

## La dottrina bonaventuriana della « beatitudo » nel contesto filosofico-teologico dell'etica cristiana

### STATUS QUAESTIONIS.

Il tema della beatitudine, sia nell'ambito teoretico della speculazione filosofica sia nell'ambito della riflessione teologica proposta dal cristianesimo, rappresenta, dal punto di vista fenomenologico-esistenziale, il tentativo di superare la *finitezza* dell'essere umano. Si tratta, cioè, di una indagine che assume il carattere specifico di una meditazione orientata ad anticipare, per via simbolico-allusiva, il destino ultimo dell'uomo.

In particolare la beatitudine, considerata in se stessa, viene a costituire, tanto per la teoresi filosofica quanto per un discorso religioso fondato sulla rivelazione cristiana, una specie di *ideale regolativo* che polarizza sulla *trascendenza* ogni considerazione gnosologica ed etica concernente la verità-bene da intendersi in un grado massimo fino al punto di coincidere con Dio.

Su tale linea, l'intenzionalità (in senso fenomenologico) della coscienza umana nei confronti dell'ideale supremo rappresenta, relativamente alla beatitudine, una spirazione massima e, insieme, una presentificazione immaginativa del valore può elevato capace di appagare la conoscenza, la volontà e il desiderio, cioè l'uomo nella sua globalità personale e nelle sue attese più profonde.

Dato quanto sopra premesso, la beatitudine può essere definita concettualmente come uno *stato di gioia spirituale*, di natura prevalentemente contemplativa, che indica una particolare e privilegiata situazione della creatura razionale in forza della quale al soggetto fruitore non manca nulla di ciò che è desiderabile come bene. E' ovvio che, essendo la beatitudine connotata positivamente di « pienezza di ogni bene » implica, necessariamente, per via negativa, l'assenza di qualsiasi forma di male.

In tale prospettiva, le riflessioni bonaventuriane in merito alla *beatitudo* rappresentano un momento particolarmente significativo e importante ai fini dello sviluppo filosofico-teologico dell'etica cristiana. Infatti il Doctor seraphicus, in tutto il corso della sua opera, accentua le implicanze etiche, personalistiche ed esistenziali del tema in esame in quanto, come vedremo riferendoci specifica-

mente ai testi bonaventuriani, egli tiene presente l'uomo nella sua globalità di essere spirituale-corporeo immerso in una situazione storico-esistenziale.

#### CONSIDERAZIONI STORICHE.

Già nella cultura greca la beatitudine, ottenibile per via contemplativo-sapienziale, rappresenta la meta somma della speculazione etico-filosofica; nell'ambito del tardo pensiero ellenistico si accentua poi l'aspetto religioso che orienta la beatitudine stessa verso l'essere supremo. Così, sempre nel contesto filosofico della cultura greca, comincia, in certo senso, a delinarsi una certa qual distinzione fra beatitudine e felicità; la prima, infatti, viene per lo più posta in rapporto con il *Bene supremo* ed è raggiungibile mediante la *saggezza*; la seconda, invece, rappresenta un *ideale esclusivamente morale* di equilibrio e di soddisfazione di natura umana raggiungibile mediante la *virtù*.

Le coordinate di riferimento di queste riflessioni si collocano prevalentemente nel pensiero di Platone, di Aristotele di Filone di Alessandria, di Plotino e di Proclo; ciò è, del resto, a tutti noto.

E' opportuno, tuttavia, sottolineare ancora che, nell'ambito dello stoicismo romano, la beatitudine, nel suo significato etico-filosofico, costituisce una tappa obbligata per le riflessioni speculative che vanno da Cicerone a Seneca, da Epitteto a Marco Aurelio.

Sarà solo con il cristianesimo che la beatitudine acquisterà un significato peculiare, in quanto lo stato di gioia spirituale connotante la beatitudine possiede come nucleo caratterizzante *l'unione perfetta* dell'anima con *Dio quale Bene Sommo*. Essa si raggiunge non tanto per mezzo della sapienza umana quanto piuttosto per mezzo della rivelazione divina che implica un dono di grazia salvifica. Pertanto l'itinerario verso tale beatitudine, proposto dal cristianesimo, è di natura ascetico-mistica, procede dalla virtù alla santità e comporta un certo limite di imperfezione nel cammino terreno superabile soltanto nello stato di perfezione ultima conseguibile nella patria celeste.

Se ci riferiamo ora, in modo specifico, al pensiero di Bonaventura da Bagnoregio, troviamo che le argomentazioni da lui proposte circa la beatitudine hanno quali riferimenti storici costanti preferenziali le due note definizioni classiche di Agostino e di Boezio: la prima caratterizza il concetto di beatitudine come « *gaudium de veritate* » (1) che implica specificamente un vissuto di godimento presente nel fruitore a motivo di una pienezza di « *verità* »;

---

(1) S. AGOSTINO, *Confessiones*, c. X, c. 23, n. 33.

questa, tuttavia, non è da intendersi sul piano prevalentemente gnoseologico, poiché comporta soprattutto una manifestazione affettiva di gioia derivante da una contemplazione amorosa di Dio che è la Verità Somma, massimamente desiderabile. La seconda caratterizza la beatitudo come « status omnium bonorum congregatione perfectus » (2) accentuando nella perfezione di tale stato la presenza di ogni forma di bene la quale comporta un particolare significato positivo di *pienezza* in senso etico.

#### PRESUPPOSTI BONAVENTURIANI.

Bonaventura effettua le sue considerazioni in merito alla beatitudine fondandosi sul misticismo naturalista del francescanesimo e sulle considerazioni filosofico-teologiche proposte dalla patristica e dalla scolastica, con frequenti riferimenti di natura scritturale. Del resto è noto che le fonti del pensiero bonaventuriano sono molteplici e comprendono Aristotele e i suoi commentatori arabi del medioevo; Agostino, Boezio e la patristica cristiana; il francescanesimo e la filosofia mistica del medioevo; le sacre scritture e la teologia elaborata fino al suo tempo.

In particolare, per l'argomento che stiamo affrontando, acquista rilievo la fonte bonaventuriana costituita dalla nota opera di Pietro Lombardo *Sententiarum libri quattuor* che, elaborata su una linea sostanzialmente neoplatonico-agostiniana, ebbe tanta influenza nella cultura teologica medioevale. Sappiamo, infatti, che tale opera costituì un modello di riferimento della esposizione del pensiero cristiano che individuava tutta la realtà in una duplice prospettiva espressa nelle due vie che tracciano il rapporto ontologico tra Dio e il creato per tornare a Dio stesso mediante la creatura. Sono queste la via discensiva che procede da Dio al creato e la via ascensiva che procede dal creato a Dio, attraverso la mediazione salvifica del Cristo che si prolunga storicamente e sacramentalmente nella mediazione della Chiesa. Tale trattazione complessiva della teologia cristiana fornita da Pietro Lombardo costituisce, appunto, per il pensiero filosofico e teologico medioevale, un momento di confronto obbligato.

