

Cultura umanistica e vocazione monastica nell'«Epistola de tribus quaestionibus» di S. Bonaventura

Negli anni in cui si trovava a Parigi in qualità di *magister regens*, S. Bonaventura scrive la cosiddetta *Epistola de tribus quaestionibus* (1). Siamo nel periodo fra il 1254 e il 1257, per la precisione il 2 febbraio 1257 (2), allorché S. Bonaventura viene elevato alla dignità di Ministro generale dei Minori. I manoscritti noti dell'*Epistola de tribus quaestionibus* tacciono il nome del destinatario e, per quanto suggestiva, è in attesa di validi elementi di prova l'ipotesi che la lettera sia indirizzata a un uomo del prestigio di Ruggero Bacone (3). E' possibile invece che la lettera, com'è stato recentemente suggerito, sia da collocare nel quadro di polemiche imperversanti fra l'Ordine dei Minori e quello dei Predicatori in merito ai tentativi che membri di ciascuna delle due famiglie religiose andavano compiendo per assicurare il maggior numero di adepti al proprio Ordine, anche (e forse soprattutto!) togliendoli all'altro (4).

Nella parte finale dell'epistola, in un brano che si è conservato in un solo manoscritto (5), ma della cui autenticità non si ha mo-

(1) Cf. E. LONGPRÉ, *S. Bonaventure*, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* IX (1937), col. 751; J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Strasbourg 1961, p. 40. La cronologia della lettera si desume dalla testimonianza esplicita di alcuni manoscritti, che si riferisce appunto al periodo della reggenza parigina di S. Bonaventura (« *qui tunc rexit Parisius* »); cf. S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, VIII, p. 336, nota 6.

(2) Cf. J. G. BOUGEROL, op. cit., p. 13. Il 2 febbraio 1257 è la data del capitolo in cui S. Bonaventura viene eletto alla massima carica dell'Ordine, in sostituzione del dimissionario Giovanni da Parma; v. R. MANSELLI, *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Diz. biogr. d. Ital.* XI (1969), p. 615.

(3) Cf. F. M. DELORME, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, in « *Collectanea Franciscana* » XV (1945), pp. 13-14; Id., *Textes franciscains*, in « *Arch. ital. per la storia d. pietà* » I (1951), p. 209. L'opinione del DELORME è fondata sull'attestazione di un codice perduto, tramandataci da L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae 1806², p. 46 b: « *In codice vetusto ms. inventio, Magistrum hunc innominatum fuisse Rogerum Bachon Anglicum* ». Favorevole invece all'identificazione del Maestro innominato con Jean Pecham J. G. BOUGEROL, op. cit., p. 40, nota 4.

(4) Cf. F.M. DELORME, *Textes...*, cit., pp. 209-210.

(5) Parigi, Bibl. Mazarine 1129.

tivo di dubitare (6), S. Bonaventura fa riferimento esplicito alle circostanze in cui l'anonimo interlocutore si è risolto a scrivergli la lettera, per noi perduta, alla quale l'*Epistola de tribus quaestionibus* risponde. Apprendiamo così che il Maestro innominato (come *innominatus Magister* è indicato nei manoscritti il destinatario dell'epistola) era in procinto di entrare a far parte dell'Ordine dei Minori e che un monaco dell'Ordine rivale che S. Bonaventura non nomina, indicandolo con l'espressione biblica di *paries dealbatus*, si era adoperato, con altri confratelli, a distoglierlo da tale suo proposito inoculandogli il germe di seri dubbi circa la fedeltà alla Regola da parte dei Francescani del tempo. Sono appunto i dubbi che il Maestro innominato aveva esposti nella sua lettera a S. Bonaventura e che l'*Epistola de tribus quaestionibus* cerca di risolvere. Si tratta in particolare di tre punti della Regola francescana e dell'applicazione pratica che se ne faceva nell'Ordine. S. Bonaventura, infatti, esordisce così:

« *Proponis, carissime, ut tibi tres articuli de Regula Fratrum Minorum absolvantur de quibus te ostendis pluribus rationibus dubitare, silicet de paupertate, labore manuum, et studio scholarium et magistrorum* » (7).

Poi, dopo avere meglio precisato le obiezioni mosse dal Maestro innominato in merito ai primi due punti (povertà e lavoro manuale), S. Bonaventura soggiunge:

«...*in magisterio et studio philosophiae Fratres condemnas; cum Regula dicat, quod non curent fratres nescientes litteras litteras discere, Fratres plerumque tam clerici quam magistri, qui etiam in saeculo philosophiam parum aut nihil audierunt, student, lectitant, scriptitant...* » (8).

