

SAN BONAVENTURA, IL SAPERE E IL CREDERE

L'arrivo dei Francescani a Parigi intorno al 1220, corrispondeva alla missione loro affidata dalla Chiesa, cioè di essere dei « chierici » capaci di predicare e di confessare. Ma dal fondo degli eremi della valle di Rieti, i compagni di San Francesco protestavano accusando Parigi di distruggere Assisi (1); questo è uno dei paradossi della fondazione parigina.

Da una parte, per essere dei chierici validi bisognava studiare, avere dei maestri e quindi una scuola di formazione. Dall'altra i frati non dovevano tralasciare di essere pellegrini e forestieri in questo mondo e di mantenere il fervore delle origini. E' proprio di questo che Bonaventura si rese conto constatando che l'Ordine sembrava riesumare i tempi primitivi della Chiesa quando i semplici e i sapienti si trovavano in piena comunione di fedeltà(2).

I frati frequentavano la scuola di Parigi. Vi arrivavano con il fervore e la freschezza del carisma francescano, portando un senso rinnovato dell'universalità. La loro presenza avrebbe facilitato al papato un controllo più efficace dell'insegnamento dell'Università. Inoltre questa presenza avrebbe dato una nuova animazione alla vita religiosa e intellettuale di Parigi.

Parigi è già una vecchia istituzione, ricca di una eredità molto complessa. Prima di tutto, la Scrittura conserva il suo posto primordiale. Il testo latino è più o meno fissato, incessantemente corretto negli studi. Fin da Anselmo e Rodolfo di Laon, la Scrittura è dotata, nella *Glossa*, di uno strumento di lavoro molto ricco che accrescono ancora i domenicani con le loro « concordantiae » e i francescani con le loro « distinctiones », e, poco dopo, Niccolò di Lyra con l'edizione arricchita della *Glossa*. I maestri leggono la Scrittura, la commentano, ne discutono le questioni sollevate dal testo: la Scrittura è la « Sacra doctrina », la « Teologia ».

(1) Mal vedemmo Parisi, che ane destrutto Assisi, JACOPONE DA TODI, *Le Laude*, I, 10; ed. B. Brugnoli, *Poesie spirituali*, Firenze 1914, 57.

(2) *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, n. 18; ed. F. Delorme, *Textes franciscains*, in: *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, Roma 1 (1951); 217.

L'eredità parigina è inoltre un insieme di manoscritti che portano dei nomi prestigiosi, le « auctoritates », da Sant'Anselmo e Abelardo, Bernardo di Chartres e Gilberto de la Porrée, Thierry de Chartres e Guglielmo de Conches, ai grandi nomi della scuola di San Vittore, Guglielmo de Champeaux il suo fondatore, Ugo e Riccardo e infine, Pietro Lombardo, il cui *Liber Sententiarum* costituirà il manuale di teologia della cristianità sino al XVI secolo.

L'eredità parigina consiste pure nelle traduzioni venute da Toledo, da Venezia, Roma, Pisa e Palermo, traduzioni del *Timeo* di Platone con il commento di Calcidio, traduzioni di Aristotele di cui la *Logica vetus* ereditata dal Boezio si arricchisce della *Logica nova*, di cui soprattutto la *Metafisica*, l'*Etica* e il *De Anima* portano ai latini il pensiero greco appesantito dai commentari di Avicenna ed Averroè, e per di più alterato da attribuzioni inesatte, quali il *Liber de causis*.

San Bonaventura si è formato nella facoltà delle arti, in questo ambiente ricchissimo. Entrato nell'Ordine francescano, studia con Alessandro d'Hales, Giovanni de la Rochelle, Odo Rigaldo e Guglielmo di Melitona. Nel 1254, è promosso a sua volta al ruolo di maestro reggente della scuola dei Minori. La sua cultura è vasta. Egli è nutrito di Scrittura ed addestrato alla logica aristotelica. La sua scala dei valori colloca subito dopo la Scrittura, le « auctoritates »: Agostino, Gregorio, Dionisio, Anselmo, Bernardo, Riccardo e Ugo di San Vittore sono le fonti le più consultate. Vengono in seguito i filosofi(3).

Nonostante ciò, San Bonaventura ha sviluppato il suo pensiero in uno stile molto personale la cui originalità si presenta sotto tre aspetti: ricco dell'insegnamento accumulato durante i suoi studi delle arti e della teologia, egli ne usa rinnovando i problemi dall'interno; Bonaventura possiede pure un potente spirito di sintesi, facendo di ogni problema particolare un elemento della visione d'insieme che ha costituita poiché nello studiarlo egli ritorna inevitabilmente al centro di dove tutto s'illumina; per lui, infine, la teologia è una scienza pratica « ut boni fiamus », essa è, come avremo l'occasione di parlarne, un approfondimento della Rivelazione per la salvezza del mondo e la nostra propria salvezza. Per quanto egli voglia risolvere il problema del sapere o quello del credere, Bonaventura non perde mai di vista che la nostra salvezza è in Gesù Cristo e che noi dobbiamo ripeterci questa verità continuamente e che dobbiamo predicarla a tutti gli uomini.