Pertanto, da un punto di vista sistematico, la beatitudine viene analizzata dal serafico Dottore, in tutte le sue componenti, nel *Libro IV del Commentarius in quattuor libros sententiarum* (3); in tale luogo l'argomento è sviluppato in un « articolo unico » comprendente sei *quaestiones* che concernono la determinazione

(2) S. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, pr. 2.

(3) S. BONAVENTURA, *Commentarius in quattuor libros sententiarum*, Lib. IV, Dist. XLIX, Art. unicus, *Opera omnia*, Vol. IV, pp. 1000-1011.

del *quid sit*, la specificazione della modalità secondo la quale la beatitudo *sit appetibilis*, la puntualizzazione concernente *in quo sit*, la precisazione relativa al problema *secundum quid insit*, l'illustrazione riguardante il *de eius actu sive operatione*, la trattazione conclusiva del tema *de differenti participatione*.

Da un punto di vista metodologico, tale studio viene condotto mediante le tecniche di argomentazione proprie della filosofia scolastica, per cui ci sembra opportuno darne una esposizione riassuntiva in un paragrafo specifico, al fine di evitare che il carattere eccessivamente analitico di tale metodo impedisca di evidenziare adeguatamente l'originalità etico-esistenziale delle riflessioni bonaventuriane sulla beatitudine. Pertanto, allo scopo di raggiungere più agevolmente tale intento interpretativo, attingeremo il contenuto del nostro discorso da tutto l'insieme dell'opera prodotta dal filosofo e teologo francescano, nella quale ricorrono molteplici passi significativi capaci di dimostrare il nostro assunto iniziale concernente, appunto, la natura essenzialmente etico-religiosa della dottrina bonaventuriana sulla beatitudo.

In una prospettiva ermeneutica di natura essenzialmente antropologico-esistenziale, possiamo senz'altro sostenere che, per Bonaventura, l'essere umano è interpretabile come *homo viator*, cioè come creatura itinerante fondamentalmente intenzionata alla ricerca e al raggiungimento di un itinerarium privilegiato derivante da una specifica vocazione di grazia divina. Da tale punto di vista (del resto comune alla teologia medioevale) l'itinerarium umano si articola secondo i momenti salienti del piano della salvezza che ha il suo nodo problematico nell'esperienza del peccato originale e il suo momento risolutivo nell'evento salvifico della venuta del Cristo.

Pertanto, la situazione storico-esistenziale dell'uomo, appunto perché egli è un essere itinerante, più che nei termini di « status naturae » (concezione tipica del pensiero filosofico-teologico della tradizione cristiana), nel contesto del pensiero bonaventuriano, si può meglio qualificare espressamente come *status viae*. Questo spostamento di accento, dal termine di natura al termine di via, conferisce alla concezione dell'uomo un carattere dinamico-esistenziale più consono ad una visione antropologica dell'esperienza cristiana.

In questo quadro assumono tutta la loro valenza semantica i momenti storico-situazionali, sia positivi che negativi, connaturati allo « status » dell'uomo nell'ottica dell'evento salvifico; li richiamiamo qui secondo il noto schema fornito dalla teologia del tempo:

— lo *status viae originalis*, quale situazione originaria e ideale, nel senso del messaggio biblico della *Genesi*;



— lo *status viae deviationis* esprimente il momento consequenziale alla caduta;

— lo *status viae reparatae* indicante il nuovo modo di essere dell'uomo derivante dall'opera salvifica del Cristo, quale opera di reintegrazione o di rigenerazione totale dell'uomo stesso;

— lo *status viae perfectionis* quale momento in cui si apre all'uomo redento un nuovo cammino verso la meta ultima mediante la « sequela Christi ».

In questa prospettiva ci pare importante sottolineare come, nell'antropologia cristiana di Bonaventura, il passaggio dallo « status deviationis » allo « status viae reparatae » comporti la reintegrazione dell'uomo in tutte le sue facoltà: razionali, volitive e affettive realizzata, appunto, in forza della grazia salvifica del Cristo.

#### « NATURA » DELLA BEATITUDO.

Nell'articulus unicus già più sopra menzionato, intitolato appunto *De Beatitudine*, e sviluppato in *sex quaestiones*, il Doctor seraphicus espone, con metodo strettamente filosofico-sistematico, il tema della natura della beatitudine con tutte le implicanze che tale concetto comporta nel quadro della Scolastica medioevale.

Dal punto di vista metodologico, la trattazione procede secondo il consueto modo argomentativo per cui viene prima posto il problema, successivamente vengono espone le argomentazioni favorevoli ad una determinata soluzione del medesimo, quindi vengono riportate le tesi concernenti la soluzione contraria; infine, nella *Conclusio*, l'autore delinea la propria posizione che è costituita dal superamento degli aspetti parziali insiti nei due ordini di soluzioni contrapposte nelle precedenti argomentazioni. E' il caso appena di ricordare che il procedimento metodologico indicato è utilizzato da Bonaventura per ogni singola *quaestio*. Quindi, ai fini del nostro discorso, ci limiteremo a sintetizzare, nelle diverse *quaestiones*, i problemi impostati e le soluzioni fornite dal santo Dottore nelle rispettive *Conclusiones*.

Nella prima *quaestio* Bonaventura affronta il problema basilare del *quid sit beatitudo*, per determinare se essa sia un *bonum creatum* ovvero un *bonum increatum*; egli giunge alla conclusione che la beatitudine, considerata in se stessa quale oggetto beatificante che implica pienezza assoluta di perfezione, è un « bonum increatum »; considerata invece quale elemento informante capace di condurre l'anima alla perfezione in tutte le sue potenze, è un « bonum creatum ». La dimostrazione si basa sull'analisi delle modalità attraverso le quali la *beatitudo* « est finis satians nostrum

appetitum » (4), modalità che risultano di un duplice ordine: « vel sicut *obiectum*, vel sicut *informans*. Satiens nostrum appetitum sicut *obiectum* solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur. Satiens autem sicut *informans* est ipsa influentia Dei in animam, quae est ipsa deiformitas et satietas » (5). Dobbiamo appena sottolineare che la prima modalità, per così dire oggettiva, riferisce la beatitudine a Dio quale perfezione somma e sommo Bene. La seconda modalità, invece, pone in evidenza la struttura ontologica dell'anima umana ordinata teleologicamente a Dio costituente, in tal caso, la causa finale del suo essere, delle sue tendenze e dei suoi desideri. Quindi, la beatitudine è bene increato in quanto inerente a Dio oggetto che appaga totalmente ogni desiderio; è invece un bene creato in quanto perfezione informante l'anima nel suo desiderio di appagamento.