A questa obiezione del Maestro innominato, che sollevava il problema della legittimità degli studi letterari e filosofici nell'attività dei frati Minori, S. Bonaventura risponde, come vedremo, in maniera molto ampia; oltre che alla Regola francescana e alle possibili interpretazioni delle norme in essa dettate, egli si richiama all'esempio stesso del Santo fondatore e alla voce della Sacra Scrittura e soprattutto fa appello all'autorità dei Santi, fra i quali in

(6) Cf. S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, cit., VIII, p. 331, nota 1.

(7) « Chiedi, o carissimo, che ti siano spiegati tre punti della Regola dei Frati Minori, sui quali mostri di avere più ragioni di dubbio, quelli cioè che riguardano la povertà, il lavoro manuale e lo studio di scolari e maestri » (n. 1; ed. cit., VIII, p. 331).

(8) « Tu biasimi i frati per quanto concerne l'insegnamento e lo studio della filosofia; mentre infatti la Regola stabilisce che i frati che ignorano le lettere non si preoccupino di impararle, per lo più i frati, chierici e maestri, anche se nel mondo appresero poco o niente di filosofia, non fanno che studiare e leggere e scrivere » (n. 1; ed. cit., p. 331).

particolare cita S. Agostino. Ed è comprensibile. Il problema che S. Bonaventura affronta, pochi spiriti lo avvertirono, già al confine fra età tardo-antica ed età medievale, con altrettanto viva sensibilità, con altrettanto lucida consapevolezza che S. Agostino. La sua stessa vicenda umana, la sua esperienza di uomo convertitosi al Cristianesimo solo in età adulta e dopo lunga, profonda consuetudine con la cultura letteraria greco-romana lo poneva nella condizione più idonea a fargli acutamente sentire il significato e il valore di ciascuno dei termini del dilemma: impegno nella ricerca di Dio e interesse alla cultura umanistica. Il problema non era peraltro nuovo ed è di quelli che più assiduamente continueranno a riproporsi alla coscienza cristiana durante il medioevo e non solo durante il medioevo.

Già un rigorista come Tertulliano, nel *De praescriptione haereticorum*, pone in guardia contro quella che egli chiama « *sapientiam humanam, affectatricem et interpolatricem veritatis* » (9) e chiede, esprimendo in forma estremamente sintetica quello che gli appariva insanabile dissidio fra cultura profana e fede cristiana: « *quid... Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* » (10) e conclude: « *Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum; nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere* » (11). Lo spirito del cristiano è dunque pago del messaggio evangelico e altro non chiede. La frattura non potrebbe esser denunciata in forma più netta ed esplicita.

Tralasciando altre, altrettanto esplicite testimonianze dell'atteggiamento di un intransigente come Tertulliano, non sarà superfluo ricordare l'analogo comportamento che un testo del III secolo, la *Didascalia Apostolica* prescrive con tono perentorio al cristiano: « *Gentiles... libros penitus ne tetigeris. Quid enim tibi est cum alienis verbis vel legibus...? Nam quid tibi deest in verbo Dei, ut ad illas gentiles fabulas pergas?* » (12) Segue poi una singolare dimostrazione della completezza della Bibbia: lì chi vorrà leggere vicende storiche troverà i Libri dei Re; chi vorrà dell'eloquenza

(9) « umana sapienza che falsa ed altera la verità » (cap. VII; P.L. II, col. 23 A).

(10) « Che hanno in comune Atene e Gerusalemme? l'Accademia e la Chiesa? » (ibid.; P.L. II, col. 23 AB).

(11) « Noi non abbiamo bisogno di curiosità dopo Gesù Cristo; non abbiamo bisogno di investigazioni dopo il Vangelo. Quando crediamo, niente altro desideriamo credere » (ibid.; P.L. II, col. 24 A).