(3) Cf. *De reductione artium ad theologiam*, n. 5 (V, 321).

Questi tre aspetti che formano l'originalità di Bonaventura sorgono dal suo ardente desiderio di non tradire mai lo spirito di San Francesco. Essi condizionano lo studio che stiamo per intraprendere dei due problemi fondamentali, a mio parere, del suo pensiero.

I - LA RICERCA DEL SAPERE

All'epoca dell'entrata dei Mendicanti all'Università di Parigi, la facoltà delle arti conosce un rinnovamento considerevole giacché, malgrado i divieti papali, vi si studiano i libri di Aristotele fino alla metafisica. Il risveglio degli spiriti conduce gli uomini verso dei problemi nuovi. Non si tratta più di descrivere il mondo, si tratta di definire la nostra maniera di conoscerlo. La fede trova improvvisamente davanti a sé un'altra forza, il rigore della quale proviene in gran parte dalla novità con cui essa osa affrontare il campo finora riservato alla teologia.

Due vie si aprono ai maestri della facoltà di teologia di fronte alla pretesa dei maestri delle arti: o mettersi sul terreno dei filosofi considerando l'uomo come un prodotto completo ed autonomo della creazione e a partire dalla sua natura caratterizzarlo davanti al mondo e davanti a Dio; o, rimanendo nell'ambito del rivelato, considerare l'uomo come il soggetto privilegiato della relazione a Dio e partendo da questa relazione scoprire il campo del suo sapere e del suo agire. La prima posizione fu adottata da San Tommaso d'Aquino, la seconda da San Bonaventura di Bagnoregio.

E' chiaro che queste due vie nel clima cristiano costituiscono piuttosto delle sfumature della stessa ricerca che scelte contraddittorie. Però il fatto di inquadrare un'opzione di fronte all'altra ci rende possibile di misurare questi due uomini, l'uno grande quanto l'altro.

Le risposte ai problemi da essi affrontati, scavalcano il loro tempo e giungono fino a noi, non soltanto come tappe storiche dello sforzo umano ma come espressioni al di fuori del tempo e del problema sempre presente all'uomo e dello sforzo dell'uomo per rispondervi.

Studiando la conoscibilità di Dio nel Commentario delle Sentenze (4) Bonaventura è costretto a rispondere ad una obiezione presa dal pseudo-Dionisio che nega la possibilità di capire Dio (5).

(4) *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, arg. 1, ad 1 (I, 67, 69).

(5) PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 1, 2 (PG 3, 587; Dionysiana, 13).

Bonaventura quindi distingue tra due modi di conoscere. Possiamo « apprendere » la verità di una cosa; basta per questo che tra l'oggetto e il nostro spirito ci sia una relazione di convenienza. Aristotele diceva già che questa relazione esiste effettivamente poiché l'anima è, in un senso, gli esseri stessi (6); conoscere significa dunque assimilarsi le cose. Siamo capaci così di conoscere tutte le cose e anche Dio poiché siamo fatti ad immagine di Dio e così la relazione di convenienza tra Dio e noi esiste realmente. Possiamo anche capire — questo è il secondo modo di conoscere — gli oggetti materiali e spirituali che noi raggiungiamo: noi li conosciamo « tutto e totalmente ». La ricerca del sapere si apre quindi all'uomo come una ricerca sconfinata. Dal momento che abbiamo raggiunto la verità delle cose per apprensione, possiamo scrutarle fino a conoscere per comprensione la loro essenza, le loro cause e i loro effetti.

Molto spesso, Bonaventura cita, a questo proposito, la riflessione di Aristotele: « gli animali non partecipano che debolmente alla conoscenza empirica, mentre che il genere umano si eleva fino all'arte e al ragionamento. Dalla memoria proviene l'esperienza agli uomini; difatti, da una molteplicità di ricordi della stessa cosa si arriva a costituire finalmente una sola esperienza; e l'esperienza sembra ben essere pressapoco della stessa natura della scienza e dell'arte, con questa differenza tuttavia che la scienza e l'arte vengono all'uomo per mezzo dell'esperienza, poiché l'esperienza ha creato l'arte... L'arte nasce quando da una moltitudine di nozioni sperimentali si stacca un unico giudizio universale, applicabile a tutti i casi analoghi » (7).

Però, non abbiamo realmente più niente da imparare sulle cose quando le conosciamo così? Per il filosofo e per lo scenziato la conoscenza delle cose si ferma qui. Il teologo deve per di più andare al di là delle cose situandole nell'insieme della realtà e deve scoprirne il senso riferendole a Dio.