Nella seconda *quaestio* il santo Dottore determina quale tipo di beatitudine sia desiderabile e precisa che, ovviamente, si tratterà della beatitudine *vera*; vera, appunto, in quanto si colloca sulla linea dei desideri naturali della creatura razionale e vera, ancora, poiché è una perfezione capace di appagare totalmente in modo pieno il desiderio stesso. Il ragionamento approda alla conclusione che « omnes homines beatitudinem veram appetunt naturaliter » (6). L'elemento naturale della tendenza universale alla beatitudine porta Bonaventura ad approfondire, in particolare, la genesi del desiderio della creatura umana; a tal riguardo emergono due elementi di origine del desiderio stesso, vale a dire « *convenientia et indigentia* ». Pertanto, rivelando questi due elementi di origine il limite proprio all'interno della creatura umana medesima ed essendo l'anima razionale dell'uomo « creata ad *Dei imaginem et similitudinem* » (7) — assimilazione che rende l'anima intrinsecamente « *capax boni sufficientissimi* » (8) — ne deriva che l'anima umana, appunto perché limitata e insufficiente in se stessa, « *veram beatitudinem appetit naturaliter* » (9).

Nella terza *quaestio* il nostro pensatore si domanda in quale soggetto inerisca la beatitudine, cioè se soggetto della beatitudine sia l'essere umano nella sua globalità o soltanto l'anima razionale, data la sua natura spirituale. La conclusione bonaventuriana risulta nei seguenti termini: « *Beatitudo est in sola anima ut in subiecto primo per inhaerentiam, in corpore vero propter coniunctionem*

---

(4) *Ibidem*, p. 1000.

(5) *Ibidem*, pp. 1000-1001.

(6) *Ibidem*, p. 1003.

(7) *Ibidem*.

(8) *Ibidem*.

(9) *Ibidem*.

per quendam redundantiam » (10). In tal modo Bonaventura tiene conto sia della indissolubilità del composto umano sia della natura propria della beatitudine che, da un punto di vista ontologico, è primariamente inerente all'anima quale realtà spirituale e immateriale. In particolare, le argomentazioni bonaventuriane distinguono due modalità di beatitudine; infatti, in una prima prospettiva la beatitudo si deve intendere in senso specifico quale « gaudium de participatione Dei perfecta per cognitionem et amorem » (11), per cui (sempre secondo tale prima modalità) la beatitudine risulta come « praemium *substantiale* tantum » (12); in questo modo inteso *proprie* « est tantum in anima » (13). In una seconda prospettiva, invece, da intendersi in senso generale, la beatitudine è « omnis remuneratio excludens omnem miseriam » (14) e (secondo questa modalità) essa risulta come un premio *accidentale* che inerisce « in anima et corpore et toto coniuncto » (15). In base a ciò Bonaventura sostiene la conclusione per cui, come abbiamo già detto, la beatitudo, in senso pieno e completo, inerisce primariamente all'anima coinvolgendo, nel composto umano, anche il corpo solo « per quendam redundantiam ».

Nella quarta *quaestio* il Doctor seraphicus puntualizza secondo quale modalità specifica la beatitudine inerisca all'anima e, cioè, se la beatitudine concerna l'anima nel suo aspetto ontologico di sostanza o se, invece, si limiti semplicemente ad essere un elemento di perfezione relativo alle potenzialità dell'anima stessa. Egli giunge qui alla conclusione che la beatitudo riguarda l'anima nell'ordine della potenza ed, in particolare, costituisce l'elemento unificante le molteplici potenzialità che, tuttavia, nelle loro caratteristiche peculiari, vengono conservate ed in se stesse valorizzate. Secondo questa ottica interpretativa, Bonaventura analizza la beatitudine in rapporto alla *gratia*, alla *virtus*, alla *dos* con argomentazioni ispirate al modello ermeneutico esemplare dell'anima umana la quale è una in quanto principio vivificante il corpo e unificante il medesimo; tuttavia essa assume caratteristiche peculiari in quanto costituisce il principio capace di dare movimento a ciascun organo specifico dell'organismo umano. Così la beatitudine agisce nell'anima come elemento potenziale tanto nel senso dell'unificazione quanto nel senso della promozione dei diversi elementi potenziali; mentre invece la beatitudine, dal punto di vista

(10) *Ibidem*, p. 1005.

(11) *Ibidem*.

(12) *Ibidem*.

(13) *Ibidem*.

(14) *Ibidem*.

(15) *Ibidem*.

della sostanza, riguarda soltanto Dio e viene elargita all'anima umana come grazia e come gloria in quanto dono che si inserisce, comunque, nella capacità dell'anima di tendere a queste modalità di perfezione per il fatto di essere una creatura razionale e, come tale, creata ad immagine e somiglianza di Dio.

Nella quinta *quaestio* le argomentazioni bonaventuriane si propongono di chiarificare se l'atto ovvero l'operazione della gloria sia insito in tutte le potenze dell'anima o in alcune in modo privilegiato e specifico, giungendo alla conclusione che l'atto, ovvero l'operazione della gloria, riguarda soltanto tre potenze dell'anima; tale tripartizione si spiega in rapporto ai tre atti della gloria « scilicet visionem potentiae rationalis, amorem concupiscibilis, comprehensionem sive tentationem irascibilis » (16). E ciò, rispetto al contenuto della beatitudine, conduce Bonaventura a caratterizzare gli atti della gloria secondo tre modalità che permettono all'anima di godere in modo perfetto la presenza e il possesso di Dio, vale a dire « perfecta visio, perfecta dilectio et perfecta ipsius fruitio » (17). La prima riguarda la potenza razionale dell'anima umana, la seconda riguarda la potenza concupiscibile, la terza riguarda la potenza irascibile, intese quali potenze privilegiate caratterizzanti l'anima umana stessa.