(12) « Non toccare assolutamente i libri pagani. Che cosa infatti hai in comune con parole e leggi estranee? E che cosa ti manca nella parola divina, perché tu debba rivolgerti a quelle favole pagane? » (*Didascalia Apostolorum...* by R. H. CONNOLLY, Oxford 1929, p. 13, 1-5).

poeticamente ispirata troverà i Profeti; chi vorrà della lirica troverà i Salmi; e chi cercherà una cosmologia troverà la Genesi; e chi cercherà norme e precetti morali troverà la gloriosa legge del Signore (13). Bisogna dunque respingere con forza tutti i testi estranei e diabolici: « *Ab omnibus igitur... alienis et diabolicis scribaturis fortiter te abstine* » (14). Sono testi che riflettono peraltro uno stato d'animo ampiamente diffuso nelle comunità cristiane dei primi secoli. Non v'è dubbio che agli inizi del Cristianesimo una parte considerevole dei proseliti della nuova religione prese apertamente posizione contro la cultura classica, limitando i propri interessi intellettuali alla lettura d'un solo libro, la Bibbia (15).

Clemente d'Alessandria, nel II sec., c'informa che questi cristiani intransigenti, pronti a sacrificare indiscriminatamente senz'ombra di esitazione tutto quanto la cultura greco-latina aveva prodotto, costituivano maggioranza nella comunità alessandrina (16). La cosa impressiona tanto più in una città come Alessandria, che vantava antiche, luminose tradizioni culturali. Si trattava — è evidente — di reazioni emotive, in gran parte ingiustificate, di fronte ai pericoli, peraltro innegabili, che la letteratura e la cultura pagana presentavano per la fede cristiana e la sua diffusione. Anche più ammirevole, in queste condizioni, ci appare l'equilibrio della sintesi proposta da S. Agostino e alla quale S. Bonaventura si richiama; essa è destinata a influenzare positivamente e, sommandosi con l'atteggiamento di altri Padri, a condizionare in maniera determinante quello che sarà il comportamento delle età successive nei confronti del delicato problema.

Il pensiero di S. Agostino si trova esposto in maniera particolarmente compiuta e organica in quel trattato *De doctrina Christiana* che egli venne elaborando nel corso di decenni, completandolo solo pochi anni prima della morte, e che viene giustamente considerato una sorta di manuale dell'intellettuale cristiano; alle teorie del *De doctrina Christiana* appunto S. Bonaventura fa esplicito riferimento. Il Marrou, in un libro fondamentale per gli studi agostiniani, scriveva a proposito di ciò che significa l'espressione *doctrina Christiana* in S. Agostino: « Non si tratta soltanto di adottare un tipo di vita intellettuale che non vada a urtare frontalmente le esigenze del Cristianesimo, che s'accordi con questo, che lasci aperta la possibilità della vita cristiana. Agostino pretende molto

(13) ed. cit., p. 13, 5-12.

(14) ed. cit., p. 13, 12-13.

(15) Cf. P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la Littérat. lat. chrét.*, 3^a ed. a c. di G. BARDY, I, Paris 1947, p. 22.

(16) Cf. i passi degli *Stromata* citati dal DE LABRIOLLE, op. cit., p. 22, note 1-2.

di più: egli vuole una cultura strettamente e direttamente subordinata al Cristianesimo; tutte le manifestazioni della vita intellettuale devono essere al servizio della vita religiosa, non essere che una funzione di questa » (17). E' l'ideale da S. Agostino espresso in una invocazione delle *Confessioni*: « *Domine... tibi serviat quidquid utile puer didici, tibi serviat quod loquor et scribo et lego et numero* » (18).

E' soprattutto il primo libro del *De doctrina Christiana* che ci illumina sul pensiero di S. Agostino circa la funzione della cultura nella vita del cristiano. Egli distingue gli oggetti della conoscenza scientifica in cose (*res*) e segni (*signa*). Le cose si dividono ulteriormente fra quelle di cui bisogna godere (*frui*) e quelle di cui bisogna servirsi (*uti*) (19). Se esiste un bene il cui possesso è in grado da solo di appagare ogni nostro desiderio, tutte le altre cose non possono che fungere da mezzi di cui servirsi per il conseguimento di quel bene supremo. Ora, dice S. Agostino, questo bene esiste, è la divina Trinità, bene supremo ineffabile, immutabile sapienza; è questo il solo bene del quale bisogna godere (20). E' chiara la funzione puramente subordinata, strumentale che S. Agostino assegna all'attività intellettuale del cristiano. Altrove (21), egli cita un versetto di S. Paolo che doveva essergli particolarmente caro a giudicare dalla frequenza con cui ricorre nei suoi scritti: « *Scientia inflat, charitas vero aedificat* » (22) e aggiunge un commento per noi molto significativo, per il modo in cui sintetizza il suo pensiero: « *Sic itaque adhibeatur scientia tanquam machina quaedam, per quam structura charitatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur (I Cor. 13,8); quae ad finem charitatis adhibita multum est utilis; per se autem ipsa sine tali fine, non modo superflua, sed etiam perniciosa probata est* » (23).