Ora, ci è impossibile di conoscere Dio nel senso di capirlo, perché il fatto di capire esige tra l'oggetto e lo spirito una relazione di uguaglianza: « capire vuol dire almeno uguagliare un oggetto che non ci superi ma che si trovi, al contrario, intellettualmente incluso ». (8).

(6) ARISTOTELE, *De Anima*, III, t. 38 (431b 20-21).

(7) ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, c. 1 (980b 28-30). Cf. il mio studio: *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, in: *ArchHist-DoctrLitt*: 40 (1973) 135-222.

(8) P. VIGNAUX, *Note sur la connaissance de l'infini dans les questions disputées De scientia Christi*, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, III, 122.

Ora se possiamo capire tutto di Dio nel senso che Dio è infinitamente semplice, abbiamo detto tutto dicendo il suo nome, ma non abbiamo detto tutto di Lui, poiché Dio è infinito e ci è impossibile di circoscrivere l'infinito. Dio è Trinità e noi non possiamo elevarci alla conoscenza del Padre, del Figlio e dello Spirito, partendo dalle cose di questo mondo. Possiamo capire Dio, però non possiamo capire tutto di Dio.

Dunque, per elevarci al di sopra della conoscenza per apprensione delle cose e capire il loro significato divino, noi abbiamo bisogno di afferrare per comprensione la verità che le cose hanno in Dio, ciò che Bonaventura chiama l'arte eterna del Verbo. La nostra ricerca del sapere ci spinge fino a questo punto.

Sembra che per Bonaventura la storia di questa ricerca consista in un lungo e difficile avvicinarsi, partendo dalla conoscenza per apprensione, la sola che sia alla nostra portata ma che non ci soddisfa mai pienamente, verso la conoscenza per comprensione che ci è proibita in parte e che sogniamo tuttavia incessantemente: « niente, infatti, può saziare l'anima umana salvo ciò che essa non può contenere » (9).

Se vogliamo ricostruire il pensiero di Bonaventura su questo tema, dobbiamo partire da una riflessione circa il doppio aspetto della realtà che ci rivela la Scrittura: il mistero di Gesù Cristo nel quale bisogna distinguere ciò che è proprio dell'uomo e ciò che è proprio di Dio, e il mistero dell'uomo, immagine di Dio.

In primo luogo dunque, il mistero di Gesù Cristo, Verbo eterno; egli è l'irradiamento della gloria del Padre e l'espressione della sua sostanza (ebr. 1, 3); egli è il riflesso splendido della luce eterna, specchio puro dell'attività di Dio (Sp. 7, 26), (10). Questo sottolinea il doppio carattere espressivo del Verbo: esemplare che riflette tutte le cose che fin dall'inizio della creazione del mondo e sino alla fine sono prodotte per la perfezione spirituale e sensibile dell'universo intero, specchio intellettuale ed esemplare eterno di tutta la macchina del mondo, egli è anche l'esemplare eterno rappresentativo di ciò che è Dio in se stesso, esprimendo il Padre, se stesso e lo Spirito Santo e allo stesso tempo, tutto il resto (11).

Verbo incarnato in cui l'uomo è innalzato alla somiglianza perfetta e si trova colmato di una grazia sovrabbondante, senza che questo significhi che la sua anima perda il suo carattere creato e limitato, il Cristo può acquistare la conoscenza per comprensione di tutto quello che contiene il Verbo esemplare della creazione e capi-

(9) *De scientia Christi*, q. 6, concl. (V, 35).

(10) Testi riuniti da Bonaventura nell'*Apologia pauperum*, c. 2, n. 12 (VIII, 242).

(11) *Hexaameron*, coll. 9, n. 2 (V, 372).

re tutta l'opera di Dio nel contemplarla nell'arte eterna poiché egli raggiunge l'essere delle cose nella medesima arte eterna. Però il Cristo nella sua scienza umana si arresta davanti all'infinito e non può arrivare all'eterna diffusione dell'essere, della vita e dell'amore che sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciò che esprime e rappresenta il Verbo eterno.

In una tensione continua, il Cristo, a partire da ciò che egli può conoscere per apprensione dell'infinito di Dio, si trova assorbito da questo infinito senza che mai la sua conoscenza umana arrivi ad uguagliarlo. Egli è, secondo l'ammirevole espressione del Gilson, « estasi in sé » (12), egli contempla senza poter nè avvicinare nè capire come Dio capisce se stesso. Dio si dà così al suo Figlio Gesù Cristo in tutta familiarità facendolo penetrare nella conoscenza del Verbo dove tutto il passato, il presente, e il futuro si riflettono in un'idea unica ed esemplare attirandolo nell'inconoscenza beatifica dell'infinita diffusione della sua vita trinitaria.