Nella sesta ed ultima *quaestio* il nostro autore disquisisce sui differenti gradi di partecipazione alla beatitudine e isola, come di consueto, due posizioni: secondo la prima, tutti parteciperebbero in modo uguale al godimento della beatitudine, in base alla seconda esisterebbero differenti gradualità partecipative al godimento della beatitudine medesima. Bonaventura enuclea la sua conclusione asserendo che la partecipazione alla beatitudine è, per certi aspetti, uguale per tutti, mentre, per altri aspetti, essa è diversa.

Secondo la prima affermazione, inerendo la beatitudine a Dio in modo sostanziale, il godimento di essa quale perfezione somma, dal punto di vista oggettivo « ut obiectum » non può che essere identica per tutti analogamente al premio; in rapporto alla seconda affermazione la beatitudine è considerata dal punto di vista formale; in tal senso essa è unica e differente allo stesso tempo; è unica « unitate conformitatis et unitate connexionis » (18); è differente « quantitate gaudii et remunerationis » (19).

Così, l'analisi delle sei questioni affrontate da Bonaventura nell'Articolo unico esaminato, sebbene condotta in modo necessariamente riassuntivo, ci ha permesso di isolare in modo logicamente

---

(16) *Ibidem*, p. 1009.

(17) *Ibidem*.

(18) *Ibidem*, p. 1011.

(19) *Ibidem*.



conseguente le diverse caratteristiche della beatitudine, vista in se stessa e nei problemi ontologici che comporta in particolare riguardo al rapporto salvifico esistente tra Dio e l'uomo. Tali considerazioni permettono al Doctor seraphicus non solo di caratterizzare la subordinazione metafisica dell'uomo rispetto a Dio, ma anche di anticipare, in una prospettiva essenzialmente etico-religiosa, il destino di salvezza dell'essere umano. Quanto detto viene sviluppato in un contesto argomentativo nel quale la speculazione filosofica trova il suo fondamento e il suo progetto ermeneutico nella rivelazione cristiana. Il discorso bonaventuriano, perciò, rappresenta una sintesi particolarmente convincente e significativa della prospettiva filosofico-teologica della scolastica medioevale capace di influire sulla riflessione cristiana successiva.

#### CARATTERI DELLA BEATITUDO.

Dal punto di vista semantico la « beatitudo », nel pensiero del Doctor seraphicus, è connotata da elementi di natura antropologico-morale, evidenti anche nei frequenti riferimenti dell'illustre autore alle due definizioni classiche di Agostino e di Boezio sopra menzionate.

In particolare, nelle molteplici definizioni bonaventuriane, ci possiamo orientare con una prima distinzione che pone in luce un significato di ordine generale rispetto ad un secondo significato specifico della « beatitudo » peculiare della concezione cristiana. Per quanto concerne il primo significato, nel quadro della filosofia scolastica, Bonaventura definisce la « beatitudo » quale « finis ultimus omnis operationis rationalis » (20). Inoltre, l'ambito del significato viene dal nostro autore completato nel senso che « finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem » (21). Su tale linea, ovviamente, è chiara l'affermazione da cui risulta evidente l'universalità del desiderio della beatitudine. Asserisce, infatti, Bonaventura che « omnes naturaliter appetunt beatitudinem » (22); ciò in quanto la beatitudine stessa « est finis satians nostrum appetitum » (23).

Il passaggio dal primo al secondo significato, di cui abbiamo parlato più sopra, viene sottolineato da Bonaventura con la distin-

(20) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. II, Dist. XIX, Art. I, Quaest. I, *Opera omnia*, Vol. II, p. 459.

(21) S. BONAVENTURA, *Opuscula varia ad Theologiam mysticam*, *Opusculum III*, par. 48, *Opera omnia*, Vol. VII, p. 85.

(22) S. BONAVENTURA, *Commentarii in Sacram Scripturam*, *Commentarius in librum Ecclesiastae*, c. III, Quaestiones, II, 2, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 36.

(23) S. BONAVENTURA, *Commentarius in quattuor libros sententiarum*, Lib. IV, Dist. XLIX, Art. unicus, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. IV, pp. 1000-1001.

zione tra la beatitudine in generale, in senso naturale, e la beatitudine cristiana quale specifico dono di grazia. A tale riguardo ci sembra estremamente significativo il seguente passo: « Quando ergo dicitur, quod omnis voluntas tendit ad beatitudinem; hoc intelligitur de beatitudine in sua *generalitate* considerata, in cuius appetitu omnes, ut dicit Augustinus, communicant; sed prout beatitudo determinata accipitur pro illa quae consistit in visione Dei, nec ab omnibus appetitur, nec omnes in illam tendunt » (24).

Posta in modo chiaro questa distinzione fondamentale, passiamo a caratterizzare meglio la beatitudine cristiana, che costituisce, appunto, il secondo significato evidenziato nella precedente distinzione. Tale significato esprime la « beatitudo » come « stato perfetto », tanto da un punto di vista positivo quanto da un punto di vista negativo, consistente nella pienezza di bene e nella privazione di ogni male. Precisa infatti il Doctor seraphicus che la « beatitudo » si può intendere anzitutto come « status perfectus plenitudine omnis boni, et hoc ponit visionem Dei claram et tentionem perfectam » (25), ed è qui chiaro il significato positivo; per via negativa, invece, essa si presenta come « status perfectus privatione omnis mali, tam poenae quam culpae » (26). La prima forma di beatitudine, riferendosi a Dio, possiede un significato di ordine assoluto mentre la seconda forma, pur essendo in sé uno stato perfetto, ha un significato relativo in quanto non è una perfezione assoluta ed è riferibile soltanto, sottolinea Bonaventura, alle creature razionali pure, cioè agli angeli quali creature innocenti e impassibili.

Se vogliamo meglio specificare il discorso della beatitudine dal punto di vista cristiano, possiamo ribadire con Bonaventura che la beatitudo perfetta è eterna e, come tale, « in Dei visione consistit » (27); inoltre, « in visione Dei est beatitudo summa » (28), poiché in lui risiede appunto la « summa beatitudo » (29). Infatti, per la creatura razionale, « ista tamen est vita beata, quae est in Dei adhaerentia » (30). Da quanto detto risulta chiaro che la bea-

---

(24) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. II, Dist. XXXVIII, Art. I, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. II, p. 882.

(25) *Ibidem*, Dist. IV, Art. I, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. II, p. 132.

(26) *Ibidem*.

(27) S. BONAVENTURA, *Sermones*, *Sermo III*, par. I, *Opera omnia*, vol. IX, p. 277.