(17) H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Biblioth. des Ecoles franc. d'Athènes et de Rome, fasc. 145), Paris 1938, p. 339.

(18) « Signore, sia al tuo servizio tutto ciò che di utile ho appreso da fanciullo; sia al tuo servizio che io parlo e scrivo e leggo e conto » (AUG. *Conf.* 1, 15 (24); v. il commento che a questo e ad altri passi agostiniani fa il MARROU, op. cit., p. 339 ssg.).

(19) AUG. *doctr. christ.* 1, 2-3 (P. L. XXXIV, coll. 19-20).

(20) *ib.*, 1, 5-9 (P. L. XXXIV, coll. 21-23); v. MARROU, op. cit., p. 343.

(21) *epist.* 55, 21 (39) (P. L. XXXIV, col. 223).

(22) *I Cor.* 8, 1; l'elenco dei passi in cui S. Agostino cita il versetto è in MARROU, op. cit., p. 345, nota 3.

(23) « Si utilizzi dunque la scienza come una macchina per innalzare l'edificio della carità destinato a restare in eterno, anche quando la scienza crollerà. Essa è molto utile, se volta al fine della carità, ma per se stessa, senza riferimento al fine, essa s'è dimostrata non solo superflua ma addirittura rovinosa ».

Se conviene insistere nel considerare le più significative testimonianze relative all'atteggiamento che fin dalle origini il Cristianesimo venne elaborando nei confronti del problema posto dallo studio delle lettere profane, non è solo perché S. Bonaventura nella sua risposta al Maestro innominato cita esplicitamente S. Agostino. Il fatto stesso che S. Bonaventura in pieno XIII sec. possa appellarsi all'autorità del Vescovo d'Ippona richiama la nostra attenzione sul perdurare, nel corso dei secoli, dei termini essenziali in cui il problema si pone; non ne coglieremmo dunque i veri connotati, senza esaminarlo nel contesto storico in cui la coscienza cristiana cominciò ad avvertirne l'esistenza e a soffrirne il dramma.

Ciò detto, non può neppure sorprenderci che taluni temi, talune immagini che furono fin dall'inizio collegate con il problema, assunte cioè con un preciso ruolo nel dibattito, furono successivamente a più riprese richiamate e utilizzate sempre con la stessa funzione. Di queste immagini che parlavano alla fantasia si sentiva altrettanto bisogno che delle teorie che si rivolgevano alla ragione. Una di queste allegorie destinate a tanto successo risale a S. Girolamo. Rispondendo nell'*Epistola ad Magnum oratorem* (24) ad una precisa domanda del suo interlocutore (la situazione, sia detto fra parentesi, non è affatto diversa da quella in cui si trova S. Bonaventura rispetto al Maestro innominato), S. Girolamo spiega i motivi per cui non si fa scrupolo nei suoi scritti di usare esempi tratti dalle *litterae saeculares*. Se S. Bonaventura si richiama soprattutto a S. Agostino, S. Girolamo si richiama soprattutto a S. Paolo, ricordando che questi cita nelle sue epistole versi di Epimenide, di Menandro, di Arato perché « aveva appreso dal vero Davide a strappare il ferro dalle mani dei nemici e a decapitare il superbissimo Golia con la sua stessa spada » (25). E' una prima reminiscenza biblica interpretata allegoricamente; ma quella che avrà più fortuna durante il medioevo viene subito dopo. S. Paolo, dice S. Girolamo, aveva letto quella norma del Deuteronomio, secondo la quale, perché un ebreo potesse sposare una prigioniera di guerra, era necessario prima raderle i capelli e tagliarle le unghie (26). « *Quid ergo mirum — soggiunge S. Girolamo —, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio?*

(24) HIER. *epist.* 70 (P. L. XXII, col. 664 sgg.).

(25) « *Didicerat... a vero David, extorquere de manibus hostium gladium, et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare* » (ibid., 70,2; P. L. XXII, col. 666).

(26) *deut.* 21, 22.

et si quidquid in ea mortuum est idololatriae, voluptatis, erroris, libidinum vel praecido vel rado et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? » (27).