Bonaventura nel ricercare la soluzione al problema della scienza umana di Cristo ha posto gli elementi per la soluzione del problema del sapere umano. Questo è significativo: il Cristo è allo stesso tempo l'esemplare dell'uomo come Verbo eterno e la sua definizione come Verbo Incarnato.

Eccoci così ricondotti al mistero dell'uomo immagine di Dio. Mentre la creatura del mondo è un vestigio di Dio, di cui manifesta la potenza, la sapienza e la bontà senza però essere capace di manifestarne il significato, l'uomo si trova totalmente diverso dalle altre creature. L'uomo è al centro del mondo, però come un mediatore tra la natura materiale e il creatore. Egli è immagine, cioè somiglianza espressiva del Verbo. I Padri greci erano soliti dire che se il Verbo è l'immagine del Padre, l'uomo è ad immagine del Verbo. Questo significa che l'uomo è il termine più alto dell'espressione divina che il Verbo ha dato al mondo nel crearlo.

Cercando di delineare più precisamente in che cosa consiste il fatto che l'uomo sia ad immagine del Verbo, Bonaventura situa questa immagine nella triplice potenza una nell'essenza dell'anima: memoria, intelligenza e volontà, poiché Dio stesso è l'oggetto del nostro conoscere e del nostro amare (13). L'uomo, per la sua stessa natura, può pervenire a Dio e lo fa effettivamente al termine di una relazione personale tra Dio e la creazione.

Il compito primordiale dell'uomo è quindi di prendere coscienza di questa relazione, di accettarsi come immagine in ciò che dice la sua grandezza ma anche la sua dipendenza, e di orientare libe-

(12) E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943, 440.

(13) *I. Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1 (I, 80-82).

ramente verso colui che egli esprime, il suo spirito e il suo cuore. Però il suo compito è ancora più vasto poiché l'uomo deve allo stesso tempo dare al mondo che domina, che scruta e che trasforma, il suo significato riportandolo a Dio.

Questo è il punto di partenza da cui Bonaventura tenta di trovare una soluzione al problema del sapere. La Scrittura lo ha guidato fino ad ora. D'ora innanzi egli cerca un'interpretazione di quello che ha potuto leggere in Sant'Agostino.

Con il realismo caratteristico del Medioevo ereditato da Parmenide e confermato da Aristotele, Bonaventura è sicuro di comprendere le cose nella loro realtà, non soltanto perché queste cose sono nostri fratelli e sorelle nel creato come cantava Francesco — e già questa connivenza è significativa — ma perché noi afferriamo il loro triplice modo di essere in maniera diversa ma ugualmente vera.

Le cose hanno, infatti, un triplice modo di essere (14): sono in se stesse, questo è il loro proprio essere. Quando noi le conosciamo esse sono nel nostro spirito. Ma prima che siano ed indipendentemente dal nostro conoscere, le cose hanno l'essere nell'arte eterna contenuta nel Verbo in una idea unica, infinitamente semplice nella quale si distingue la molteplicità delle cose create come altrettante idee rappresentate nell'unità semplice dell'arte eterna, esemplare; un poco come la luce del sole che ci permette di distinguere i contorni degli oggetti che illumina uno ad uno, l'uccello, il fiore, la città, gli uomini sulla strada, senza per questo cessare di essere una luce unica.

Così quando conosco tale oggetto, io raggiungo nello stesso tempo, ma in maniera confusa, l'essere che questo oggetto possiede nell'arte eterna del Verbo, di cui la realtà immutabile garantisce la verità della mia conoscenza e sorpassa la caducità sia dell'oggetto sia del mio conoscere.

L'oggettività e la certezza del mio conoscere si basano quindi sulla presenza e l'influenza dell'infinito: è in questo che io sono immagine. Però mentre il Cristo, Verbo incarnato, capisce per comprensione l'arte eterna del Verbo increato, io non posso che appoggiarmi su questa arte eterna senza raggiungerla.

(14) Questa distinzione si ritrova costantemente in Bonaventura: *I Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, concl. (I, 621); a. 2, q. 2, concl. (I, 625); *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, fund. 6 (II, 118); d. 13, a. 1, q. 1, concl. (II, 312); *III Sent.*, d. 14, a. 3, q. 1, concl. (III 320); *Scientia Christi*, q. 4, concl. (V, 23); *Breviloquium*, procl., 3, n. 1 (V, 205); *Comm. Eccl.*, c. 1, v. 2 (VI, 11); c. 3, v. 14, 15 (VI, 34); *serm. 22 dom. Pentec.* 1 (LX, 442). Questa distinzione è la base dell'esemplarismo bonaventuriano che già si trovava in S. AGOSTINO, *De Gen. ad litt.*, 1, 2, c. 8, n. 19; 1, 4, c. 29, n. 46 (PL 34, 370, 315).