(28) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit. Lib. II, Dist. III, Art. II, Quaest. II, *Opera omnia*, Vol. II, p. 122.

(29) *Ibidem*, Lib. I, Dist. II, Art. unicus, Quaest. II, *Opera omnia*, Vol. I, p. 53.

(30) S. BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium S. Lucae*, c. X, par. 72, *Opera omnia*, vol. VII, p. 274.

titudine, nel significato religioso proposto dal cristianesimo, è senza altro finalizzata alla contemplazione diretta di Dio.

Va comunque sottolineato che, in Bonaventura, il tema in questione è sviluppato soprattutto in base ad un insieme di contenuti di natura morale. In questa prospettiva, la beatitudine viene caratterizzata quale « magnum et verum bonum » (31); infatti, puntualizza ancora il nostro autore, essa « consistit in solo summo bono » (32). Quindi, per la creatura umana, la beatitudine si specifica, sulla linea della tradizione, come un insieme di tutti i beni secondo quanto risulta dal seguente passo bonaventuriano: « Beatitudo nostra est per bonorum omnium aggregationem » (33).

Dal punto di vista del vissuto soggettivo della creatura razionale, la beatitudine cristiana consiste, dunque, in una particolare forma di gioia spirituale, parzialmente anticipabile sul piano del desiderio e della speranza già in questa vita terrena, attraverso un cammino ascetico-mistico e fruibile, in modo definitivo, soltanto nella patria celeste mediante, appunto, la visione diretta e immediata di Dio. Pertanto, precisa Bonaventura, la beatitudine è « summi boni fruitio » (34) e, ancora, « quies omnium desideriorum » (35). Tali vissuti in termini di « fruitio » e di « quies » sono ovviamente connaturati allo stato di perfezione che la beatitudine implica per cui, in senso esistenziale, essa si potrebbe definire come la massima gratificazione a cui l'uomo possa aspirare.

Riassumendo quanto sopra detto, possiamo ulteriormente precisare che in Bonaventura i due aspetti contemplativo e morale della beatitudine si integrano reciprocamente; infatti l'atteggiamento contemplativo, consistente nella visione di Dio somma Verità, trova il suo completamento nell'atteggiamento morale orientato al godimento di Dio quale sommo Bene, da intendersi come insieme di tutti i valori conglobati in una aggregazione di grado assoluto.

#### LA DUPLICE VIA ALLA BEATITUDINE.

Per il *Doctor seraphicus*, la *beatitudo* non viene soltanto individuata nella sua natura ontologica ed etica, ma costituisce anche una vera e propria causa finale rispetto alle aspirazioni e al com-

---

(31) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. II, Dist. XXXVIII, Art. II, Quaest. II, *Opera omnia*, Vol. II, p. 894.

(32) *Ibidem*, Dist. XIX, Art. I, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. II, p. 460.

(33) S. BONAVENTURA, *Commentarii in Sacram Scripturam, Commentarius in librum Ecclesiastae*, Proemium, par. 3, *Opera omnia*, vol. VI, p. 4.

(34) S. BONAVENTURA, *Opuscula varia theologica, Itinerarium mentis in Deum*, c. I, par. 1, *Opera omnia*, Vol. V, p. 296.

(35) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. IV, Dist. XLIII, Art. I, Quaest. I, *Opera omnia*, Vol. IV, p. 883.

portamento umano. In termini desumibili dalla nostra filosofia moderna e contemporanea potremmo dire trattarsi di un *ideale regolativo* e di una *teleologia* verso cui è intenzionato l'essere umano stesso. Tale apertura intenzionale si propone in una duplice modalità o, meglio, possiamo affermare che alla beatitudine ci si dirige per una duplice via: l'una di natura teoretica, l'altra di natura morale. Anche se in effetti le due vie sono indisciungibili e complementari, tuttavia è possibile distinguerle ed individuare in ciascuna delle caratteristiche specifiche.

Per quanto riguarda la via teoretica, Bonaventura si colloca nella prospettiva riscontrabile nel filone classico del pensiero platonico e neoplatonico nonché aristotelico secondo il quale la beatitudine si consegue mediante la *sapienza*. Ovviamente l'atteggiamento sapienziale procede molto oltre l'orizzonte puramente gnoseologico; infatti esso viene a costituire un vero e proprio stile di vita conseguito con l'impegno e con l'esercizio condotto in una dimensione di purificazione etico-pedagogica. Il sapiente, perciò, è maestro di saggezza in quanto ha conquistato la sua attitudine ascensiva con una crescita personale. In questo contesto ideale si può comprendere come Bonaventura sottolinei la missione magistrale del saggio in rapporto al conseguimento della beatitudine laddove afferma che « sapientis est viam docere ad veniendum in beatitudinem » (36). Ciò è possibile proprio perché l'uomo possiede, secondo il nostro autore, la possibilità, connaturata al proprio essere, di proporsi il conseguimento della beatitudine. A tal proposito il santo Dottore afferma che il desiderio della beatitudine è universale in quanto « omnes homines beatitudinem veram appetunt naturaliter » (37). E, ancora, nel medesimo contesto interpretativo, egli dichiara che anche la conoscenza della beatitudine è una tendenza naturale dell'uomo in quanto « cognitio beatitudinis in universali omnibus est innata » (38).

Tuttavia, nella prospettiva cristiana di Bonaventura, l'orizzonte classico teoretico-sapienziale si completa con un discorso di natura filosofico-teologica. Così la beatitudine cristiana si può conoscere soltanto con la nuova conoscenza data dalla fede e illuminata dalla speranza; ciò nell'ottica complessiva dell'intervento salvifico di Dio quale dono di grazia e di glorificazione finale. A questo riguardo Bonaventura precisa, appunto, che la conoscenza specifica

---

(36) S. BONAVENTURA, *Commentarii in Sacram Scripturam, Commentarius in librum Ecclesiastae*, Proemium, par. 13, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 5.

(37) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. IV, Dist. XLIX, Art. unicus, Quaest. II, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. IV, p. 1003.

(38) *Ibidem*, Lib. II, Dist. XXXVIII, Art. II, Quaest. II, Dub. I, *Opera omnia*, Vol. II, p. 894.



della beatitudine cristiana si ha « per habitum fidei aliquo modo », e ancora, « aliquo modo expectatur habenda per deformitatem gloriae » (39). Se interpretiamo complessivamente il contesto fin qui riferito, ci accorgiamo agevolmente che la via teoretica alla beatitudine non è tanto una via speculativa in senso filosofico-teologico quanto, soprattutto, una via contemplativa finalizzata al raggiungimento della salvezza ultima.

