

## SAN BONAVENTURA AGOSTINIANO E FRANCESCO

Penso che nessuno si meraviglierà ch'io dica — o piuttosto tutti dovrebbero esprimere sorpresa se non dicessi — quanto grandi e profondi furono l'imbarazzo, la titubanza, il timore che mi assalirono nel ricevere l'invito, o piuttosto nel sentirmi assegnare il compito, di parlare di san Bonaventura qui, in questa Viterbo, dov'egli pronunciò di sicuro, forse in questa stessa chiesa, almeno due sermoni: il quarto per la terza domenica dell'Avvento, il 16 dicembre 1268, e il nono per la quarta domenica, il 20 dicembre 1271 (1). Qui, a così breve distanza dal luogo ove egli nacque, secondo calcoli recenti del p. Glorieux e più recenti ancora del p. Abate, non già nel 1221, come è detto ancora in manuali ed enciclopedie, bensì, secondo ogni verisimiglianza, nel 1217. E a Bagnoregio, fanciullo — *puerulus* o *in puerili aetate*, come disse egli stesso nella *Legenda Minor* e rispettivamente nella *Maior* — egli era stato guarito, verisimilmente dopo la morte di S. Francesco, da quel santo cui fu consacrato dalla madre.

E permettetemi di rilevare subito una somiglianza, o coincidenza, con la vita di S. Agostino, al quale santa Monnica, con atto d'indipendenza di fronte al marito Patrizio ancora pagano, volle fosse dato almeno il sale dei catecumeni. Pure, se Agostino, nella sua malattia di fanciullo, aveva desiderato il battesimo, poi rinviato (3), di Bonaventura non può esser dubbio che lo ricevette infante. Onde appare subito, nella diversità degli usi, e pur non dimenticando quanto il vescovo di Ippone — anch'esso *regio* — sostenesse e facesse prevalere il battesimo per i pargoli: appare subito la differenza dei tempi, di cui sarebbe grave non tenere il debito conto.

---

(1) *Sermones*, in *Opera Omnia*, IX (Quaracchi, 1901), pp. 67 e 83.

(2) *Opera*, VIII (Quaracchi, 1898), pp. 505 e 579.

(3) *Confess.* I, 11, 17.

Ma, ripeto, grandi sono l'imbarazzo, la titubanza, il timore che provo in questo momento: nel quale non posso esimermi dal rivolgere, con fraterna franchezza, un monito a Bonaventura Tecchi, alla cui perspicacia, dottrina di professore e maestria di scrittore l'amicizia ha fatto velo, sì da amorevolmente costringere a parlare di san Bonaventura in Viterbo, nel centro di studi bonaventuriani, me orecchiante di queste materie a voi specialisti.

Qui, dopo aver rinunciato al secondo posto in quella che si chiamava anche allora — ma in senso pienamente cattolico e romano — la *Ecclesia Anglicana*, e cioè l'arcivescovato di York conferitogli da Clemente IV nel novembre 1265, il ministro generale dell'Ordine dei minori ebbe parte decisiva nell'elevazione al papato di Tebaldo Visconti di Piacenza, Gregorio X. Il quale, dopo aver lasciato fra Bonaventura presiedere ancora il Capitolo Generale del 1272, poi, *propter famam scientiae et eloquentiae ac sanctitatis*, come dice il Clareno (4), il 28 maggio 1273 (5) lo creò cardinale. E questa volta, benché ciò fosse — dice ancora il Clareno — *contra suam voluntatem*. — Bonaventura non poté rifiutare. Anzi, ricevuto il galero nel luglio in Mugello, ripartì poco dopo col pontefice per recarsi al Concilio di Lione, XIV ecumenico, ch'è acconcio ricordare ora. E avendo avuto la consolazione di vedere realizzata l'unione — purtroppo di breve durata, per allora — tra la Chiesa latina e la greca, san Bonaventura concluse la sua vita terrena, il 15 luglio.

Erano trascorsi, al momento della sua assunzione al cardinalato, già sedici anni da quando era stato eletto ministro generale, il 2 febbraio 1257. Anno cruciale nella vita di lui, e in quella di S. Tommaso d'Aquino; e nella storia dell'Università di Parigi; e in quella della filosofia. Ché, ottemperando finalmente all'ordine di Alessandro IV — continuando l'azione dei predecessori intesa a far entrare gli Ordini mendicanti nell'Università — i maestri di questa riconobbero fra Bonaventura da Bagnoregio dei Minori e fra Tommaso d'Aquino dei Predicatori quali Maestri *cathedrati* della Facoltà di Teologia. Nella quale, però, Bonaventura aveva già insegnato, nei vari gradi della carriera accademica, da quando nel 1248 *Frater Iohannes de Parma dedit licentiam fratri Bona-*

(4) CLARENO, *Hist. septem tribulat.* in Denifle-Ehrle, *Anhiv für literatur und Kirchen-geschichte des Mittelalters* II, 297.

(5) Cfr. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Parigi, 1961.

*venture de Balneoregis, ut Parisius legeret; quod numquam alicubi fecerat, quia bacellarius erat nec adhuc cathedratus* — come ci fa sapere Salimbene (6).

Ora, Giovanni da Parma era stato uno dei maestri di Bonaventura, insieme con Odone Rigaldi (Eudes Rigaud), Giovanni de la Rochelle, Guglielmo di Middletown o Melitone e, soprattutto, Alessandro Halensis — o di Hale Owen —, il vero fondatore della scuola francescana. Di più, Giovanni da Parma, dopo le sue dimissioni, aveva egli stesso designato Bonaventura a succedergli. E così avrebbe emanato nel Capitolo Generale di Narbona le famosissime « Costituzioni » e ricevuto l'incarico di redigere la biografia ufficiale di S. Francesco.

Ma a Bonaventura doveva toccare di dirigere il procedimento contro Giovanni da Parma: esso finì quando, come non senza una punta di malizia racconta il Clareno, *caritative, saltem apparen-ter, cum fratre Iohanne colloquio habito, simul in verbis communibus quieverunt* (7). E Bonaventura è rimasto un pò sotto il peso d'un'accusa di duplicità e di poca bontà: questo fatto è presentato un pò da tutti gli studiosi come un episodio oscuro; gli si cercano, più che giustificazioni, circostanze attenuanti. Ma non ci si può attendere di trovare nei documenti la traccia di ciò che non fu scritto e probabilmente mai detto: la prova di quella che deve pertanto rimanere ipotesi, ma intrinsecamente probabile e, per me almeno, psicologicamente certa: la sofferenza, la tragedia intima di Bonaventura, posto fra l'affetto e la riverenza per l'antico maestro e superiore benevolo e, d'altra parte, il dovere. Se Giovanni predicava dottrine pericolose, si doveva procedere contro di lui: compito anche più necessario e più grave, trattandosi di dottrine, che quello di mantenere nell'Ordine la disciplina e l'unità, come il ministro generale si sforzò di fare con tutti gli atti del suo governo e con gli scritti.