L'uomo può quindi arrivare, servendosi delle sue proprie facoltà, alla realtà concreta del mondo e può dominarla con l'ingegno della sua intelligenza e della sua attività. Con questo, però, non coglie l'essenziale. Può andare oltre sino a scoprire l'esistenza di una causa unica, origine, esemplare e fine di tutta la realtà. Gli manca di conoscere se stesso nella sua vera dimensione e nella luce di colui del quale egli è l'immagine, e di riconoscere la ricchezza totale del creato. La rivelazione solamente può dire all'uomo il vero significato di ciò che egli è svelandogli la presenza così intima di Dio al mondo.

Invece, guardando prima di tutto il Cristo, l'uomo può guardare tutto il resto e ricominciare senza sosta, eternamente, a conoscere tutto nel Cristo: questa sarà la nostra gioia suprema (15).

E' in questo senso che dobbiamo capire la dialettica ascendente dell'*Itinerario* come una riflessione-« *speculatio* » sull'oggetto delle sei funzioni del nostro spirito che poco a poco trasforma la scienza delle cose in una ricerca insaziabile di Dio.

Bonaventura definisce così le sei tappe della salita: « Ai sei gradi di elevazione verso Dio corrispondono i sei gradi delle potenze dell'anima, che gli permettono di salire dalle cose inferiori alle superiori, di passare dalle esterne alle interne e di elevarsi dalle temporanee alle eterne. Esse sono: i sensi, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la sinderesi o coscienza.

Queste facoltà inserite in noi per dono di natura, deformate poi dal peccato originale e riabilitate dalla grazia della Redenzione, devono essere purificate dalla giustizia o santità, coltivate dalla scienza e perfezionate dalla sapienza cristiana » (16).

All'inizio della salita, l'esperienza sensibile ci permette di toccare la realtà del mondo materiale e di pesarne la consistenza. Possiamo fermarci qui e costruire una scienza senza nessun riferimento a Dio. Questa scienza sarà perfettamente valida e sicura, poiché non è il riferimento al Verbo esemplare, riferimento che possiamo fare o no, che fonderà la nostra scienza nella certezza. La nostra scienza è fondata sulla certezza per mezzo del vincolo ontologico che unisce l'essere delle cose all'arte eterna del Verbo, prima anzi del prenderne coscienza e al di fuori della coscienza che prendiamo di questo legame fra i tre modi di essere delle cose.

Per Bonaventura, il problema del senso si situa a questo punto preciso: o l'uomo si accetta come immagine e quindi scopre l'unità della realtà come espressione di Dio e assume la ricostruzione ripresa incessantemente di questa unità per ricondurla al Padre; ov-

(15) Cf. *Hexaameron*, coll. 1, nn. 1-10 (V, 329-330).

(16) *Itinerarium*, c. 1, n. 6 (V, 287).

vero l'uomo disdegna di ascoltare Dio che gli racconta la meravigliosa storia del suo amore creatore, chiudendosi nel suo proprio mondo, e allora perde il senso delle cose e di se stesso. E' proprio questo primo passo che Dio chiede all'uomo e da cui dipende tutto il resto.

Il primo passo nell'Itinerario del ritorno consiste quindi nello scoprire Dio nelle sue vestigia, cioè nelle cose che ci circondano.

Superato questo primo passo, noi raggiungiamo queste medesime cose nell'essere che hanno nel nostro spirito quando le conosciamo: « Se dunque tutte le cose conoscibili hanno il potere di produrre la loro immagine, è chiaro che in esse, come in uno specchio, possiamo scorgere la generazione eterna del Verbo, immagine e Figlio di Dio » (17).

Siamo così arrivati al limite di noi stessi per capire Dio attraverso lo specchio della nostra anima. La ragione ci fa scoprire la nostra triplice potenza: memoria, intelligenza e volontà; la memoria, dove riconosciamo i principi innati come verità familiari, l'intelligenza che gode dell'idea dell'essere puro come fondamento del conoscere di tutti gli esseri creati, la volontà che anela al bene supremo. La nostra anima è lo specchio nel quale si riflette la Trinità di Dio.

Il grado seguente ci permette di cogliere, nell'immagine della nostra anima, la potenza di grazia del Cristo Salvatore. Il nostro essere — per — Dio si trasforma nell'agire — per — Dio mediante il gioco delle virtù teologiche, la fede, la speranza e la carità. La fede e la speranza passeranno, dice l'Apostolo, la carità permane nel suo doppio precetto; « questi due amori si riuniscono in Gesù Cristo, sposo della Chiesa che è al medesimo tempo il nostro prossimo e il nostro Dio, nostro fratello e nostro signore, nostro sovrano e nostro amico, Verbo increato e incarnato, nostro Creatore e nostro redentore, l'alfa e l'omega » (18).