Per quanto riguarda la via morale, ribadiamo che, in Bonaventura, la beatitudine implica una purificazione coinvolgente l'uomo nella sua globalità ed, in particolare, l'intelletto la volontà nonché gli affetti; di conseguenza, l'ambito morale stesso viene ad assumere un rilievo peculiare. Pertanto, a tal riguardo, il pensatore francescano evidenzia la natura essenzialmente remunerativa posseduta dalla beatitudine che, in tal caso, è premio rispetto ai meriti. Comunque il problema non è così semplice, dal momento che le sue articolazioni effettive si sviluppano nel complesso quadro della teologia cristiana che coinvolge i rapporti tra libero arbitrio e grazia. Pertanto, nella prospettiva adottata dal Doctor seraphicus, emerge la concezione della beatitudine conseguita « per merita fidei » in forza di uno speciale dono di grazia divina. E' in questo preciso senso che Bonaventura afferma: « Sic eligit nos Deus, ut per merita fidei beatitudinem consequamur » (40).

Rispetto al tipo di beatitudine, determinabile dai contenuti della medesima che indicano l'oggetto effettivo delle aspirazioni umane, Bonaventura ne distingue due forme: una vera e una falsa; queste due forme sono proposte sulla linea agostiniana della distinzione fra le due civitates (la civitas Dei e la civitas diaboli) risultanti, a loro volta, dal duplice amore-desiderio dell'uomo e, cioè, la caritas che ha come oggetto i beni veri ed eterni e la libido che ha come oggetto i beni mondani e transuenti. E' così che il Doctor seraphicus ribadisce la netta distinzione tra la *beatitudo vera* fondata « in aeternis » e la *beatitudo falsa* fondata « in temporalibus et caducis » (41). Queste due forme di beatitudine sono, ovviamente, incompatibili fra loro nel senso fondamentale indicato chiaramente dal noto passo evangelico di Matteo a cui Bonaventura fa esplicito riferimento: « Nemo potest duobus dominis servire » (42). Di conseguenza, osserva ancora il nostro pensatore, la beatitudine vera si consegue prediligendo i beni futuri e disprez-

(39) *Ibidem*.

(40) S. BONAVENTURA, *Commentarii in Sacram Scripturam, Commentarius in Evangelium Ioannis*, c. VI, par. 60, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 328.

(41) *Ibidem*, *Commentarius in librum Ecclesiastae*, Proemium, par. I, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 3.

(42) Mt. 6, 24, riferito da S. Bonaventura nel testo sopra citato.

zando i beni temporali. E' il caso qui di precisare che, per Bonaventura, non si tratta di un *contemptus* dei beni creati inteso come disprezzo radicale dei medesimi considerati in se stessi, ma si tratta piuttosto di una opzione fondamentale da parte dell'uomo orientata ad una relativizzazione dei beni terreni nella misura in cui essi sono rapportabili ai beni eterni. Infatti non si spiegherebbe nel santo Dottore un *contemptus* radicale, tenendo presente il suo retroterra spirituale ispirato al naturalismo francescano.

Se continuiamo la nostra indagine a partire dall'ambito della volontà umana, troviamo che Bonaventura propone una ulteriore distinzione di ordine etico analoga a quella precedente, che in questo secondo caso contrappone la *beatitudo vera* alla *beatitudo simulata* accentuandone il ruolo teleologico in quanto essa si determina come buona o come cattiva. Operando tale distinzione il nostro autore afferma che in un primo senso, positivo, « beatitudo, quae est finis *bonarum* voluntatum, est beatitudo vera »; invece, in un secondo senso, negativo, egli dice: « beatitudo vero, quae est finis *malarum*, non est beatitudo vera, sed simulata » (43). Ribadiamo ancora che la beatitudine vera, implicando la cooperazione della volontà umana alla grazia divina, nel suo significato ultimo si presenta come premio rispetto alle opere meritorie dell'uomo pur essendo, innanzitutto, « dono » della misericordia divina.

La beatitudine, vista qui nella sua dimensione morale, rappresenta la completezza delle virtù nell'ideale di passaggio dalla virtù alla santità secondo il significato che abbiamo inizialmente indicato e, cioè, passaggio dalla virtù intesa come *habitus* tendente alla perfezione e la santità concepita, nella visione cristiana, come stato di perfezione raggiungibile mediante la virtù accompagnata e sostenuta dalla grazia divina.

Pertanto il processo di perfezionamento, da un punto di vista etico-religioso, viene caratterizzato da Bonaventura in base all'itinerario ascensionale che trova il suo modello, potremmo dire il suo stile di vita, nelle beatitudini evangeliche. Perciò la beatitudine stessa diviene premio relato a specifici comportamenti virtuosi; a tal riguardo, dunque, trattando della vita beata dei santi, Bonaventura asserisce: « Vita illa beata est: *gloriosa, victoriosa, tranquilla, opulenta, deliciosa, sempiterna* » (44). In relazione a queste connotazioni specifiche della vita beata il santo Dottore esplicita gli atteggiamenti corrispondenti riscontrabili nelle stesse beatitudini evangeliche. Così, egli precisa, che la vita beata, come vita

---

(43) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. II, Dist. XXXVIII, Art. I, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. II, p. 882.

(44) S. BONAVENTURA, *Sermones, Sermo I*, par. II, *Opera omnia*, Vol. IX, p. 600.

gloriosa la conseguono gli umili; come vita vittoriosa la conseguono i pazienti; come vita tranquilla la conseguono gli operanti; come vita opulenta la conseguono i poveri per libera elezione; come vita di delizie la conseguono i morigerati; come vita sempiterna la conseguono tutti i giusti (45).

#### DIO OGGETTO E FINE SUPREMO DELLA BEATITUDINE.

Nella dottrina bonaventuriana la *beatitudo* appare per sua natura essenzialmente relata a Dio quale essere supremo, per cui essa rispetto al soggetto fruitore, viene ad essere contemporaneamente oggetto di godimento e finalità ultima verso la quale il soggetto stesso tende.

Dal punto di vista della finalità, ribadiamo quindi che per Bonaventura la beatitudine costituisce tanto il fine delle operazioni razionali quanto il fine delle operazioni volitive nonché di quelle appetitive. Comunque, nel suo senso più specifico, essa si rivela mediante la natura stessa dell'anima umana creata immortale appunto per essere capace di partecipare alla beatitudine somma. Ciò infatti, per il nostro autore, risulta fondatamente vero e certo « quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem », per cui, consequenzialmente, « necesse est ergo, quodsi anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis » (46). E' appena il caso di ribadire che la beatitudine è finalità suprema verso cui si orienta l'essere umano nella sua globalità dal momento che, nella sua massima profondità di contenuto, implica la visione di Dio, costituente appunto la « summa beatitudo » a cui l'anima immortale è destinata.