Una cosa infatti colpisce il lettore, anche rapido, di Bonaventura, ed è la cura con cui egli segnala che, a parte gli errori, vi sono cose che *periculosum est dicere*. Pericolose erano per lui le dottrine di Gioacchino da Fiore e quelle di Sigieri. Dante, come tutti sanno, li mette insieme in Paradiso; ma le dottrine sono quello che sono. Bonaventura aveva ragione nel tenere a freno

(6) *Cronica* ed. F. Bernini, Bari 1942, (*Scrittori d'Italia*) I, p. 434.

(7) In *Archiv* cit. II, pp. 271-287.

gli entusiasmi apocalittistici dei tardi seguaci del Calabrese, su cui studi recenti continuano a gettar luce, e nemmeno poteva dimenticare ch'erano state condannate — pur escludendo l'autore — le concezioni opposte a quelle di Pier Lombardo: *ignoranter Joachim reprehendit Magistrum et..... iusto Dei iudicio damnatus fuit libellus eius in Lateranensi Concilio et positio Magistri approbata* (8). Si trattava della Trinità divina: ossia precisamente di ciò che, nonostante tutta la loro scienza, non avevano saputo né potuto vedere in Dio i filosofi pagani: cioè soprattutto Aristotele.

Pericolosa appariva tuttavia a Bonaventura tutta, nel suo spirito, la filosofia dello Stagirita. Ma essa si veniva diffondendo sempre più, almeno nella Facoltà delle Arti e tra i maestri secolari. Anzi, una volta eliminate le tesi più nettamente contrarie ad ogni concezione cristiana — eternità del mondo, unità dell'intelletto agente nella specie umana, insomma il cosiddetto averroismo latino: appunto, Sigieri —, l'aristotelismo era destinato a trionfare, nonostante la condanna ancora del 1277, nella grandiosa sintesi del discepolo di Alberto Magno da Colonia, Tommaso d'Aquino.

Ed eccoci alle divergenze nell'interpretare e valutare san Bonaventura: le quali si ricollegano, com'è naturale, ad un elemento fondamentale del suo pensiero e di ogni filosofia cristiana: il problema cioè dei rapporti tra ragione e fede, e tra filosofia e teologia. Come ha bene riassunto in un recente studio il Wenin di Lovanio (9), gli storici della filosofia razionalistica dell'Ottocento considerarono Bonaventura un mistico, spregiatore delle scienze umane, figura di scarso rilievo nella storia del pensiero filosofico. Gli storici cattolici trovavano invece in lui la stessa concezione della filosofia comune agli Scolastici ortodossi del suo tempo, secondo cui la filosofia, diversa nel suo oggetto dalla teologia, può bene essere utilizzata dal teologo, mentre la fede presta al filosofo cristiano un soccorso prezioso, trattenendolo dal cadere negli errori, ai quali, per la debolezza della ragione umana, non avevano potuto sfuggire i filosofi pagani.

Poi, nel 1899, nel suo libro su Sigieri di Brabante, che fece epoca sebbene desse origine a vivaci polemiche, il padre Man-

---

(8) *In I Sent.* qu. 2 d 4: *Opera I* (1882), p. 121.

(9) *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure in L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Acte du premier Congrès international de philosophie médiévale, Bruxelles-Louvain 1958), Parigi e Lovanio, Nauwelaeris 1910, pp. 483-494.

donnet sottolineò, nella corrente dell'agostinismo medievale anteriore all'aristotelismo cristiano albertino-tomista, proprio la mancanza della distinzione tra filosofia e teologia.

Questa tesi tuttavia non prevalse. Nel suo libro ormai classico sulla filosofia di san Bonaventura, apparso nel 1924 e ripubblicato con note e aggiunte polemiche nel 1943 e 1953, Etienne Gilson si propose di opporsi un pò a tutti: a chi faceva di Bonaventura *soltanto* un mistico, e al De Wulf e ad altri — fra cui gli stessi editori delle Opere di S. Bonaventura, a Quaracchi — sostenendo principalmente due tesi.

San Bonaventura è, per il Gilson, un autentico filosofo, autore di un vero e proprio sistema profondamente unitario. Ma, cor-relativamente, S. Bonaventura non può essere preso come una specie di tomista che non arrivò ad essere tale, un tomista rimasto a metà strada: « importa di sottolineare fin d'ora » — scriveva il Gilson all'inizio del suo libro — « che lungi dall'essersi impegnato, per fermarsi presto nel cammino, sulla strada che conduceva all'aristotelismo cristiano, san Bonaventura s'era immediatamente fissato in una dottrina che ne costituiva la negazione radicale: non è né per ignoranza, né in seguito ad un caso cronologico (l'assunzione cioè al generalato, che lo avrebbe distolto dagli studi e dall'insegnamento) che egli non è diventato aristotelico ». Fin dai primi scritti di san Bonaventura la sua avversione all'aristotelismo è ben chiara, egli è il rappresentante principale della corrente agostiniana e tradizionalista.

Al Gilson sono state però fatte, in quest'ultimo ventennio, diverse obiezioni. Il Van Steenberghen specialmente ha reagito contro la tesi di un'opposizione radicale tra S. Bonaventura e S. Tommaso. Vi sono senza dubbio, secondo questo studioso, differenze essenziali tra loro, ma la principale sarebbe questa, che Bonaventura non avrebbe meditato tanto quanto l'Aquinate « i problemi filosofici per se stessi, ed è perciò che le sue vedute filosofiche non costituiscono un vero sistema » (10). D'altra parte, secondo questa tesi, Bonaventura da principio non assume un atteggiamento di totale ostilità verso i filosofi pagani: la sua opinione sulla debolezza della ragione lasciata alle proprie forze non è diversa da quella che si può trovare in S. Tommaso e in tutti i teologi ortodossi del secolo XIII.

---

(10) Cfr. WENIN, *cit.*, p. 490.

Il Wenin, di cui riassumo il lavoro, segnala tuttavia cinque punti, sui quali si sarebbe realizzato un accordo generale. Li cito letteralmente :

1) S. Bonaventura è un filosofo, ma prima di tutto teologo. Non ha fornito un sistema filosofico completo, indipendente dalla sua teologia. Le vedute filosofiche che egli professa devono essere ricavate dalla sua opera teologica mediante un lavoro di astrazione;

2) La filosofia è per il dottore serafico opera della ragione umana in quanto distinta dalla fede; questa non interviene nell'argomentazione filosofica, la teologia e la filosofia differiscono, se non per il loro oggetto formale, almeno per il loro metodo;

3) La ragione naturale non è condannata ad errare in tutti i campi. E infatti l'atteggiamento di Bonaventura verso i filosofi pagani non è un rifiuto puro e semplice;

4) La fede professata dal filosofo cristiano esercita un influsso felice nell'elaborazione delle sue opinioni filosofiche;

5) Il significato storico dell'opera di Bonaventura è stato, prima di tutto, quello di assicurare l'unità della sapienza cristiana contro l'infatuazione sregolata per la sapienza profana.