A questo punto, siamo invitati ad elevarci al di sopra di noi: « per mezzo di quel lume che è stato impresso nella nostra mente e che è la luce della Verità eterna » (19). La nostra intelligenza così illuminata può contemplare Dio nel suo essere, che non implicando nessuna determinazione, ci permette di passare dalla sua idea al suo esistere. Riflessione difficile per l'uomo accecato in qualche modo dagli enti particolari ed universali: « Egli non vede l'Essere che è al di là di ogni genere, quantunque sia la prima nozione per fargli capire tutto il resto » (20).

(17) *Itin.*, c. 2, n. 7 (V, 301).

(18) *Itin.*, c. 4, n. 5 (V, 307).

(19) *Itin.*, c. 5, n. 1 (V, 308).

(20) *Itin.*, c. 5, n. 4 (V, 309).

Ecco allora l'apice della speculazione là dove l'« apex mentis » diviene l'« apex affectus » nell'unità ritrovata del nostro spirito che nell'amplesso dell'intelligenza e dell'amore ci fa contemplare la bontà diffusiva della Trinità in Gesù Cristo, immagine del Dio invisibile.

Il passaggio è ormai assicurato tra questo mondo e Dio nella sapienza finalmente posseduta. La ricerca del sapere ci ha fatto constatare che noi ricerchiamo sempre di più quanto è alla nostra portata. San Bonaventura ha realizzato nell'Itinerario questa esperienza unica nella quale tutta l'informazione accumulata durante la sua vita di meditazione, d'insegnamento e di contatti umani, si trova assunta dall'intenso desiderio di ritrovare, sull'esempio di Francesco, il vero senso delle cose, cioè quello che le cose hanno in Dio.

II - COMPITO DEL TEOLOGO

Sembrerebbe che sino a questo punto la nostra riflessione si sia svolta in modo più teologico che filosofico, per quanto sviluppando un tema dapprima riservato al filosofo.

E' sempre difficile distinguere in un pensatore medievale, e più particolarmente in Bonaventura, i due settori che oggi chiamiamo con queste due parole: teologia e filosofia. L'insegnamento dei maestri, in quel tempo, ignorava quello che noi distinguiamo ora con grande rigore se non con tanto successo. Bisogna del resto riconoscere che Bonaventura ha sempre unito più che distinto perché, a suo parere, la situazione storica della creazione e dell'uomo è tale che è più importante capire la realtà nella complessità piuttosto che volerne studiare gli elementi col rischio di desacralizzare l'opera di Dio.

In Bonaventura, il punto di vista del teologo ha sempre sorpassato quello del filosofo. D'altra parte egli ha voluto espressamente rimanere fedele allo spirito francescano rifiutando di essere un professionista della teologia. Per lui, la teologia esige che il teologo s'impegno personalmente nella sua ricerca, che si consideri al servizio della Chiesa e che proclami a sua volta la parola di Dio di cui egli cerca di approfondire il mistero. E' questo il tema che vorrei trattare ora brevemente.

La lettura attenta del prologo del *Breviloquium* ci spiega la ragione della sua lunghezza sproporzionata al resto del libro: Bonaventura vuole sottolineare che la teologia è l'epignosi della Rivelazione.

Dio ha infatti creato il mondo per manifestarsi, « ad declarandum se ». Nel suo centro, egli ha messo l'uomo e l'ha fatto tale quale doveva essere per poterlo conoscere, amare e glorificare. Capace di leggere nel libro della sapienza di Dio, l'uomo poteva anche leggere nel libro esterno del mondo sensibile e trasferire il significato di questo libro esteriore al significato del libro interiore, e così arrivare alla conoscenza nell'amore, del libro scritto al di fuori e al di dentro di Gesù Cristo, Verbo di Dio che esprime il Padre, se stesso e lo Spirito Santo ed ogni cosa.

L'uomo era capace, realtà di ieri, sogno di oggi. Ma se l'uomo ha perduto il senso del libro dove Dio si rivelava a lui, egli non smette mai di intraprenderne la lettura; se l'uomo non può cogliere la felicità immutabile, egli la ricerca sempre gettandosi su tutti i beni che sono alla sua portata; se l'uomo non può dominare armoniosamente le forze naturali del mondo, non finisce mai di scrutarne i segreti e di volerne la chiave.

Il mondo essendo divenuto illegibile per l'uomo, Dio ha aperto davanti ai suoi occhi un altro libro col fine di rendegli il senso delle cose, un libro che lo manifesta chiaramente e che permette all'uomo di ritrovare la conoscenza, l'amore, la glorificazione. Questo libro è la Scrittura.

