua soggezione al male di pena [cf Brev 3.10.2-8].

E così dopo avergli promesso la massima somiglianza con Dio, il diavolo ha ridotto l'uomo nella massima dissomiglianza con Dio, e non solo quanto all'ordine della giustizia, ma anche quanto all'ordine della natura, come testimonia la triplice condizione di vulnerabilità, bisogno e mortalità.

Per questo paralogismo ognuno pecca, dice Bonaventura rileggendo in chiave logica la tesi paolina che tutti peccano in Adamo [cf Rm 5,12-21].

IL SILLOGISMO DI CRISTO E LA REDENZIONE DELL'UOMO

Per rimediare a questo paralogismo, occorre dunque il *sillogismo riparatore di Cristo*: Bonaventura dice che «al fine di» restituire l'uomo alla sua somiglianza con Dio, «fu necessario» che Cristo assumesse la somiglianza con l'uomo decaduto, e cioè la dissomiglianza dalla sua di-

gnità divina. Ma attenzione: la necessità di questa kenosi divina non è assoluta, ma condizionata, in quanto basata sulla libera scelta di Dio di salvare così l'uomo peccatore.

Bonaventura formula questo sillogismo in tre modi connessi, anche se non sempre in maniera chiara, completa e precisa.

- *Prima formulazione: Cristo è immortale; ma è morto; dunque è risorto.*

La prima formulazione può essere così semplificata (includendo nelle condizioni di immortalità e mortalità anche le altre): Cristo è immortale; ma Cristo è morto; dunque Cristo è risorto. Questa è la logica della resurrezione di Cristo.

Non si tratta evidentemente di un sillogismo aristotelico: infatti, il termine medio, che (come dice esplicitamente Bonaventura) è Cristo, compare anche nella conclusione, mentre le due estremità (ovvero le condizioni di immortalità e mortalità) non sono congiunte nella conclusione, ma sono come compenstrate e superate nella straordinaria condizione della resurrezione, per cui il Cristo pur con i segni della passione vive immortale, quasi come in natura accade (secondo Aristotele) nelle commistioni con predominanza di un elemento sull'altro.

Si tratta piuttosto di un ragionamento che riecheggia (completandola e rafforzandola) la logica dionisiana dell'affermazione, della negazione e della sublimazione: così, Cristo, che nella maggiore è soggetto di un'attribuzione di una perfezione positiva (l'immortalità) e nella minore è soggetto di un'attribuzione privativa (la morte), è rivelato dalla conclusione come soggetto di un'attribuzione in qualche modo superlativa. Ma mentre nel procedimento dionisiano le attribuzioni per affermazione, negazione ed eminenza riguardano solo i "nomi" di Dio, ovvero il nostro tentativo di conoscere il Dio che sorpassa ogni conoscenza, viceversa nel sillogismo di Cristo tali attribuzioni riguardano concrete condizioni e azioni storico-salvifiche: l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo.

Nondimeno, il ragionamento si riallaccia implicitamente ad una tesi della fisica aristotelica: quando in una commistione, un elemento predomina su un altro, è quello predominante ad accrescersi, mentre l'altro scompare, o meglio, è assorbito dal primo, come per l'appunto accade nella nutrizione, in cui il cibo è assorbito dall'organismo; tale tesi, riletta alla luce del principio paolino per cui la morte fu vinta dalla vita, è

stata adoperata soprattutto dalla teologia orientale per descrivere l'unione di umanità e divinità in Cristo e (per partecipazione) anche nel cristiano.

- *Seconda formulazione: Cristo è per natura simile a Dio; ma si è fatto per grazia simile all'uomo; dunque, l'uomo è reso di nuovo simile a Dio.*

Per capire però in che senso Cristo è termine medio del sillogismo, dobbiamo ricostruirne la seconda formulazione, che può essere così espressa: Cristo è per essenza simile a Dio (e quindi immortale); Cristo si è fatto per misericordia simile all'uomo (e quindi mortale); dunque l'uomo è per misericordia reso simile a Dio. Insomma, Dio si è fatto come noi per farci come lui: e questa è la logica della resurrezione ed elevazione dell'uomo. In questo caso il termine medio, che è Cristo, fa effettivamente da mediatore fra Dio e uomo e non compare nella conclusione; ma neanche in questo caso si tratta di un sillogismo in senso aristotelico e quindi generalizzabile (ad esempio, dal fatto che il cibo che mangio viene assimilato da me, non segue che divento simile al cibo).