Ma vi sono ancora punti in discussione, divergenze importanti, e alcune in seno ai punti ed ai problemi sui quali si è constatato l'accordo generale. Non appena si tenta di approfondire uno di tali quesiti, le divergenze si ripresentano, tanto riguardo l'oggetto della filosofia e delle sue relazioni con la teologia, quanto a proposito del valore del lavoro effettuato dalla ragione, e altresì, divergenza ancora più delicata, circa l'esatta funzione assegnata da Bonaventura alla fede nell'elaborazione di una filosofia cristiana, e circa l'incidenza di questa posizione nella sua idea della filosofia.

Dei lavori presentati nel primo congresso di filosofia medievale non poté tener conto nella sua introduzione il p. Bouge-rol (11). Ma in quel congresso, cui parteciparono anche parecchi italiani, Ioseph Ratzinger (12), riallacciandosi a considerazioni del

(11) *L'imprimatur* è del 18 agosto 1961, il *nihil obstat* del 10 settembre 1960.

(12) *Der Mensch und die Zeit im Denken des Heiligen Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus*, nel vol. cit., pp. 473-483.



FIG. 2. - X CONVEGNO DI STUDIOSI

(Viterbo, Basilica di S. Francesco alla Rocca, 1 settembre 1962)

Il prof. Alberto Pincherle tiene la sua conferenza

(Foto Moretti, Orvieto)

Van Steenberghen, notava quanto differiscano le concezioni del tempo di Aristotele, Plotino, sant'Agostino e san Bonaventura.

Aristotele ha del tempo una concezione oggettiva, o come si esprime il Ratzinger, cosmico-oggettiva, secondo la notissima definizione ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, numero del movimento secondo l'anteriore e il posteriore, onde il tempo stesso è ciò che viene numerato e non ciò per cui numeriamo (τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν). Plotino, al contrario, afferma che il tempo è vita dell'anima nel passaggio progressivo dell'una all'altra forma di vita e pertanto non si può considerare il tempo come cosa estranea all'anima (δεῖ δὲ οὐχ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον). Agostino, come pure è ben noto, afferma che il tempo non è movimento corporeo (*non ergo tempus corporis motus*), bensì presenza del passato, presenza del presente, presenza del futuro nella coscienza, e quindi tensione, o distensione dell'animo - *nihil esse aliud tempus quam distentionem animi*, ha cioè un concetto « antropologico » del tempo, in opposizione a quello di Aristotele. Per contro, Bonaventura, pur distinguendo che di tempo si può parlare in quattro modi, *communissime, communiter, proprie, magis proprie*, ne ha ancora un concetto cosmico-oggettivo. Se anche per lui il tempo è incominciato con la creazione, tuttavia san Bonaventura afferma che esso ebbe inizio il quarto giorno, con il Primo mobile, cioè l'ottava sfera; o almeno non prima del secondo giorno, con gli astri. Esso è quindi misurato da questo moto, è qualche cosa di oggettivo: « esso precede l'uomo, esiste prima di lui, è indipendentemente da lui: è una grandezza cosmica e non antropologica ». Il tempo è dunque, secondo Bonaventura, non proprio *nella* materia, ma è causato da questa, in quanto tende alla forma (13). Indi la differenza tra il *tempus*, che è degli uomini, e l'*aevum*, quella *aeternitas creata* che proprio *nomine potest aeviternitas appellari* (14), che è degli angeli, è successione ma senza innovazioni, onde gli angeli sono nel tempo, ma solo per la mutabilità delle loro affezioni: *et ideo sicut unitas temporis conformatur materiae, sic unitas aevi conformatur formae* (15). Sicché secondo il Ratzinger, mentre circa gli angeli per questo riguardo san Bonaventura rimarrebbe agosti-

(13) RATZINGER, p. 477 sg. e i testi ivi citati.

(14) *In II Sent.*, 2, 1, 1, 1, fund. 4-6 e concl.; *Opera II*, pp. 55-57.

(15) *Ibidem*, p. 60.

niano, l'uomo è aristotelicamente sottomesso al tempo come una entità precedente e cosmico-obiettiva.

Ma il Ratzinger va oltre. E' ben vero, egli osserva, che S. Bonaventura non concorda con Aristotele a proposito delle sfere celesti; ma, anche a tale proposito, egli non segue S. Agostino. Insomma tutta la concezione bonaventuriana del mondo è « fisica »; v'è bensì in essa un elemento di antropocentrismo, ma ben diverso da quello di Agostino. Bonaventura concepisce l'uomo come posto nel cuore, per dir così, dell'universo, collegato però strettamente con esso; ed entrambi sono concepiti assai più teologicamente che filosoficamente. Teologica è anche la dottrina bonaventuriana delle sfere celesti: i dottori, a proposito di queste, hanno sostenuto tesi differenti, ma nessuna di esse ha valore di fronte alla Scrittura: *rationes autem philosophiae quae assignantur de motu caeli, apud fideles plus habent vanitatis quam veritatis, si quis diligenter aspiciat* (16). Affermazione, questa, che trova numerosi riscontri nell'opera bonaventuriana. Senonché, nota finalmente il Ratzinger, la posizione centrale dell'uomo nel cosmo è presentata e concepita in modo « aristotelico-cosmico », non « agostiniano-personalistico » e mediante una formula, *sumus nos finis quodam modo omnium, eorum quae sunt*, la quale è traduzione dell'aristotelico ἔσμεν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος, siamo infatti anche noi fine. Quindi, conclude il Ratzinger, non solo non si può parlare di agostinismo di Bonaventura a proposito del tempo, bensì in maniera più generale. Non si tratta infatti di un problema singolo, e che si possa isolare; quella differenza nel concetto del tempo si fonda su una profonda differenza nell'antropologia e in tutta la concezione del mondo. Non si tratta solo delle citazioni da Aristotele, ma dello spirito dell'aristotelismo. San Bonaventura si sarebbe dunque, secondo il Ratzinger, sforzato di dar valore a suo modo all'elemento cristiano rispetto ad Aristotele. Si deve quindi vedere in lui l'autore di un primo tentativo di aristotelismo cristiano il cui significato non è diminuito da quello tomista.

Si trovano così riproposti il problema dell'agostinismo medievale, alla cui determinazione il Ratzinger ha appunto voluto portare un contributo, e i problemi presentati dal Wenin il quale enumera anche esigenze che gli sembra debbano imporsi allo

---

(16) Ibidem, p. 72.

storico. Tra cui il non insistere eccessivamente nel raffronto tra san Tommaso e san Bonaventura, per concentrarsi invece nello studio del pensiero di lui, esaminando fino a che punto nella questione della natura della filosofia la teoria enunciata dal Dottore Serafico coincida con la prassi da lui seguita, e tenendo conto in maniera più sistematica della cronologia degli scritti di Bonaventura, del genere letterario a cui appartengono e delle circostanze in cui furono composti; inoltre di nuovi e più accurati e particolareggiati studi sull'influsso di san Bonaventura e sui pensatori da cui trasse ispirazione. Argomenti questi opportunamente indicati e riassunti nella utilissima « introduzione » del padre Bougerol.