Queste immagini, queste similitudini ebbero forse più fortuna di quanto s'aspettassero coloro stessi che le pensarono; certo diventarono autorevoli per se stesse, indipendentemente dal prestigio dei loro autori. Entrate nel patrimonio della comune cultura, capitò che venissero usate anche senza alcuna indicazione di paternità. Così, riprendendo agli inizi del IX secolo la similitudine geronimiana, ma senza citare l'autore, nel *De clericorum institutione* (ci limiteremo a quest'unico esempio fra i tanti possibili), Rabano Mauro così commentava: « ... *et nos hoc facere solemus, hocque facere debemus, quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis; si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus; si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radamus » (28).*

Non vi è alcuna sostanziale differenza fra l'uso che della similitudine biblica propone S. Girolamo e quello che a distanza di quattro secoli, in piena rinascita carolingia, ne propone Rabano Mauro. E immutato resta lo spirito animatore che sta al fondo di quest'atteggiamento, la tendenza cioè a considerare senza preconcetto i prodotti della cultura pagana, per sceverare volta per volta in ciascuno di essi quanto possa esservi di positivo, quanto possa volgersi ai fini propri della religione cristiana. La cultura profana, come in S. Agostino, si salva pur se in funzione puramente strumentale, subordinata.

Accanto alla similitudine geronimiana della *captiva gentilis*, altrettanto fortunata nei secoli del medioevo è la similitudine agostiniana della *spoliatio Aegyptiorum*, fondata anch'essa su una reminiscenza biblica. Al momento di fuggire dall'Egitto, secondo

(27) « Perché sorprendersi se anche io, preso dalla grazia del dire e dalla bellezza delle membra, desidero fare un'ebrea della sapienza profana, da schiava e prigioniera com'è? se taglio o rado tutto quanto in essa è morto di idolatria, errore, piaceri smodati e, unendomi a un corpo divenuto purissimo, da essa genero schiavi al Signore degli eserciti? » (HIER. *epist.* 70, 2; P.L. XXII, col. 666).

(28) « Anche noi questo siamo soliti fare e questo dobbiamo fare, quando leggiamo poeti pagani, quando ci vengono in mano libri della sapienza profana; se vi troviamo qualcosa di utile, lo applichiamo alla nostra fede; ma se vi troviamo cose superflue relative agli idoli, all'amore, alla cura delle cose terrene, queste converrà eliminarle » (RABANO MAURO, *De cleric. instit.*, III 18; P.L. CVII, col. 396 B).

il racconto biblico (29), gli Ebrei, per divino precetto, portarono con sé tutto quanto riuscirono a sottrarre dei tesori d'oro e d'argento degli Egiziani. Ricordando l'episodio biblico nel *De doctrina Christiana*, S. Agostino commenta: « *Sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta... habent ... sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent...; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod ... de quibusdam quasi metallis divinae providentiae ... eruerunt et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi evangelii* » (30). Il paragone è altrettanto, se non più, perfettamente calzante che l'altro della *captiva gentilis*; e forse anche più incisiva, convincente l'evidenza dell'immagine, la sua immediatezza.

All'immagine agostiniana si riferirà, all'inizio del medioevo, Cassiodoro in un'opera, le *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, destinata a costituire una pietra miliare nella storia della trasmissione della cultura classica. All'esempio e all'autorità di S. Agostino egli si richiama a giustificare la sua affermazione che i Padri della Chiesa non decretarono la condanna dello studio delle lettere profane « *quia exinde non minimum ad sacras Scripturas intelligendas sensus noster instruitur* » (31). E sull'esempio dei Padri, esorta Cassiodoro, « *cautissime quidem ac incunctanter utrasque doctrinas... legere festinemus* » (32).

Potremmo continuare nell'esame delle riprese, tutte variamente interessanti, che nel medioevo si fecero delle due similitudini di S. Girolamo e S. Agostino. La lista comprende, oltre i nomi di Cassiodoro e Rabano Mauro, quelli di Alcuino, Walafrido Strabone

(29) *exod.* III 22; XII 35.

(30) « Così tutta la cultura dei pagani non consta solamente di false e superstiziose finzioni, ma contiene anche le discipline liberali, più idonee al servizio della verità, e taluni utilissimi precetti morali; e questo che è come l'oro e l'argento dei pagani, che essi estrassero come dalle miniere della divina Provvidenza e di cui malamente, oltraggiosamente usano al servizio dei demoni, il cristiano, quando nel suo spirito si allontana dalla loro misera compagnia, deve togliere a loro e usare per il fine giusto della predicazione evangelica » (*AUG. doctr. christ.* 2, 40; P. L. XXXIV, col 63).