Ma allora come funziona questa argomentazione? Essa sembra innanzitutto violare il principio di non contraddizione: in Cristo infatti c'è una certa *coincidenza degli opposti*:

«il primo congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo [...], l'eterno col temporale [...], l'atto puro con [...] la passione e morte» [Itin 6.5-7].

In realtà, tale violazione è solo apparente: infatti gli opposti non coesistono nello stesso modo allo stesso tempo.

Dunque, pur non violando le leggi della logica classica, l'argomentazione trova la sua forza altrove: in entrambe queste formulazioni del sillogismo, la maggiore è infatti vera necessariamente (per essenza) e posta fin dall'eternità; la minore è invece assunta liberamente (per misericordia) nel tempo: la conclusione segue invece per necessità "logica", con la resurrezione. Morendo in croce Cristo vuole congiungersi con l'altro estremo, per far seguire la conclusione e prendersi gioco del diavolo, che in questa drammatica disputa credeva di «averlo messo in difficoltà» [«confudisse»].

L'argomentazione si fonda insomma su una logica che potremmo definire "dialettica", per cui «fu necessario» che gli opposti fossero vinti dagli opposti, in quel «prodigioso duello» fra morte e vita, come

dice la sequenza pasquale: l'immortalità (che competeva anche all'umanità di Cristo in virtù della sua unione con la divinità) fu momentaneamente vinta dalla morte, e tuttavia la vita per essenza non poté essere definitivamente superata dalla morte, sia pure assunta per misericordia.

Come spiega la citazione giovannea fatta propria da Bonaventura, la massima umiliazione (l'innalzamento in croce) è anche la massima esaltazione (l'innalzamento in gloria), che consente a Cristo di attirare tutto a sé e quindi di ricapitolare in sé anche gli opposti (immortalità e morte).

Insomma, il sillogismo di Cristo funziona secondo non la logica naturale (quella aristotelica), ma secondo quella che Bonaventura chiama la «nostra logica», ossia la logica cristiana, che è la logica dell'amore divino, e che, sebbene venga portata a compimento nella resurrezione, viene però fundamentalmente manifestata nella Croce, ossia nell'assunzione della negatività e della dissimiglianza.

Non capire queste cose doveva essere non solo mancanza di fede, ma di intelligenza, se (come nota Bonaventura) Cristo poté rimproverare i due discepoli di Emmaus:

«Stolti e tardi di cuore nel credere [...]: era *necessario* che il Cristo patisse per entrare nella sua gloria» [Lc 24, 25; cf Hex D 0.1.26].

- *Terza formulazione: Cristo è impassibile; ma ha patito per noi; dunque, è nostro Signore e Dio.*

La terza formulazione del sillogismo è tratta dal racconto dell'apparizione di Gesù «in mezzo» (ossia, come medio) ai suoi discepoli la domenica dopo Pasqua: Cristo entrando a porte chiuse dimostra di essere impassibile; mostrando a Tommaso le mani e il costato dimostra di aver patito; la conclusione che Gesù riesce ad ottenere⁷³ da Tommaso è:

⁷³ Analogamente a 'compello', il verbo 'extorqueo' nel significato di "costringere qualcuno ad ammettere qualche verità" aveva (oltre al senso negativo, rimasto nella nostra espressione "estorcere una confessione"), un senso logico (in tal senso, in una disputa si deve con argomenti costringere l'avversario ad ammettere ciò che precedentemente negava) e un senso teologico (così Gesù induce Tommaso a fare la sua professione di fede). Anche se, a causa dei limiti storici, si ammetteva nei confronti di quanti erano fuorusciti dalla Chiesa cattolica – non quindi nei confronti degli "infedeli", nati cioè in altre religioni – la liceità di una costrizione anche fisica perché vi rientrassero, tuttavia si conveniva che la costrizione all'assenso di fede dovesse avvenire per mezzo di una certa evidenza: non quella della ragione naturale (che è insufficiente in materia di fede), ma quella dei miracoli. Francesco non solo aveva prescritto ai suoi frati che

“Mio Signore e mio Dio!”. In questo consiste la logica paradossale della fede, che deve prendere il posto della logica naturale, ma che non è rinuncia a capire, dato che la fede, completata dal dono d’intelligenza, acquista la “fermezza di un ragionamento certo” [UnMag, 1].