Sappiamo come Bonaventura intende accostarsi allo studio della parola di Dio con l'aiuto della lettera agli Efesini nel brano seguente: (3, 14-19) « Piego perciò le ginocchia dinanzi al Padre dal quale ogni famiglia nei cieli come sulla terra deriva affinché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente corroborati nell'uomo interiore per mezzo del suo Spirito. Sicché Cristo, per la fede, abiti nei vostri cuori, e voi, ben radicati e fondati nell'amore, possiate comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere la carità di Cristo che supera ogni conoscenza, affinché siate ripieni della pienezza stessa di Dio » (cf. 3, 16-18).

La conoscenza di cui si tratta qui e di cui Bonaventura adotta il termine e il contenuto, è un approfondimento, diciamo una « epignosi », che Paolo definisce come l'illuminazione nella fede e la maturazione nell'intelligenza (cf. 4, 12-13; 5, 9). Lo Spirito che il Cristo ci manda dal Padre ci illumina nel nostro essere totale poiché la verità al di là del campo della conoscenza invade quello del volere e dell'impegno dell'amore. Insieme dunque, la fede e la carità mettono il cristiano in grado di penetrare nella profondità di Dio, di ritrovare la carità di Cristo che supera ogni conoscenza.

L'uomo non ha alcun merito nel fatto che Dio si rivela a lui. L'uomo non fa che accoglierlo come la sua Parola, comunicando alla vita della Trinità per ricevere dall'interiore la conoscenza del Padre, del Figlio e dello Spirito. A questo prezzo, la Scrittura apre la

nostra mente al senso delle cose e dà alla relazione del creato a Dio tutto il suo peso.

Questa tesi bonaventuriana già chiaramente esposta nel prologo del *Breviloquium*, trova la sua espressione definitiva nel *Hexameron* dove Bonaventura parla del « *Christus tenens medium in omnibus* ». Però egli aveva dato già la medesima interpretazione nell'*Itinerario*: « L'illuminazione della mente è perfetta perché arriva a vedere l'uomo fatto ad immagine di Dio. L'immagine è una somiglianza espressiva. E allora, quando la mente vede in Cristo, Figlio ed immagine di Dio invisibile, la nostra umanità così mirabilmente esaltata e così ineffabilmente unita, ed ammira riuniti insieme il Primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, la circonferenza e il centro, l'alfa e l'omega, la causa e il causato, il Creatore e la creatura, il libro scritto di dentro e di fuori, è già arrivata al sesto grado dell'illuminazione perfetta, come Dio al sesto giorno della creazione » (22).

La Scrittura apre così l'uomo al senso delle cose. La sua larghezza ce ne dà il contenuto, la sua lunghezza ce ne dice lo sviluppo storico, la sua altezza e la sua profondità ce ne danno la dimensione divina. Allora la Scrittura porta a termine il suo compito che è la nostra felicità eterna dove vedremo, ameremo e dove ogni desiderio nostro sarà saziato.

Il teologo, la missione del quale consiste nell'approfondire la Scrittura, nel fare l'epignosi, deve sentirsi responsabile come ausiliare di Dio nel suo Corpo che è la Chiesa. Capiamo quindi come San Bonaventura ci domandi di accedere con fede pura al Padre della luce piegando le ginocchia del nostro cuore: teologo in ginocchio, egli esige, per se stesso e per noi, che la santità sia come il preambolo del nostro passaggio dalla scienza alla sapienza.

Impegnato nella sua propria ricerca con il suo sforzo personale e la sua esperienza religiosa, il teologo deve anche proclamare davanti a tutti le parole della salvezza. Come diceva San Paolo: « Se annuncio il Vangelo, non è per me una gloria, perché è un obbligo che mi è imposto e guai a me se non annunziassi il Vangelo! » (I Cor. 9,16).

E' significativo il ritrovare in Bonaventura la preoccupazione della missione del teologo nella Chiesa. Il termine missione non aveva certo, nel suo tempo, il valore che ha oggi. I frati dovevano anzitutto realizzare il genere di vita al quale erano stati chiamati

(21) Cf. il mio studio: *Une théologie biblique de la Révélation*, in: *La sacra Scrittura e i francescani*, Roma 1973, 95-104.

(22) *Itin.*, c. 6, n. 7 (V, 312).

sulle tracce di San Francesco. Ma la Chiesa affidava loro una missione che non li distraeva dalla loro vocazione; al contrario, essa dava loro l'occasione di testimoniare maggiormente dell'autenticità di questa vocazione.

Bonaventura sapeva bene, e lo dice nelle sue *Determinationes quaestionum* (23), che San Francesco, che voleva innanzitutto realizzare pienamente la sua vocazione di cristiano, era allo stesso tempo e proprio in virtù di questa vocazione, pieno di zelo per la conversione degli uomini.