A tal proposito riconfermiamo che, nella concezione cristiana ripresa dal Doctor seraphicus, soltanto « in visione Dei est beatitudo summa » (47) in quanto in Dio stesso c'è la « summa beatitudo » (48); perciò Dio è, nel contempo, principio, causa, autore, fonte, oggetto e fine della beatitudine. Così, rispetto all'anima umana, Dio costituisce l'oggetto e il fine della beatitudine capace di appagarne totalmente le tendenze e i desideri in una duplice modalità: anzitutto come oggetto e, precisamente, « sicut obiectum solus Deus est »; in secondo luogo, appaga in quanto elemento informan-

---

(45) *Ibidem*.

(46) S. BONAVENTURA, *Commentarius*, cit., Lib. II, Dist. XIX, Art. I, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, vol. II, p. 460.

(47) *Ibidem*, Dist. III, Art. II, Quaest. II, *Opera omnia*, Vol. II, p. 122.

(48) *Ibidem*, Lib. I, Dist. II, Art. unicus, Quaest. II, *Opera omnia*, Vol. I, p. 53.



te e, puntualizza Bonaventura, « sicut *informans* est ipsa *influentia* Dei in animam » (49).

In questa prospettiva, il pensatore francescano non può fare a meno di porsi l'interrogativo sulla differente modalità di possesso della beatitudine da parte di Dio e da parte della creatura razionale. A tal riguardo egli afferma che « solus Dominus beatificat » e ne precisa la ragione fondamentale consistente nel fatto che « solus enim Dominus est beatus *per essentiam* »; mentre il carattere della beatitudine propria della creatura razionale indica una perfezione partecipata e derivante dal principio fontale stesso della beatitudine; pertanto, argomenta Bonaventura, « beatitudo autem nostra est *per participationem* » e conclude: « Ergo beati sumus participantem fontem beatitudinis, qui est Deus » (50).

#### LA DIMENSIONE CRISTOCENTRICA DELLA BEATITUDO.

Come abbiamo più volte constatato, Bonaventura conduce le sue riflessioni sulla beatitudine attraverso una meditazione filosofico-teologica che attinge il suo valore e il suo significato ultimo alla luce del messaggio cristiano; tale messaggio pone al centro della storia della salvezza l'incarnazione del Cristo culminante nella risurrezione la quale, appunto, anticipa lo stato definitivo di glorificazione e, quindi, di beatitudine che l'homo viator potrà raggiungere quando incontrerà Dio in modo diretto e immediato.

In tale contesto, dunque, Bonaventura definisce il Cristo glorificato come « radix immortalitatis » e, come tale, « principium et causa aeternae beatitudinis in futuro »; ciò in quanto egli, secondo l'espressione paolina di 1 Cor. 1,24, è « Dei Virtus et sapientia » (51). Inoltre, essendo principio datore di vita eterna, Egli non solo è principio e causa, ma anche fonte di beatitudine; infatti asserisce il serafico Dottore che Cristo « fons vitae aeternae beatificat animam » (52).

Se torniamo al contenuto della beatitudine, troviamo che Bonaventura, mentre alla luce di Isaia 32,18 la definisce come insieme massimo di « pax et pulcritudo » e, come tale, « tota plena deliciis » puntualizza che « in resurrectione consummatur ista beatitudo »

---

(49) *Ibidem*, Lib. IV, Dist. XLIX, Art. unicus, Quaest. I, Conclusio, *Opera omnia*, Vol. IV, p. 1000-1001.

(50) I quattro passi citati si trovano in: S. BONAVENTURA, *Commentarii in Sacram Scripturam, Commentarius in librum Ecclesiastae*, Proemium, par. 2, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 3.

(51) *Ibidem*, *Commentarius in librum Sapientiae*, c. XV, v. 3, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 205.

(52) *Ibidem*, *Collationes in Evangelium Ioannis*, c. IV, par. 2, *Opera omnia*, Vol. VI, p. 555.



(53). In tal modo viene qui sottolineato che lo stato di pieno godimento di tutto ciò che la beatitudine comporta verrà a concretarsi soltanto nel momento escatologico della risurrezione finale in quanto completa glorificazione della creatura umana.

Così, dal momento che la beatitudine, nella sua forma piena, esige la perfezione, tale stato di perfezione non è possibile, per l'uomo, senza un godimento che lo coinvolga nella sua globalità di anima e di corpo. Questo godimento perfetto non si può appunto realizzare senza la ricongiunzione finale dell'anima con il corpo resa possibile, per il cristianesimo, soltanto con l'evento della risurrezione. Bonaventura lo asserisce chiaramente in questi termini: « Anima non est beata perfecta beatitudine nisi cum corpore. Hoc autem erit in resurrectione generali » (54). Perciò, se sotto un certo aspetto la natura spirituale dell'anima umana permette di assimilare l'uomo alle altre creature razionali capaci, in quanto tali, di beatitudine, tuttavia, sotto un altro aspetto, la sovrabbondanza di glorificazione, inerente appunto allo stato perfetto di beatitudine, comporta per la creatura umana un godimento beatifico che finisce con l'esigere anche la salvezza definitiva del corpo stesso possibile nella glorificazione finale.

#### CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.

E' anzitutto il caso di precisare, a conclusione della presente indagine, che Bonaventura, effettuando la sintesi della dottrina relativa alla *Beatitudo* così come era stata formulata fino al suo tempo, ci permette di puntualizzare i caratteri filosofici insiti nella beatitudine stessa. Pertanto possiamo senz'altro affermare che la beatitudine primariamente è riferibile a Dio e, come tale, coincide ontologicamente con la vita divina stessa in quanto pienezza di perfezione. Ma è riferibile anche alle creature razionali e, come tale, essa viene a costituire una finalità di perfezionamento nonché un ideale ed un valore ultimo da perseguire, presentificabile soltanto sul piano del desiderio e della speranza.