Il sillogismo di Cristo ci consente perciò di pensare meno inadeguatamente Dio opponendo a ogni attribuzione affermativa una attribuzione negativa per dedurne una attribuzione superlativa, perché di lui «non si può pensare il migliore» [Itin 6.2; Hex 5.31].

IL SILLOGISMO DI CRISTO E LA DIALETTICA HEGELIANA

Confrontando il sillogismo bonaventuriano di Cristo con l’istanza espressa da Hegel (alla fine di *Fede e sapere*) di un venerdì santo speculativo e di una dialettica della negazione, notiamo certamente l’analogia: in entrambi i casi abbiamo infatti una concezione triadica del processo, la cui conclusione, la resurrezione, è, dopo la croce, necessaria («può e deve risuscitare»); ma notiamo anche due grandi differenze: per Hegel il momento negativo (corrispondente alla “minore” del sillogismo) è speculativo e non più storico e, soprattutto, è necessario anch’esso (infatti il puro concetto «deve designare» il dolore infinito), per necessità intrinseca ed assoluta. Così per Hegel la generazione eterna del Figlio, la creazione del mondo, l’incarnazione e la passione sono solo figure che sfumano l’una nell’altra finendo per coincidere⁷⁴.

Mentre la logica della croce in senso stretto, basandosi sulla libera e misericordiosa assunzione della minore da parte di Dio avvenuta nella storia, rientra nella sfera sovranaturale della grazia e della sola teologia, invece il venerdì santo speculativo hegeliano *non è più* storico, non è libero, non è amoroso: similmente l’idea *deve* negarsi ed esteriorizzarsi nella natura, prima ancora che nel venerdì santo speculativo; pertanto la creazione non è più un atto di libera autocomunicazione divina, ma uno sviluppo necessario dell’idea. L’*Aufhebung* hegeliana è dunque la secolarizzazione del concetto insito nell’atto di Cristo che, come Agnello di Dio, “tollit” (nel triplice senso di “prende su di sé”, “solleva”, “toglie di mezzo”) il peccato del mondo.

andassero tra gli “infedeli” di non far liti ma di testimoniare solo d’essere cristiani [cf *Regola non bollata* 16.7-8; *Regola bollata* 12], ma lui stesso, quando fu davanti al Soldano e a suoi dottori islamici non volle «disputare di fede usando la ragione, perché la fede è sopra la ragione», «ma propose che gli si accendesse un rogo e vi sarebbe entrato lui con loro: non bisogna infatti mescolare tanta acqua di filosofia al vino della Scrittura, sì da trasformare il vino in acqua, ché sarebbe un pessimo miracolo»; viceversa, «la fede può essere provata mediante la Scrittura e i miracoli» [Hex 19.14].

⁷⁴ Cf Peter HENRICI, *Panlogismo o Pancristismo?*, in: *Il Cristo dei filosofi*, atti del XXX convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1976, p. 118.