Ma il Wenin aggiunge un'osservazione e un suggerimento non meno importanti: dal punto di vista della critica bonaventuriana della ragione naturale, sarebbe opportuno studiare, non soltanto l'insieme dei testi che trattano della filosofia pagana, ma anche le questioni in cui san Bonaventura tocca degli effetti del peccato originale.

Non viene dunque rimesso in discussione soltanto l'agostinismo filosofico, a proposito del quale tanto si discute circa l'influsso del neoplatonismo (17), ma anche quello più propriamente teologico. Si tratta di un problema estremamente complesso e arduo, anche a causa della scarsità di studi speciali su taluni singoli punti e, mi si permetta di dirlo, dell'eccessivo tecnicismo di molte trattazioni di storia della filosofia, dalle quali è, se non esclusa, ridotta un pò troppo al margine la considerazione della cultura e della vita in generale. Avrei parecchio da dire su ciò, ma sarà meglio limitarci a constatare che una così grossa questione non possiamo certo proporci di risolverla né ora, né domani o dopo.

\* \* \*

Ma possiamo forse tentare di vedere, nei limiti ristretti in cui possiamo portare qualche contributo, che cosa nell'opera di S. Bonaventura colpisce maggiormente il lettore di Agostino. Tentiamo di farlo senza idee preconcepite, senza lasciarci influenzare

---

(17) V., p. es., la discussione nel Congresso internazionale agostiniano del 1954, in *Augustinus magister*, III, Parigi (1955) pp. 71-102.

da studi e letture altrui: guidati, per quanto possibile, da impressioni immediate e dirette anche se, per forza di cose, limitate e parziali.

Una delle impressioni più forti, che si riceve subito, è data, direi, dall'avversione, vera ripugnanza, di entrambi i Dottori per la *curiositas*: la brama del sapere come fine a se stesso, l'investigazione cioè dei problemi della natura in sé e per sé, non riferita, non ordinata ad alcuno scopo superiore, morale e religioso: indipendentemente da quella ch'è, e deve essere, la meta ultima delle aspirazioni dell'uomo in quanto creatura ragionevole. Su questa avversione alla *curiositas*, e sul termine stesso, di sant'Agostino ha contribuito con pertinenti e chiarificatrici osservazioni, in un libro diventato rapidamente anch'esso un classico, il mio amico Marrou (18). Quanto a Bonaventura, il Gilson, di cui non dimentichiamo il contributo allo studio di Agostino, ha ricollegato quella avversione alla reazione contro una filosofia separata, sottolineando quindi l'opposizione del francescano all'aristotelismo e cita dalle *Collationes in Hexaëmeron* frasi di grande forza e, si potrebbe dire, violenza, polemica: *philosophus dicit quod magna delectatio est scire quod diameter est asymer costae: haec delectatio sit sua: modo comedat illā* (19), se la mangi, se la goda; ma che cosa ne ricava?

Perché ciò a cui tutti aspirano, indiscutibilmente, è la felicità, la *beatitudo*: superfluo sarebbe ricordare quanto ne dice Agostino, dal *Contra Academicos* al *De Beata Vita*, al *De Ordine*, ad altre opere; Bonaventura afferma la stessa cosa, fin dal *Comento alle Sentenze*: *omnis anima rationalis natura liber appetit beatitudinem* (20). Ma questa affermazione è collegata alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, perché, se tale desiderio è insito nell'anima umana, ciò significa che essa dev'essere capace di beatitudine; né questa si può dire veramente tale, qualora sussista il timore di perdere quel bene, di cui si gode. *Hoc igitur primo supponendum est tamquam verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad partecipandam summam beatitudinem... Si igitur beatus esse non potest qui bonum, quod habet, potest amittere, quia hoc ipso iam habet unde timeat, et*

(18) *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2<sup>a</sup> ed., con una *Re-tractatio*, Parigi, 1949.

(19) *In Hexaëm.*, XVII, 7; *Opera* V, p. 10.

(20) *In II Sent.* d. 19, a. 1, q. 1 ad 5-6; *Opera* II, p. 459.

*unde etiam doleat, et ita unde miser existat: necesse est ergo, quod si anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis.*

Ma Bonaventura soggiunge: *Et sic colligitur eius immortalitas ex parte causae finalis*, per passare subito alla dimostrazione *ex parte causae formalis*, che consiste nel riconoscere che, se l'anima è fatta per partecipare della beatitudine, la quale consiste soltanto nel sommo bene, essa anima *facta est capax Dei et ita ad ipsius imaginem et similitudinem. Sed si est imago Dei, expresse ei assimilatur; hoc autem non esset « si mortis termino clauderetur »*. Qui la citazione è da uno scritto pseudo-agostiniano, il *Liber De Spiritu et Anima*; l'ispirazione è tuttavia nettamente agostiniana; ma altro è ciò che mi interessa rilevare.

In primo luogo, il procedimento dell'argomentazione, che è quello scolastico, in base alle quattro cause — Bonaventura le considera tutte —, mentre, come san Bonaventura stesso nota, S. Agostino si fonda soprattutto su una di esse, che Bonaventura riconosce essere la principale: *Et sic patet ratio immortalitatis ex quadruplici genere causae, quamvis principaliter sumatur a fine*, perché, com'egli ha detto da principio, *potissimus... modus... est ex consideratione finis. Et nunc modum praecipue approbat Augustinus in decimo tertio De Trinitate et in libro De Civitate Dei* (21). Notiamo, di passata, la differenza nell'esattezza della citazione. Ma notiamo soprattutto la diversità nel procedimento.

In secondo luogo, la diversità degli avversari. Nel *De immortalitate Animae* e nel *De Quantitate Animae*, che lo accompagna, Agostino ha di fronte soprattutto i manichei, con il loro dualismo. Bonaventura conosce bensì il *De Duobus Animabus*, ma deve invece combattere principalmente un altro avversario, l'aristotelismo averroista.