Nell'ambito delle creature razionali va posta la distinzione fra la beatitudine attribuibile alle intelligenze angeliche e la beatitudine attribuibile alle creature umane. Infatti, mentre per le prime la beatitudine concerne, ovviamente, la natura spirituale loro propria, per le seconde la beatitudine, pur inerendo primariamente all'anima in ragione della sua natura, data la sovrabbondanza di perfezione propria della beatitudine stessa, viene coinvolto, nella

---

(53) S. BONAVENTURA, *Sermones, Sermo I*, par. IV, *Opera Omnia*, Vol. IX, p. 270.

(54) *Ibidem*.

glorificazione beatifica, anche il corpo; ed è appunto ciò che esige la risurrezione al fine di realizzare la beatitudine perfetta del composto umano nella sua globalità.

Sempre sul piano delle determinazioni dei caratteri filosofico-concettuali della beatitudine, è ancora da tenere presente l'ulteriore distinzione fra la beatitudine intesa in senso oggettivo e la beatitudine intesa in senso soggettivo; nel primo senso la beatitudine è definibile come lo stato di perfezione di un essere razionale inerente al raggiungimento del suo fine ultimo da intendersi, ovviamente, come il conseguimento del sommo bene desiderabile; nel secondo senso, invece, l'accento viene posto sul vissuto interiore del fruitore della beatitudine da intendersi come una situazione di godimento consapevole, completo, duraturo e stabile della perfezione ultima conseguita mediante il possesso definitivo del sommo Bene desiderato.

Tuttavia, crediamo opportuno ribadire che le argomentazioni di Bonaventura sulla *Beatitudo*, mentre tengono presenti le considerazioni filosofico-teologiche del contesto culturale proprio della Scolastica medioevale, offrono nondimeno lo spunto per una accentuazione della dimensione etica insita nella beatitudine medesima. Questo aspetto sarà destinato a svilupparsi ulteriormente nell'ambito della filosofia morale cristiana di tipo sistematico, in quanto problema specifico concernente la realizzazione del fine ultimo dell'uomo, sia inteso come tendenza delle naturali potenzialità umane sia inteso come destino ultimo dell'uomo stesso da conseguirsi nell'ordine soprannaturale. Dobbiamo comunque ricordare che l'argomento della beatitudine, nella cultura filosofica rinascimentale e moderna, lascia gradualmente il posto alla trattazione del problema essenzialmente etico della felicità, mentre il tema della beatitudine stessa diverrà, in modo via via sempre più esclusivo, ambito di competenza specifica della teologia cristiana.

Da un punto di vista essenzialmente filosofico-antropologico, è opportuna una ulteriore precisazione e, cioè che, nel pensiero cristiano, la dottrina della beatitudine esprime una sintesi armonica ed equilibrata tra tutte le facoltà dell'anima, sintesi tendente alla perfezione globale dell'uomo nel suo itinerarium salvifico orientato al raggiungimento del sommo Bene. In particolare, tale visione pone in luce il peculiare equilibrio che viene a realizzarsi tra il momento contemplativo, il momento volitivo e il momento affettivo della creatura umana.

Su tale linea tracciata dal pensiero bonaventuriano, possiamo quindi sottolineare il significato profondamente teologico della *Beatitudo* che manifesta il privilegio, se così possiamo dire, cristiano dell'uomo in quanto creatura *capax Dei* in senso pieno; è qui ap-

punto che la beatitudine stessa si evidenzia, tanto nel suo significato oggettivo quanto nel suo significato soggettivo, quale stato di perfezione definitivo che comporta il godimento pieno derivante dalla fruizione della visione beatifica di Dio sommo Bene e, quindi, somma Beatitudine.

Possiamo ora considerare la dottrina bonaventuriana della *Beatitudo* a partire dalle istanze più profonde presenti all'interno dell'etica cristiana. Se la beatitudine, nel suo significato escatologico sopra delineato, funge senza dubbio da elemento teleologico di natura etico-pedagogica per il cristiano itinerante, essa non può che ricollegarsi al nucleo caratterizzante l'opzione morale cristiana implicante la metanoia evangelica e la sequela Christi.

Tale metanoia comporta un cammino costante dalla virtù alla santità modellato sullo stile di vita delle beatitudini evangeliche; stile di vita che è essenzialmente segnato da povertà, da tribolazione e da « disprezzo », inteso senz'altro come relativizzazione dei beni terreni (secondo quanto già più sopra ricordato e che, del resto, Bonaventura precisa in più passi). Si tratta dunque di un complesso di atteggiamenti che esprimono chiaramente il significato della « sequela Christi » perseguibile soltanto mediante la « via crucis ».

In definitiva, possiamo ancora ribadire che la lezione bonaventuriana derivante dalla dottrina della beatitudine ci stimola a recuperare una concezione filosofico-teologica dell'uomo di tipo antropologico-esistenziale; secondo tale concezione il moto ascensionale verso la perfezione somma pone l'*homo viator* in un *itinerarium* di salvezza che si compone dinamicamente di purificazione spirituale e di crescita morale in una fondamentale tensione dell'intelletto, della volontà e del sentimento al godimento del « vero » bene.

In questa prospettiva la dottrina teologica della beatitudine propone, all'interno del cristianesimo, un duplice ordine di significati capace di anticipare il perfezionamento totale dell'uomo in Dio. Un primo significato si pone sulla linea delle beatitudini evangeliche e valorizza la pratica delle virtù morali condotta fino alle sue ultime conseguenze, per cui la beatitudine stessa viene senza altro ad essere proposta come un premio in rapporto alle virtù medesime. Invece, in un secondo significato, maggiormente dipendente dalla speculazione teologica, la beatitudine rappresenta una chiamata specifica che Dio fa all'uomo in modo gratuito; di conseguenza possiamo senz'altro affermare che, in tale ottica, la beatitudine è da considerare indubbiamente come dono salvifico.

E' ovvio che, per la natura metastorica della salvezza cristiana, la beatitudine rappresenta una proposta di perfezionamento inte-

grale della persona umana, attuabile in modo pieno definito e definitivo soltanto su un piano essenzialmente escatologico. E' evidente che questi ordini di significato, ora riconsiderati in modo riassuntivo, rappresentano per la teologia contemporanea, più che degli interrogativi, dei veri e propri dati di fatto di natura concettuale. Tuttavia, in sede storica, è stata necessaria una lunga e profonda rielaborazione categoriale per giungere a questi risultati. Ed è proprio lungo questa via di costruzione della prospettiva filosofico-teologica del cristianesimo che si colloca significativamente, come abbiamo visto, la proposta bonaventuriana sulla natura e sul valore della *Beatitudo*, dinamicamente concepita nell'ottica salvifica in cui, per vocazione, è situato l'*homo viator*.

AURELIO RIZZACASA