LA LOGICA DEL DONO

Come ha notato Orlando Todisco [*Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del Medioevo francescano*, EMP, Padova 2006], mentre alla base del nichilismo moderno e del totalitarismo c'è la "voluptas dominandi", la volontà di potenza apportatrice di violenza, alla base invece della posizione bonaventuriana, francescana e cristiana ci sarebbe la preferenza per il servizio e il dono, ossia il "volontarismo", inteso come non determinabilità della volontà da motivi oggettivi esterni. Non si tratta di una libertà dispotica e arbitraria, ma generosa e diffusiva, a partire da Dio, chiamato da Francesco "onnipotente e bon Signore". In questa ottica del "primato del bene" nella logica effusiva (*bonum diffusivum sui*), la conoscenza diviene "ri-conoscenza" e l'essere è scoperto come dono, in una verità che è manifestazione. Pertanto, nonostante la somiglianza del vocabolario, il pensiero bonaventuriano va differenziato dalla tradizione platonica: in Bonaventura il platonismo è rovesciato: non arriviamo a realtà archetipali, di cui le creature sarebbero versioni imperfette, bensì a un progetto d'amore da realizzare sempre meglio nella storia. «Dio è amore, essenzialmente e causativamente», ossia in se stesso, in quanto Trinità, e in quanto produce in noi l'amore [cf Sent 1.17a ad db 5]: ma se l'amore di Dio per le creature è da sempre, questo non comporta che anche le creature esistano da sempre: al contrario Dio comunica il suo amore come e quando vuole. La filosofia bonaventuriana è quella dell'eccedenza della bontà rispetto alla verità e all'eccedenza della volontà sull'intelletto: il bene, in quanto autodiffusivo, caratterizza ogni causa efficiente, e, in quanto cercato, caratterizza ogni fine; «quia bonus est Deus, sumus; in quantum sumus, boni sumus», così che «ipsa voluntas sit supremum in anima» [cf Sent 1.45.2.1; 21b.3.2 db 1-2; 3.27.1.3].

Per questo, la *reductio* bonaventuriana non è riduzionistica come l'*Aufhebung* hegeliana. Le scienze e le realtà particolari e profane hanno per tale riconduzione un significato teologico positivo.

‘HUMILITAS’ – ‘NIHILITAS’ ⁷⁵

Nelle questioni disputate sulla *perfezione secondo il Vangelo* Bonaventura affronta le virtù evangeliche, ossia povertà, castità e obbedienza, a cui viene francescanamente anteposta l’umiltà, espressa e definita da una ricca struttura linguistica e concettuale.

Nella prima questione, il concetto di umiltà è espresso da due temi linguistici, il tema ‘humil-’ e il tema ‘vil-’: il primo comprende i lemmi ‘humilis’, ‘humilitas’, ‘se humiliare’ e ‘humiliatio’, tradotti rispettivamente con “umile”, “umiltà”, “umiliare” e “umiliazione” (questi ultimi due vanno intesi in senso meno forte che nel linguaggio corrente); il secondo è composto dai lemmi ‘vilis’, ‘vilitas’, ‘alicui/sibi vilescere’, ‘se vilificare’, ‘vilificatio’, tradotti rispettivamente con “spregevole”, “spregevolezza”, “diventare spregevole”, “rendere spregevole” (o “spregiare”), “spregio” (questi ultimi due in senso abbastanza vicino a quello di “umiliare” e “umiliazione” nel linguaggio corrente). Per finire, tutta una serie di locuzioni e di lemmi secondari consente a Bonaventura di sfumare ulteriormente i significati sopra delineati: ‘se parvificare’ (ossia, diventare come un bambino), ‘facere seipsum servum aliorum’, ‘abiectus’ e ‘abiectio’ (generalmente tradotto con ‘degradazione’), ‘se exinanire’ ed ‘exinanitio’ (la spogliazione di sé operata dal Verbo nell’incarnazione) e qualche altro.

Il tema ‘humil-’ esprime una realtà etica: *humilis* è chi possiede la virtù dell’*humilitas*; *se humiliare* (a cui corrisponde l’*humiliatio sui*) significa invece diventare o rendersi umile. Il tema ‘vil-’ (quasi speculare per strutturazione sintattica e semantica rispetto al precedente) esprime invece una realtà ontologica sulla quale per un verso si fonda e nella quale per un altro verso si esplica quella etica: *vile* è ciò che non vale niente, *vilis* è colui che avendo scoperto di non valere niente si comporta di conseguenza, scegliendo per sé le cose *vilia* e considerandosi e facendosi considerare *vilem*; *vilescere* indica la svalutazione subita da qualcosa, riconosciuta manifestamente come spregevole e come tale trattata; *vilificare* indica invece l’atto voluto e cosciente (*vilificatio*) che provoca una tale svalutazione e il comportamento conseguente. In parti-