(31) « poichè non irrilevante è l'aiuto che dalle lettere profane possiamo trarre per intendere le sacre scritture » (*CASSIOD. inst. div.* 28; P.L. LXX, col. 1142 A).

(32) « impegniamoci, con cautela pari allo zelo, nello studio delle discipline sia sacre che profane » (*ibid.*; P.L. LXX, col. 1142 BC).

Raterio di Verona, S. Pier Damiani; e si potrebbe continuare (33). Ma qui ci importa rilevare che, sul finire del medioevo, alla lista si aggiunge S. Bonaventura. Fra gli argomenti che egli oppone ai dubbi espressi dal Maestro innominato, vi è appunto la similitudine della *spoliatio Aegyptiorum*; su questo ritorneremo più avanti (34).

* * *

La risposta alle obiezioni relative alla presenza di attività intellettuali nell'Ordine dei Minori è articolata nell'*Epistola de tribus quaestionibus* in due sezioni: la prima riguarda coloro che non disdegnano d'insegnare dall'alto delle cattedre, la seconda coloro che si dedicano allo studio di problemi filosofici; segue una breve appendice, in cui S. Bonaventura esorta il suo interlocutore a considerare e apprezzare, prescindendo dal merito degli argomenti da lui svolti e dalle giustificazioni addotte, quanto di buono e di positivo esiste nell'Ordine per farlo amare così com'è.

Cosa dire — si domanda S. Bonaventura — di coloro che salgono in cattedra, mentre la Regola stabilisce che non cercheranno di apprendere le lettere coloro che le ignorano e il Vangelo ci dice di non voler essere chiamati maestri (35)? « *Dico ego* — è la risposta di S. Bonaventura — *quod Regula non vetat studium litteratis, sed illitteratis et laicis. Vult enim iuxta Apostolum* (36) *quod unusquisque in ea vocatione, qua vocatus est, permaneat, ut ad clericatum de laicatu nullus ascendat* » (37). Né d'altra parte — continua S. Bonaventura — la Regola pretende che i chierici si facciano laici rifiutando lo studio; altrimenti S. Francesco stesso l'avrebbe trasgredita per i progressi che, essendo nell'ordine, fece nella conoscenza delle lettere. E l'amore ch'egli ebbe per lo studio della Scrittura è dimostrato da un episodio narrato a S. Bonaventura da un frate che ne era stato testimone:

(33) Per la storia dell'utilizzazione delle due immagini nel medioevo, è da vedere J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théolog. du XII^e siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris 1948², pp. 2 e 94-95.

(34) Mi limiterò qui ad osservare che l'indagine del DE GHELLINCK (v. nota preced.) non va oltre un'epistola di Gregorio IX, che è del 1228 (H. DENIFLE - AE. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* etc. I, Paris 1889, p. 114).

(35) *Matth.* 23, 8.

(36) *I Cor.* 7, 20.

(37) « Io dico che la Regola non proibisce lo studio ai dotti, ma agli indotti e laici. Vuole infatti, d'accordo con l'Apostolo, che ciascuno resti in quella condizione in cui era quando fu chiamato, cosicché nessuno diventi da laico chierico » (n. 10; ed. cit., p. 334).