Sono osservazioni ovvie, certo, e perciò potremo non dilungarci su altri punti, generalmente noti e comunemente segnalati sui quali la coincidenza di vedute, o l'influsso esercitato dal pensiero di S. Agostino su quello di S. Bonaventura è indiscutibile: così per esempio, quando nei sermoni troviamo con tanta frequenza, benché in forma alquanto abbreviata, un testo del *De Vera Religione* relativo a Cristo: *Tota itaque vita eius in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum*

---

(21) *In II Sent. d. 19, a. 1, q. 1c: Opera II, p. 460.*

fuit (22), dove tuttavia si potrebbe anche notare una sottile differenza di tono: l'Agostino del *De Vera Religione* vede ancora nell'Uomo-Dio soprattutto il maestro di morale (e, tra parentesi, la frase, anche ineccepibile in sé, non è tuttavia del tutto chiara dal punto di vista del dogma cristologico: siamo a quasi quarant'anni prima del Concilio di Efeso per non parlare di Calcedonia); Bonaventura presenta Cristo come modello indicando, per esempio nel primo sermone per la 22ª domenica dopo la Pentecoste, la *triplice via*, i tre atti gerarchici di Cristo: alla scienza infallibile, all'efficacia della parola che esprime utilmente e all'eminente santità della vita che merita salutariamente devono nel predicatore corrispondere la scienza che regge, la parola e la vita che conferma entrambe (23).

O ancora — e non occorrerebbe davvero dilungarsi, bastando accennare a ciò che voi meglio di me conoscete — le ragioni seminali, o essenza della forma da produrre: « La ragione seminale ha già la natura della forma, ma per sviluppare e condurre all'atto ciò che contiene come ancora non sviluppato, occorre che riceva da di fuori ciò che le manca », ma insieme « ciò che la causa efficiente conferisce al suo effetto non è dell'essere, ma un semplice modo di essere » (24): « *cum, satis constet rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiae, et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid (un classicista vorrebbe quidquam) ex nihilo; satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum, et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu* (25). Dottrina esposta più volte in commenti biblici e già nel *De Vera Religione: De uno quippe secundum suam naturam possunt vel segetes segetum, vel silvae silvarum, vel greges gregum, vel populi populorum, per saecula propagare, ut nullum folium sit, vel nullus pilus per tam numerosam successionem, cuius non ratio in illo primo et uno semine fuerit* (26), o ancora, nel *De Genesi ad Litteram* (27), *ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit,*

(22) *De v. ret.* xvi, 32; in *Corpus Christianorum*, XXXII, 207 (P. L.).

(23) *Opera IX*, p. 441 sg.

(24) GILSON, o. c., 2ª ed., 1943, p. 246.

(25) *In II Sent.*, 18, 1, 3 concl.; *Opera II*, p. 440.

(26) *De v. rel.*, 42, 79 (C. Christ).

(27) V, 23, 44-45.

*habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, il cielo con il sole e la luna e le stelle, e così anche tutto ciò che la terra e l'acqua producono. O ancora, nel De Trinitate (28), alia sunt enim haec jam conspicue oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina.*

O la dottrina dell'illuminazione interiore, del maestro che detta dentro, onde in tanti e tanti passi e discussioni e spiegazioni di Bonaventura sentiamo risuonare ai nostri orecchi i notissimi detti agostiniani sulla verità che dimora *in interiore homine* e sulla necessità di penetrare in se stesso e, trovando noi stessi soggetti a mutamento, di trascendere noi stessi? *et si te ipsum mutabilem inveneris, transcende et te ipsum* (29) che è poi, in sostanza, la dottrina stessa dell'*Itinerario della mente verso Dio*. Ma anche qui Bonaventura procede secondo il metodo scolastico-aristotelico e accetta le distinzioni aristoteliche parlando di intelletto possibile e di intelletto agente e afferma che sant'Agostino e Aristotele vanno d'accordo.

Vi sono dunque differenze: e così non soltanto a proposito del tempo, di cui parlavamo poco fa, ma, per esempio, anche a proposito della creazione: Agostino ammette che il mondo sia stato creato immediatamente in una volta sola con tutte le sue parti in forme distinte e, pur proponendosi d'interpretare la Genesi letteralmente (problema che lo preoccupò per anni, e lo indusse a ripetuti tentativi), vuole però mostrare « che la lettera stessa è suscettibile d'un'interpretazione che i filosofi » possano accettare, e pertanto i sei giorni devono essere intesi in senso spirituale. Bonaventura invece ammette bensì « che la materia di tutti i corpi è stata creata fin dal primo giorno, ma che la distinzione completa dei corpi per mezzo delle loro forme si è fatta in seguito progressivamente ». E, sebbene questa spiegazione possa sembrare meno razionale, tuttavia — dice — non è irragionevole sostenerla: « *quamvis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem prout considerationi suae immittitur, percipit tamen prout sub lumine fidei captivatur* (30): anche se alla ragione, fondandosi sul proprio modo di considerare le cose, questa affermazione sembri

(28) III, 8, 13.

(29) *De v. rel.*, 72, ecc.

(30) GILSON, o. c., p. 218 e *In II Sent.*, Opera II, p. 297 ivi citato.



FIG. 3. - X CONVEGNO DI STUDIOSI  
(Viterbo, Basilica di S. Francesco alla Rocca, 1 settembre 1962)  
Il coro accademico dell'Università del Sacro Cuore di Milano

(Foto Moretti, Orvieto)

incongrua, tuttavia la percepisce, non appena essa si sottometta alla luce della fede.

Anche su altri punti Bonaventura si distacca da sant'Agostino, e, per esempio, per quanto riguarda la percezione; ed è argomento importante; ma più mi preme sottolineare ora la diversità a proposito dell'origine dell'anima umana. Agostino, come è noto, ha esitato tra le diverse teorie, senza pronunciarsi e non si è sentito di respingere — è il meno che si possa dire — neppure l'ipotesi traducianistica. Bonaventura, il quale sostiene che l'anima razionale, per poter mutare, cioè agire e patire, e per essere una sostanza e poter esistere anche al di fuori del corpo, deve essere composta di materia e di forma, è decisamente creazionista.

Ma al di là di queste, ed altre, affinità — ad alcune delle quali dovrà riportarsi il discorso — ed anche delle divergenze dovute a diversità profonde, ormai, di ambiente e di cultura e d'interessi di controversia, vi è ancora qualche fatto che colpisce il lettore di sant'Agostino.

Come si sarà potuto osservare, le opere del vescovo d'Ippona che abbiamo avuto occasione di richiamare — e i riferimenti avrebbero potuto facilmente essere moltiplicati — sono soprattutto quelle del primo periodo dell'attività letteraria di lui, dai cosiddetti « dialoghi di Cassiciaco » ai primi scritti dell'episcopato. Tra questi è naturale che vi siano le *Confessioni*. Ma va rilevato l'influsso esercitato su S. Bonaventura anche dal *De Doctrina Christiana*. Questo scritto di Agostino ha ispirato tutta l'esegesi biblica medievale e S. Bonaventura se n'è servito largamente. Ma v'è di più. E' infatti nel primo libro del *De Doctrina Christiana* che troviamo la distinzione tra le *res*, le cose considerate in sé, ed i *signa*, ossia tutto ciò che serve a indicare, a significare, qualche altra cosa. Ma una *res* può essere nello stesso tempo anche un *signum*, e la discussione sui « segni » (tra cui vi sono quelli « naturali », che non implicano cioè una precisa volontà di esprimere qualche cosa: come il fumo che ci fa avvertire del fuoco) continua anche nel secondo libro. Agostino sviluppa poi, invece, la teoria dei segni « dati », cioè intenzionali. Ma troviamo nel primo libro anche la distinzione tra l'*uti* che è delle cose le quali sono soltanto mezzo, ed il *frui* che è del Sommo Bene, l'unico che possa appagare pienamente il desiderio di felicità proprio dell'uomo.