⁷⁵ Cf Andrea DI MAIO, nota lessicale in: San BONAVENTURA, *Opuscoli teologici / 3. La perfezione evangelica. Questioni disputate* (Opere di San Bonaventura, edizione latino-italiana, vol. V/3), Città Nuova, Roma, 2005, p. 38-39, n. 1. Sulla riformulazione scolastica dell’etica aristotelica così da potervi includere l’umiltà (considerata vizio da Aristotele) come vera virtù cf René-Antoine GAUTHIER, *Magnanimité. L’idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin 1951.

colare, una persona può *vilesce* (divenire spregevole) a se stessa oppure agli occhi degli altri: se questo processo di auto-svalutazione agli occhi propri e altrui è voluto, si avrà nel primo caso la *vilificatio sui interior* (ossia l'atto esternante l'umiltà, rivolto però all'interno della propria mente), nel secondo caso quella *exterior* (rivolta cioè agli altri).

L'opposizione semantica fra questi due temi linguistici è fondamentale: Bonaventura, presupponendo (in quanto da tutti riconosciuta necessaria per la vita cristiana) la virtù dell'umiltà, si domanda espressamente quale atto possa dall'esterno radicarla e all'esterno manifestarla: conformemente alla tradizione ascetica e alla spiritualità francescana, tale atto esterno è per Bonaventura lo spregio di sé interiore (o meglio, rivolto al proprio interno) ed esteriore (o meglio, rivolto all'esterno, agli occhi degli altri). Se però la virtù dell'umiltà si radica e si esterna mediante lo spregio di sé, quest'ultimo è reso possibile dalla spregevolezza che è intrinseca alle cose e agli uomini in conseguenza della creazione e del peccato. Su questa problematica si innesta l'opposizione semantica che lega 'superbus' (e derivati) e 'humilis' a 'sublimis' (e derivati o sinonimi) e 'vilis'.

A tali relazioni semantiche è sottesa un'affascinante ontologia. L'umiltà è infatti un atteggiamento fondamentale dal punto di vista non solo morale, ma anche teoretico, in quanto è il riconoscimento della radicale «nihilitas» (“nullità”) della creatura rispetto al Creatore: “tutto ciò che è stato fatto promana da un solo Principio ed è stato prodotto dal nulla e di nulla” [PerfEv 1.1 co].

“Dal nulla e di nulla” è il doppio senso dell'espressione «de nihilo sunt producta» (il 'de' esprime tanto il complemento di origine che quello di materia). Probabilmente a ragione di questa ambivalenza, Bonaventura finisce per preferire quest'ultima all'espressione 'creatio ex nihilo' (comunemente usata dagli Scolastici e da lui adoperata nel Commento alle Sentenze). L'espressione "creatio de nihilo" è semanticamente più vicina all'espressione "creatio post nihilum" con la quale Bonaventura ha strenuamente sostenuto l'assurdità anche filosofica di una creazione ab aeterno [cf Sent 2.1a.1.2 e Praec 2.28]. Se i suoi argomenti logico-matematici ci appaiono oggi come non concludenti (perché quelle che gli parevano contraddizioni sono solo i paradossi dei transfiniti), rimane suggestiva la sua idea che un mondo senza inizio né fine non salvaguarderebbe il senso della storia e la irripetibilità della persona umana [cf Hex 6-7].

In base ai due modi di essere (“di natura e di grazia”), Bonaventura distingue due tipi di “nullità” (uno “per opposizione all'esser di natura”; l'altro “per opposizione all'essere morale [«moris»] e della grazia”), e quindi due tipi di umiltà: una che può chiamarsi “umiltà della verità”, che è il riconoscimento della prima nullità (ossia il riconoscimento dei propri limiti); l'altra può invece chiamarsi “umiltà della severità”, che sorge dalla considerazione della colpa (propria o altrui), per cui l'uomo si giudica “spregevole interiormente, agli occhi propri” e degno di essere giudicato anche “esteriormente, agli occhi altrui” [PerfEv 1.1 co].