essendogli una volta venuto fra le mani un Nuovo Testamento, S. Francesco non esitò a dividerlo in fogli perché i frati potessero averne ciascuno una parte da leggere, senza ostacolarsi l'un l'altro. E inoltre, egli, che in vita ebbe sempre deferenza grandissima per i chierici che accettava nell'Ordine, col suo testamento prescrisse ai monaci di professare la più grande venerazione verso i maestri di sacra Scrittura, come quelli « *a quibus perciperent verba vitae* ». Egli dunque, osserva S. Bonaventura, bene intendeva che il titolo dottorale non è vietato dal Vangelo; altrimenti S. Paolo, che si definisce maestro dei gentili (38), sarebbe in contraddizione col Vangelo. La prescrizione evangelica sarà da interpretare nel senso che bisogna respingere l'ambizione e la pompa che si collegano al titolo di maestro, non l'ufficio in sé, che è invece da accettare. « *Quos enim magis decet docere Evangelium, quam qui Evangelium profitentur et servant? ... si Fratres decet addiscere... verba divina, et sibi ipsis sufficiunt in docendo, quis tam stultus est, ut dicat, quod doctrinam, quam eos decet facere et docere, debeant a non facientibus mendicare?* » (39). La conclusione è ovvia e San Bonaventura la condensa in un biasimo e in una lode: biasimo per il frate presuntuoso, che non merita di accedere alle funzioni di maestro, lode per il frate studioso, al quale più che a chiunque altro spetta il prestigio dell'insegnare il Vangelo di Cristo. Superata la prima obiezione, relativa ai monaci che accettano le funzioni di maestri, restava la seconda, quella relativa al problema, ben più delicato e più grave, degli studi filosofici. S. Bonaventura esordisce con un'ammissione di carattere generale: « *Fateor, displicent tibi curiositates, displicent et mihi, displicent et Fratribus bonis, displicent et Deo et Angelis eius; nec defendo circa scripta puerilia mussitantes, sed detestor eos pariter tecum* » (40). Ma facciamo attenzione, aggiunge subito S. Bonaventura, che il nostro zelo sia « *secundum scientiam* » (41), sia uno zelo illuminato, perché non ci capiti di detestare più di quanto occorre o ciò che non occorre, di formulare pesanti condanne contro chi forse

(38) *I Timoth.* 2, 7.

(39) « A chi conviene insegnare il Vangelo più che a coloro che lo professano e l'osservano?... se è lecito ai frati apprendere le parole divine e provvedono essi stessi a insegnarle nell'Ordine, chi sarà tanto stolto da dire che quella dottrina che essi potrebbero al tempo stesso praticare ed insegnare, debbano mendicarla da chi non la pratica? » (n. 11; ed. cit., p. 335).

(40) « Confesso che, se a te dispiacciono le curiosità, dispiacciono anche a me, dispiacciono anche ai buoni frati, dispiacciono anche a Dio e ai suoi angeli; né voglio difendere quelli che stanno a ruminare sopra scritti insignificanti, anzi li detesto non diversamente da te » (n. 12; ed. cit., p. 335).

(41) *Rom.* 10, 2.

ha commesso al massimo piccoli peccati veniali. « *Vix enim grana absque paleis colligi possunt et verba divina sine verbis humanis* » (42). Saranno la compunzione e la devozione che ci consentiranno di separare il grano della verità dalla paglia delle parole. E vi sono forse di quelli che ci sembrano *curiosi*, mentre sono piuttosto *studiosi* (43); se infatti uno studia opere di eretici con l'intento di capire meglio la verità controbattendo le loro affermazioni, non è certo né curioso, né eretico, ma cattolico. Non ci si allontana dalla fede ortodossa studiando le opere dei filosofi, se sono queste che a volte maggiormente ci aiutano a intendere la verità e a confutare gli errori, tanto più che sono molte le questioni di fede che non potrebbero, senza tale apporto, esser definite.

Un ultimo argomento, ma di particolare rilievo nell'economia del suo discorso, S. Bonaventura lo trae dall'esempio che i Santi ci danno, ché « *si velimus nimis stricte iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicabimus curiosos* » (44). L'esempio poi, come s'è accennato, è soprattutto quello di S. Agostino, le cui opere — dalle *Confessioni* al *De Genesi ad litteram*, dal *De Trinitate* al *De civitate Dei* — contengono la dimostrazione tangibile di quanto profonda fosse la preparazione filosofica del Santo su problemi che vanno dalla natura del tempo e della materia alla creazione del mondo alle questioni relative all'anima e a Dio. Quanto alla giustificazione teorica del ricorso alle discipline profane, era quasi d'obbligo il riferimento al *De doctrina Christiana*. S. Bonaventura cita l'opera agostiniana come quella « *ubi (Augustinus) ostendit quod non potest intelligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia* » (45). E' al secondo libro dell'opera soprattutto che S. Bonaventura intende riferirsi. E' lì che S. Agostino, rifacendosi al programma di studio proprio della scuola classica, dimostra l'utilità delle discipline che in essa s'insegnavano, per lo studio del testo biblico. La grammatica latina sarà indispensabile per una buona comprensione del senso letterale; la storia fornirà il canovaccio cronologico in cui collocare le date della storia religiosa; la dialettica consentirà di impostare in maniera logica-

(42) « Non si può infatti raccogliere il grano senza la paglia, né le parole divine senza le parole umane » (n. 12; ed. cit., p. 335).