Vi sono dunque beni superiori e inferiori. L'uomo è costitui-

to in mezzo: tendendo alla felicità siamo aiutati nello sforzo di arrivare a ciò che fa veramente beati. Così Agostino nel *De Doctrina Christiana*. Ma mi sembra che vada messo in evidenza ciò ch'egli dice delle cose come segni e che ha impresso un'orma nel pensiero di Bonaventura (31). E in lui troviamo, sia pure con qualche divergenza da S. Agostino, accolto ciò che l'Ip-ponese dice del *frui*: p. es., *nata est anima ad percipiendum bonum infinitum quod Deus est, ideo ut in eo solo debet quiescere et eo frui* (32).

Come si vede, con la dottrina delle cose che sono segni e conducono a Dio siamo in certo modo alla base della grandiosa concezione bonaventuriana secondo la quale la natura intera è come un libro, nel quale possiamo leggere la Trinità che lo ha fatto (33).

Ma che cosa di S. Agostino ha conosciuto veramente Bonaventura? Il Bougerol (34) ammette che egli abbia letto tutte le opere del Dottore della grazia; pur riconoscendo che alcuni scritti della polemica antidonatista e antipelagiana sono citati di rado, taluni una volta sola. Numerosissime sono le citazioni dall'*Enchiridion*, ma si tratta d'uno scritto di carattere generale; ma in confronto di quelle dal *De Libero Arbitrio* e dal *De Diversis Quaestionibus Octogintatribus*, o anche dal *De Doctrina Christiana*, quelle dal *De Gratia et Libero Arbitrio*, dal *De Nuptiis et Concupiscentia*, dal *De Correptione et Gratia*, dai due scritti contro Giuliano d'Eclano e dal *De Praedestinatione Sanctorum* sono — negli indici dell'edizione di Quaracchi — veramente scarse. E converrebbe vedere (ma confesso che me n'è mancato il tempo) quali siano: e specialmente se frutto di conoscenza diretta e di profonda adesione allo spirito di queste opere.

Perché, a voler precisare meglio i caratteri dell'agostinismo medievale, bisognerebbe tener presente quale fu l'Agostino — cioè quali opere di lui — che i singoli filosofi e teologi medievali conobbero e maggiormente apprezzarono ed utilizzarono. Non dovremmo infatti dimenticare che, dopo il primo passo compiuto da Innocenzo IV nel 1243, con l'unione realizzata tra diversi gruppi

(31) Cfr. *In I Sent.* 3.um, 3, ad 2.um; *Opera I*, p. 72.

(32) *In I Sent.*, 1, 2, 3 e concl.; *Opera I*, pp. 36 e 40; *In II Sent.* 38, 42, 2, 1 ad 6; *Opera II*, 295 e 964.

(33) «*Creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*»: *Breviloquium*, II, 12, 1, ed. min. p. 93; II, 11, 2, p. 91.

(34) O. c., p. 71 sg.

di eremiti da Alessandro IV nel 1256, sorse l'Ordine degli Eremiti di sant'Agostino: il quale nel corso di pochi decenni avrebbe acquistato grandissima diffusione e avuto i suoi maestri e sarebbe penetrato nelle Università, sviluppando una scuola teologica propria.

Ora, a proposito di sant'Agostino, il lavoro critico di parecchi decenni, ormai, ha condotto a riconoscere in lui — parlo dell'Agostino già battezzato — uno sviluppo, per cui non è più possibile considerare la sua opera come un blocco unico. E' ormai chiaro — e su ciò tutti gli studiosi competenti sono d'accordo in massima — che l'Agostino di Cassiciaco e dei primi scritti dopo il ritorno in Africa non è precisamente il medesimo del sacerdote d'Ippona e soprattutto del vescovo. L'Agostino di quei primi scritti non ha ancora formulato chiaramente una dottrina ecclesiologica; e solo gradatamente arriva alla posizione « *fides quaerens intellectum* ». Specialmente per quanto riguarda l'interpretazione dell'*Epistola ai Romani*, egli al momento dell'episcopato, e dopo ripetuti tentativi, trovò la formulazione destinata a rimanere definitiva nel secondo libro *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*. Si può ritenere ormai pacifico — e prescindendo da altri elementi — che per lo meno su un punto, quello del momento iniziale, dello slancio primo verso la fede, sant'Agostino, circa il 397, mutò opinione: da quel momento, secondo lui, l'*initium fidei* viene all'uomo da Dio. A ciò si ricongiungono le note tesi agostiniane, che è superfluo ricordare, circa la natura e la trasmissione del peccato originale, circa l'efficacia della Grazia e sul problema della predestinazione.

Noi ci dovremmo ora chiedere — e qui mi riallaccio al citato studio del Wenin — che cosa insegnò, su tale argomento, san Bonaventura. Non v'è dubbio, che egli ammise il libero arbitrio, quale proprio agli esseri ragionevoli, e definito come dipendente da entrambe le facoltà, e potenze, dell'anima umana, anzi consistente nel loro accordo: *consensus rationis ac voluntatis*, sebbene con prevalenza della volontà: *Et sic patet, quod libertas arbitrii sive facultas quae dicitur liberum arbitrium in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit* (35). Non vi

---

(35) *In II Sent.*, d. 25 p. I. a. un q. bc; *Opera II*, 605, pp. 596 e 599.

è dubbio che Bonaventura ammise il peccato originale — come potrebbe essere diversamente? — e gli attribuì effetti perniciosi per l'uomo e per la stessa natura. Ma direi che non sempre egli interpreta il peccato di Adamo allo stesso modo, e mi sembra di ravvisare una certa oscillazione tra la superbia e la brama di sapere, la *curiositas*. E' un punto, che desidererei di vedere approfondito e chiarito.

V'è di più. San Bonaventura è tutt'altro che indulgente quando si tratta di coscienza. L'uomo è obbligato a seguirne la voce: a tal punto che se questa impone una regola erronea, è impossibile operare la propria salvezza: perché, se l'uomo fa ciò che la coscienza gli detta, e ciò è contrario alla legge di Dio, pecca mortalmente, com'è chiaro; ma se fa il contrario di quello che la coscienza gli ordina, pecca mortalmente anche in questo caso, perché disprezzare la coscienza è disprezzare Dio ed è certamente cattiva l'azione di colui che compie, sì, un'azione grata a Dio, ma con l'intenzione di dispiacerli. Non v'è, insomma, quando la coscienza ordina un atto contrario alla legge divina, altro rimedio né altro dovere, che quello di riformare la coscienza.