Nel suo Commentario del Vangelo secondo Luca, Bonaventura ha trovato l'occasione, al capitolo 9 (24), di sviluppare il suo pensiero sul tema della missione apostolica dei frati. Vi tornerà spesso nei suoi sermoni. Come Ministro Generale, egli ha dato all'Ordine un impulso apostolico in tutti i campi dove la Chiesa chiamava i frati, provando così che l'impegno pastorale sotto tutte le forme è inseparabile dalla missione d'insegnamento del teologo (25).

Il Signore mandò gli Apostoli a predicare il regno di Dio. La evangelizzazione precede la sacramentalizzazione secondo la parola di Paolo: « Il Cristo, infatti, non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo » (1 Cor. 1,17). All'autorità di colui che invia — per gli Apostoli Cristo stesso, per il frati il Papa che tiene il posto di Cristo nella Chiesa visibile — a questa autorità, deve corrispondere lo zelo dei predicatori che lo Spirito rende efficace: « vi ho destinati affinché andiate e portiate frutto, un frutto duraturo » (Gv. 15, 16).

La missione esige dunque dai mandati la santità e l'umiltà affinché lo Spirito li ricolmi: « Il principio della predicazione è che lo Spirito parli in noi e renda audibile il nostro discorso a quelli che ci ascoltano » (26). Questa parola interiore, il predicatore la moltiplica con la preghiera: « Giovanni Battista si sentiva indegno di parlare di Cristo, perché Cristo è di lassù e lui è di quaggiù. Come la nostra intelligenza è incapace di capire Cristo, così non possiamo rendere conto del mistero dell'incarnazione di Cristo con parole e sapienza umana. Preghiamo il Signore affinché mi dia un poco della sua grazia e che io possa almeno balbettare qualche cosa ad onore del suo nome e per la nostra salvezza » (27), prega Bonaventura all'inizio di un sermone sull'Annunciazione di Maria Santissima.

(23) *Determinationes quaestionum*, I, q. 1 (VIII, 338).

(24) *Comm. Luc.*, c. 9, nn. 1-28 (VII, 216-224).

(25) Cf. il mio studio: *San Bonaventura predicatore*, in: *Incontri bonaventuriani*: 9 (1973) 103-115.

(26) *Serm. Ascens.* 1 (IX, 314).

(27) *Serm. Annunt.* 3 (IX, 667).

Nonostante, la predicazione pur essendo la missione primordiale dei frati e alla quale Bonaventura si è dato con un fervore e una efficacia notevoli, non è tuttavia la sola forma dell'impegno pastorale. Come Ministro Generale, egli vuole che i frati siano sempre pronti a compiere le missioni affidate loro. Egli impegna i frati più atti alla predicazione della crociata, sceglie con cura quelli che devono occuparsi dei tribunali dell'inquisizione. E impegna se stesso nella difesa dei diritti pontifici contro i maneggi imperiali.

Quando il Papa lo chiamò al servizio della Chiesa universale, Bonaventura era pronto a compiere la sua missione sino al termine, tanto nella preparazione della riforma della Chiesa come pure nel perseguimento del dialogo con la Chiesa greca. Il Concilio ne rese testimonianza alla sua morte: « Uomo di scienza e di eloquenza eminenti. La sua santità era grande, la sua vita, il suo comportamento e la sua condotta ammirabili. Benevolo, accogliente, pieno di sollecitudine e di misericordia, virtuoso e amato da Dio e dagli uomini. Lo si amava a prima vista » (28).

Che conclusione possiamo trarre da queste riflessioni se non che Bonaventura, di cui celebriamo quest'anno il settimo centenario, ha ancora qualche cosa da dirci oggi e che la testimonianza della sua vita raggiunge quella della sua opera.

Nel situare le sue opzioni intellettuali nel contesto di dove le ha prese, noi ci rendiamo conto che le grandi intuizioni del suo ingegno vanno molto al di là della sua epoca, esse illuminano la nostra strada affinché possiamo, a nostra volta, impegnarci nella ricerca della sapienza e testimoniare così con la nostra vita il valore al quale egli ha dato tutto.

Non basta all'uomo la ricerca del sapere senza il proseguimento verso la sapienza, cioè senza scoprire il senso profondo delle cose, della vita, del mondo.

La missione del teologo non consiste soltanto nel confrontare la Parola di Dio con il pensiero degli uomini, questa testimonianza è una testimonianza dove il cuore tiene tanto posto quanto l'intelligenza, dove la preoccupazione di proclamare la salvezza in Gesù Cristo supera la giusta soddisfazione di una ricerca personale. Il teologo è, nella Chiesa, testimone e predicatore. Tale fu Bonaventura, tali dobbiamo essere noi, oggi.

JACQUES GUY BOUGEROL, O.F.M.

(28) *Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*, ed. A. Franchi, *Il Concilio di Lione*, Roma 1965, 95.