Per il suo «esse et a Deo et de nihilo» [Regn 43] e il suo peccato, la creatura umana ha quindi in sé tre aspetti: “un che di *deiformità*” in quanto fatta «a Deo» (e perciò va onorata, perché riluce in essa il vestigio, l’immagine e la similitudine di Dio); “un che di *defettibilità*”, in quanto fatta «de nihilo» (e perciò non va sovrastimata); e “un che di *deformità*”, a motivo del nulla che è il peccato (e perciò va ritenuta spregevole) [cf PerfEv 1.1 ad 5]. L’umanità creata per mezzo del Verbo increato pecca quando abbandona il Verbo ispirato ed è redenta mediante il Verbo incarnato [cf Brev 4.1.4]: “senza di lui fu fatto il nulla, ossia il peccato” [*In Ioannem*, 1.14]⁷⁶.

Suggestiva è la rilettura bonaventuriana della teoria agostiniana del male “come privazione di bene”: poiché “l’unità è l’indivisione dell’ente, la verità l’indivisione di ente ed essere, e la bontà, in aggiunta a questo, è l’indivisione di ente, essere e fare”; e poiché ci sono “una causa che soltanto fa”, cioè Dio (che fa tutto “da sé, secondo sé e per sé”, ossia con modo, specie ed ordine); una causa “che soltanto è fatta”, cioè la creatura irragionevole; e una causa “che è fatta e fa”, cioè la creatura ragionevole; ebbene, la privazione di modo, specie ed ordine può darsi nella creatura ragionevole come colpa, e in quella corporea come pena [Regn 43; cf Brev 3.10.2-8]. L’esperienza del male (riconoscibile solo in rapporto al Bene) è per Bonaventura è una via per giungere all’esistenza di Dio [cf Hex 5.30]. Per mantenersi nel bene sarebbe bastato all’uomo osservare l’umiltà di verità, ma dopo il peccato, l’uomo, ignorando la propria condizione, “si oppone inconsapevolmente alla propria salvezza”: perciò fu necessario che l’Uomo Dio si umiliasse sulla Croce [Hex 1.24] e che la grazia dello Spirito e la cura dei sacramenti risanassero l’intelletto, l’affetto e l’effetto dell’umanità [cf Brev 5-6].

All’obiezione aristotelica secondo la quale l’umiltà sembra piuttosto un eccesso, e dunque un vizio, perché la virtù sta nel mezzo, si risponde che tale “mezzo” va inteso non per la quantità posseduta, ma per l’allontanamento da ogni difetto ed eccesso che abbiano carattere di vizio [cf PerfEv 1.1 ad 3].

Di grande rilievo è l’idea che l’umiltà, essendo una virtù, abbia la sua causa esemplare in Dio [PerfEv 1.1 ad 11-12] (e che pertanto in maniera eminente Dio stesso sia Umiltà, come del resto aveva già cantato Francesco nelle *Laudi del Dio Altissimo*), anche se “limitatamente a ciò che di perfezione vi è in essa, ovvero il non oltrepassare i propri limiti”, mentre invece quanto attiene alla soggezione ad altri, non ha la propria causa esemplare in Dio in sé, ma nel Dio fattosi Uomo.

Bonaventura risponde anche all’obiezione che oggi chiameremmo dei doppi pensieri. Se l’umiltà può essere pure accettata come virtù interiore, fa problema il suo esercizio esteriore (e quindi anche la vita minoritica stessa), perché sembrerebbe un’ostentazione, ossia proprio il contrario dell’umiltà: ebbene, l’umiliazione esteriore è segno non di un’umiltà già acquisita, ma della volontà di esercitarsi ad acquisire l’umiltà [cf PerfEv 1.1 ad 13-14].

⁷⁶ Cf AGOSTINO, *Omellie su Giovanni*, 1.13; ERIUGENA, *Omellie sul Prologo di Giovanni*.

Finito di stampare nel mese di aprile del 2008
dalla tipografia «Braille Gamma S.r.l.» di Santa Rufina di Cittaducale (Ri)
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma

CARTE: Copertina: *Patinata opaca Bravomatt 300 g/m²* plastificata opaca; Interno: *Usomano bianco Selena 80 g/m²*
ALLESTIMENTO: Legatura a filo di refe / brossura

Stampa realizzata in collaborazione con la Finsol S.r.l. su tecnologia Canon Image Press