Ma come può uno accorgersi che la propria coscienza è in errore e giudicarla? Può darsi che un uomo non sappia giudicarne da sé: ma allora, consulti chi ne sa più di lui, o almeno preghi; altrimenti, tal sia di lui: *et si nescit per se de illa (coscienza) iudicare, pro eo quod nescit legem Dei, debet sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum convertere, si humanum consilium deest. Alioquin, si diligens est, verificatur in eo quod dicit Apostolus: qui ignorat ignorabitur* (36). E la preghiera è inculcata continuamente da san Bonaventura e con bellissime parole proprio all'inizio dell'*Itinerario* dove pure è affermato che l'uomo nulla compie da sé ma tutto con l'aiuto di Dio, soggiungendo immediatamente che l'aiuto divino accompagna coloro che, pii ed umili, lo chiedono di cuore. E sta bene, ma la preghiera presuppone la fede: e questa, all'uomo, donde viene? La stessa domanda si può porre a proposito di altri passi analoghi di Bonaventura, che la strettezza, ormai, del tempo obbliga a tralasciare.

Non vorrei giudicare affrettatamente; e ripeto, questo è argomento che dovrebbe essere studiato più a fondo. Ma è diffi-

---

(36) *In II Sent.*, 39, 1, 3 concl. e ad p.um; *Opera II*, p. 906-907.

cile sottrarsi all'impressione che, in confronto con il pessimismo agostiniano delle ultime opere, si respira in san Bonaventura un'aura di più sereno, seppur debitamente cauto ed equilibrato, ottimismo circa le capacità della natura umana, indebolita senza dubbio dal peccato originale, ma non totalmente corrotta al punto da non poter fare nulla per risollevarsi, in attesa e nella speranza che la Grazia venga a coronare il suo sforzo: *quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animum* (37). Non è senza significato che san Bonaventura citi, di Agostino, il *De Libero Arbitrio*, e non, per esempio, il *De Praedestinatione Sanctorum*. Né va dimenticato che domenicani e francescani si proponevano entrambi, ciascuno dei due ordine a suo modo, di combattere il pessimismo e il dualismo delle sette ereticali. Ma ciò comporterebbe un assai lungo discorso; ed il mio è già tale di troppo, mentre altro mi resta da dire.

E cioè, che anche questo atteggiamento di Bonaventura che, non dico un calvinista o un giansenista, ma anche soltanto un agostiniano in senso stretto avrebbe giudicato non rispondente alla dottrina del Dottore della Grazia, anche questo atteggiamento di Bonaventura, dico, ha le sue origini in uno scritto di Agostino. E' quello che di gran lunga è più frequentemente citato da lui, ed è un'opera di Agostino che si distingue dalla maggior parte delle altre, per non essere né esegetica, né prevalentemente filosofica, né parenetica — come anche le *Confessioni* — né polemica o di controversia: ma un vero e proprio trattato sistematico e di teologia speculativa, il *De Trinitate*.

Ora, qui Bonaventura trovava il concetto del parallelismo tra le facoltà dell'uomo, memoria, intelligenza e volontà, e le Persone della Trinità divina. Non posso ormai dilungarmi in proposito, e non lo dico senza esprimere insieme il desiderio di essere corretto. ma qui e, come accennato, nel *De Doctrina Christiana* mi par di trovare la prima radice dell'esemplarismo bonaventuriano.

A questo modo di vedere, a quel cauto ed equilibrato ottimismo si deve anche il concetto, in san Bonaventura chiarissimo ed alto, della dignità della persona umana: ch'egli si guarda bene dall'esaltare indebitamente, ma anche dal troppo deprimere ed avvilitare, ed è una delle lezioni che, anche per i non filosofi ed

---

(37) *In Hexaëm.*, XXII, 39; *Opera* V, 443.

i non storici, più vale per i tempi in cui viviamo: accanto all'altra, di cui pure san Tommaso, con tutti gli Scolastici in genere, è maestro: quella del corretto ragionare secondo logica.

Ma a tale ottimismo concorre, in Bonaventura, l'influsso, decisivo sul suo orientamento, e così evidente specie nelle *Collationes in Hexaëmeron* e nell'*Itinerario*, dello pseudo-Dionisio Areopagita. Ed è a questo proposito che non più di agostinismo si deve parlare, ma di neo-platonismo. E' anche a causa dell'influsso di questo per noi ancora così misterioso scrittore, tanto importante nella storia della mistica medievale e posteriore, che Bonaventura si sentì respinto dalla fredda, terrena, intellettualistica filosofia di Aristotele, che perciò egli dovette reputare inutile anche cercare di correggere e avvivare di spirito cristiano. Il Dio di Bonaventura è luce, che illumina ognuno che viene a questo mondo, e il mondo stesso; ed è amore, che non si lascia soltanto desiderare come quel Primo motore, bensì ama; e come la luce e come il Bene è *diffusivum sui*. Onde nell'uomo, è falso e condannabile amore quello di se stesso: motivo agostiniano questo, su cui si fonda la distinzione fra le due città e che in Bonaventura risuona frequentissimamente.

Dio è amore; perciò è riconoscibile attraverso il creato. I passi celeberrimi delle Epistole di san Giovanni e di quella *Ai Romani* sono alla base del pensiero bonaventuriano. La Sacra Scrittura è appunto il primo dono elargito da Dio nella sua infinita bontà all'uomo, perchè si redima. Ma al libro della parola scritta si aggiungono quello inciso nell'intimo della natura umana, e quello dipinto nella natura e ci mostra attraverso tante segni come cercare gli *invisibilia Dei*. In tutti questi libri bisogna dunque saper leggere, discernendo, oltre la lettera, i sensi riposti: allegorico, tropologico, anagogico.

Ma non corrisponde, tutto ciò, all'ideale francescano? Anche per san Francesco Dio è soprattutto amore, e l'amore congiunge gli uomini, e questi alle cose, e le cose stesse fra loro, in quanto costituiscono un'armonia: e quindi le cose e gli uomini sono uniti a Dio, in Cristo ed attraverso Cristo — che per Bonaventura è *medium*, cioè mezzo e centro — perchè supremo infinito atto di amore è la redenzione. Ma segno, manifestazione dell'amore, è l'umiltà: supremo ed infinito atto di umiltà è stata l'Incarnazione del Verbo. In Cristo, la natura umana e la divina sono perfettamente, sostanzialmente unite in una sola persona; mediante

l'esempio di Cristo e mediante il Vangelo è stata data, o ridata, al cristiano quasi con una nuova creazione — *re-creatio* — la capacità di elevarsi all'amore, all'umiltà, al perdono, al distacco dai beni terreni, con la povertà, quale mezzo eccellente per preparare l'elevazione ed il ricongiungimento, per quanto possibile in questo mondo, con Dio. Ed infine la pace, quella ch'è nel saluto francescano ed è la pace dei pacifici, la pace — anch'essa per quanto possibile in questa terra — quando in Dio trova requie il cuore inquieto; soprattutto la pace, il riposo del sabato, dell'ultimo giorno. Motivo, questo, altrettanto agostiniano quanto francescano, e che così spesso e così alto risuona nelle pagine di Bonaventura: *cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhele spiritu quaererem* (38).