(43) Sottolineo i due termini *curiosi* e *studiosi*, che sono nel testo latino; il significato risulta chiaro dal contesto.

(44) « a voler giudicare troppo rigorosamente, arriveremmo forse, e sarebbe empietà, a considerare curiosi persino i santi » (n. 12; ed. cit., p. 335).

(45) « dove Agostino dimostra come non possa intendersi la sacra Scrittura senza la conoscenza delle altre discipline » (n. 12; ed. cit., p. 335).

mente ineccepibile tutte le questioni che pone l'interpretazione della sacra Scrittura; e così via per le altre discipline, dalla geografia alla storia naturale, dall'aritmetica all'astronomia, per arrivare fino alla disciplina che a S. Bonaventura interessava di più per il suo argomentare e cioè la filosofia: dal pensiero dei filosofi pagani il cristiano trarrà tutto quanto possa accordarsi con la sua fede (46).

Con lo stesso intento di giustificare l'utilizzazione di argomenti filosofici da parte del teologo, S. Bonaventura ricorre poi alla vecchia similitudine della « *spoliatio Aegyptiorum* » che viene così ancora una volta spolverata per essere piegata a quest'uso particolare: « *sicut filii Israel asportaverunt vasa Aegypti, sic doctores theologi doctrinam philosophicam* » (47). Può accadere così — commenta S. Bonaventura — che si apprendano dai Santi dei pensieri filosofici e che, stando nell'Ordine, si approfondisca il proprio sapere.

Nella breve appendice posta a conclusione delle sue argomentazioni, S. Bonaventura osserva ancora che, se nell'Ordine c'è posto anche per chi coltiva la passione degli studi, maggiormente vi si ama chi sa farne a meno; perché poi non si dia importanza alle novità prodottesi nell'Ordine rispetto ai primi suoi tempi, quando a farne parte erano solo uomini semplici e indotti, S. Bonaventura, non senza una venatura di santo orgoglio, pone in risalto l'analogia che si può cogliere fra le prime vicende dell'Ordine e la storia della Chiesa di Cristo: « *(Ecclesia) primo incepit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos; sic videbis in religione beati Francisci, ut ostendat Deus quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum* » (48).

Non poteva S. Bonaventura rendere omaggio più alto all'Ordine del Santo di Assisi, né della sua Regola fare elogio più lusinghiero che quello di considerarla, come fa nella chiusa della lettera « *nichil aliud... quam legem evangelicam abbreviatam* » (49).

(46) AUG. *doctr. christ.* 2, 27-40 (P.L. XXXIV, coll. 55-63).

(47) « come i figli d'Israele portarono via i vasi dell'Egitto, così i maestri di teologia la dottrina filosofica » (n. 12; ed. cit., p. 335).

(48) « La Chiesa cominciò dapprima da rozzi pescatori e progredì poi passando a dottori di grandissima fama e scienza. Così si potrà vedere nell'Ordine francescano, volendo Dio mostrare che fu opera di Cristo e non dell'umana sapienza » (n. 13; ed. cit., p. 336).

(49) « null'altro che una sintesi della legge evangelica » (n. 13; ed. cit., p. 336, nota 6).

Il pensiero agostiniano, al quale con insistenza S. Bonaventura si riferisce, ha contribuito in maniera determinante al salvataggio dell'eredità culturale classica e alla sua trasmissione ai secoli cristiani, inserendola in un programma organico il cui fine ultimo era la conoscenza della parola divina. L'equilibrio dell'interpretazione che della Regola francescana dà S. Bonaventura conferisce definitivo diritto di cittadinanza nell'Ordine agli studi e alla scienza.

Altrove, nella chiusa del *De reductione artium ad theologiam*, un'operetta che è tutta di singolare interesse per la comprensione del suo pensiero (50), S. Bonaventura così si esprime: « *hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores* » (51). L'ideale bonaventuriano non poteva forse trovare più incisiva, emblematica formulazione.

PASQUALE SMIRAGLIA

(50) Sul significato dell'operetta, cf. J. G. BOUGEROL, op. cit., pp. 227 sgg.; F. VAN STEENBERGHEM, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain - Paris 1966, pp. 193 sgg.; S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974, pp. 12 e 24 sgg.

(51) « Questo è il frutto di tutte le scienze, che in tutti sia edificata la fede, sia onorato Dio, siano disciplinati i costumi ». (*De reduct. artium ad theol.*, n. 26; ed. cit., V, p. 325).