Ora, può anche essere incerto che, come sostengono alcuni, san Bonaventura credesse in un vero e proprio rapimento di S. Francesco al cielo, per estensione del privilegio eccezionalissimo concesso a san Paolo. Ma non vi è dubbio che anche per Bonaventura, pur alieno dalle fantasie gioachimite, il Poverello d'Assisi era venuto ad inaugurare un'era nuova nel mondo, non già in senso apocalittico, bensì come ritorno e restaurazione del Vangelo, qualche cosa, per il mondo intero, di simile a ciò che per ogni singola anima poteva essere la *recreatio*.

Sul monte della Verna, il dottore parigino vissuto così a lungo lontano dalla patria — questo, anche lui, « Italiano all'estero » — è ritornato, riprendendo contatto col suolo natio e con la diretta esperienza e tradizione francescana, quale ministro generale dell'Ordine. E questo contatto egli ha ripreso, non soltanto nei dati biografici che avrebbe utilizzato, bensì nella realtà viva dello spirito, la visione del Serafino dalle sei ali. Sulla base di un'esperienza vissuta fin dal suo ingresso nell'Ordine, ma in forma accessibile ad ogni intelligenza — intellettualmente, dico, e non intellettualisticamente — egli compose la sua opera più celebre e diffusa: sebbene anche qui, vi sia chi quale capolavoro di Bonaventura giudichi, non l'*Itinerarium*, ma il *Breviloquium*.

L'agostinismo e il neoplatonismo, nel senso che ho tentato d'indicare, di san Bonaventura sono, certo, un tentativo di comunicare l'insegnamento tradizionale e di rendere, per quanto concesso a menti umane, intelligibili, rispettandoli completamen-

---

(38) *Itinerarium*, prol. 2.

te, i dati della Rivelazione. Ma sono anche uno sforzo per commentare e comunicare, tradurre in termini intelligibili, in proposizioni scolasticamente indagate e dimostrate, san Francesco, il suo insegnamento, il suo esempio. E poiché Francesco ha lasciato dietro di sé i suoi compagni, i suoi figli, il suo Ordine, Bonaventura ha sentito il dovere di difenderlo, anche polemizzando, contro quei maestri parigini che lo avevano attaccato ed erano al tempo stesso i seguaci di Aristotele, filosofo pagano.

ALBERTO PINCHERLE

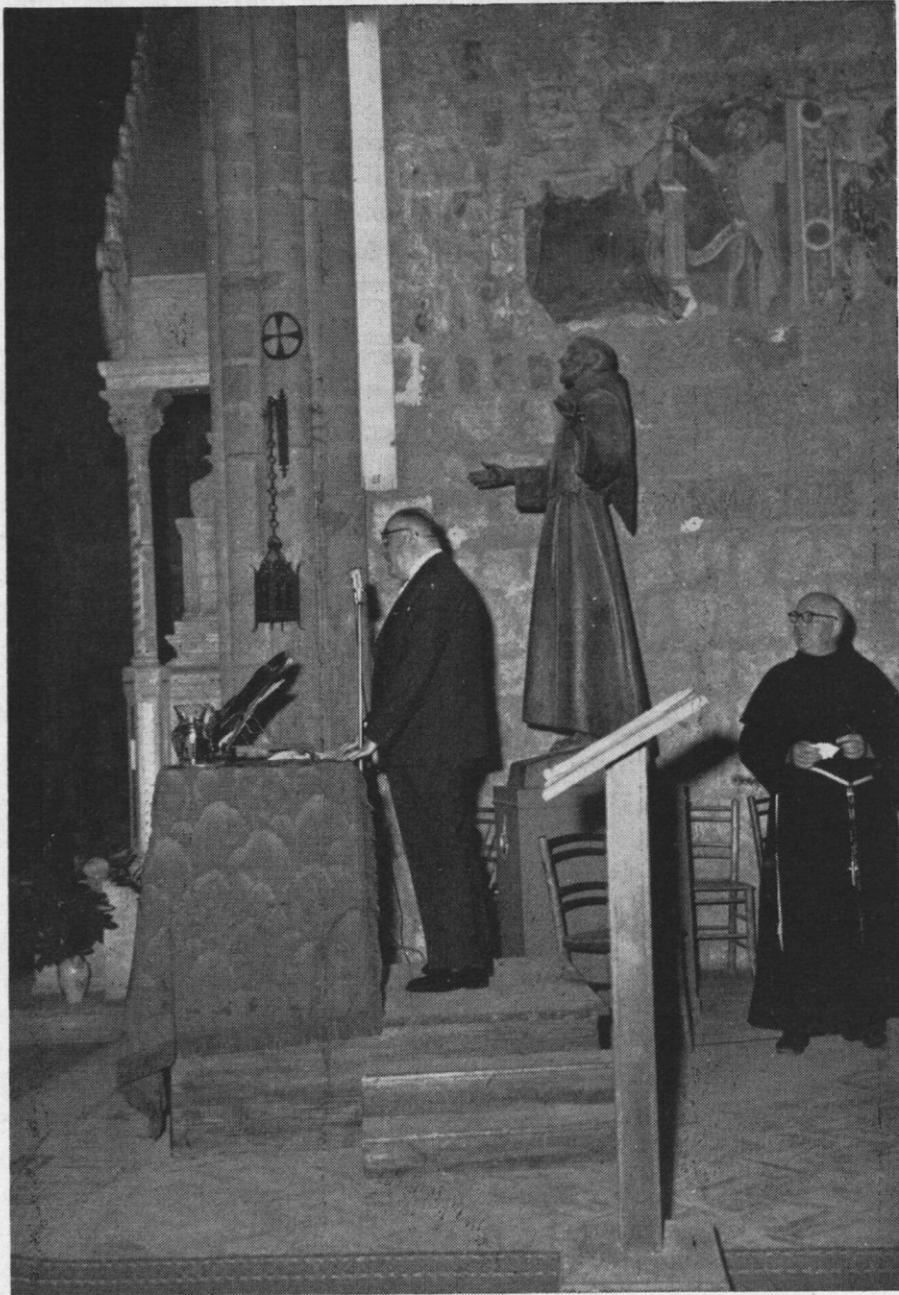


FIG. 4. - X CONVEGNO DI STUDIOSI  
(Viterbo, Basilica di S. Francesco alla Rocca, 1 settembre 1962)  
PARLA IL PROF. BONAVENTURA TECCHI, PRESIDENTE DEL CENTRO  
(Foto Moretti, Orvieto)