

**RIVELAZIONE TEMPO E STORIA.**  
**IPOTESI DI ACCOSTAMENTO TRA BONAVENTURA**  
**E LA «DEI VERBUM»**

**PREMESSA: SOLO UN'IPOTESI**

«L'oggetto della Rivelazione — ha scritto H. de Lubac — lo si chiami Dei Verbum oppure Vita Eterna, è dunque Dio stesso. Dio si rivela all'uomo» (1).

Di fatto il *Proemio* della Costituzione conciliare sulla Divina Rivelazione si concentra sulla 1<sup>a</sup> Gv. 1,2-3. Dio *vita eterna*. Di attributo in attributo. Ovvero, imposta a Dio la qualificazione «vita», ne consegue che per tale soggetto l'altra qualificazione debba essere «eterna». Effettuata la scomposizione del breve detto (il «*récit*»), il risultato logico è l'affermazione di un costrutto non rigoroso, oscuro. Mantenendo l'attribuzione si sarebbe poi costretti a scegliere la corrispondenza da assegnare al concetto di «vita». Paradossalmente ci si potrebbe riferire ad una eventuale «eterna giovinezza» come ad una «eterna vecchiaia». Vita è un concetto biologico connesso con la crescita e la corruzione. Aristotele nel *De caelo et mundo* conia un assunto assiomatico: «Generabile enim et corruptibile sequuntur se invicem» (I, 126, 282b 2-5).

Il senso tuttavia è chiaro ed è l'ordinazione *temporale* della frase. Ma, dentro questo ordine compare un altro ordine: quello *relazionale* tra Dio e l'uomo, tra la sua vita e la vita dell'uomo.

Ancora un elemento decide la tensione del testo proemiale: *salutis praeconio*. Esso ne è il punto di fuga. La proclamazione della salvezza motiva il senso relazionale dell'attribuzione della vita eterna a Dio. «*Quae erat apud Patrem et apparuit nobis*» — spiega con Giovanni. Il termine «proclamazione» ha una valenza precipua. Inadeguato è tenerlo come un accrescitivo del nesso «far sapere qualcosa» e «venirla a sapere». Quel che verrebbe *detto* rimarrebbe soffocato, circoscritto. La figura retorica della proclamazione si avvale di un potere discriminante in

---

(1) H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, in *Opera omnia*, vol. 14 (tr. dal fr.), Milano 1985, p. 10.

Per indicazioni bibliografiche sulla Costituzione cf. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, Brescia 1988, p. 14, 23, 366 s.

quanto concerne qualcosa di straordinario che giunge in modo altrettanto straordinario. Cosicché: in ordine al tempo non si riferisce ad un solo punto, ad un atto di trasmissione, ma ha potere di denotazione. Il momento passeggero si erge a momento qualificato. Le cose che generalmente si dicono scorrono sul filo del tempo con una certa reciproca indifferenza, mentre quel che si proclama tocca e penetra il *punto* del loro tempo comune. Tale qualificazione si annunzia vuoi per la *solennità* della deliberazione, vuoi per l'*imminenza* della *determinazione* e vuoi per il *valore* dell'atto. Il *salutis praeconio* indica allora la massima relazione temporale tra il salvato e il salvatore. Grazie ad essa il tempo corrisponde alla «condizione» salvifica storicizzabile (2).

Ora, quel che sembra si possa riconoscere come spirito della teologia conciliare sulla Rivelazione è proprio la visione integrata tra esistenza-tempo e storia. Una concezione tendente alla globalità dei dati che ne formano la conoscenza e ne effettuano la riconoscenza alla quale sono tenuti gli uomini. Il presupposto è che essa avvenga «a misura d'uomo» essendo volta a coprire tutto lo spazio dimensionale del suo esistere.

Un tale spirito abita pure la teologia di Bonaventura. Ove teologia sembrasse riduttiva della sua vasta e profonda opera, valga vederlo riferito al suo pensiero intero (3). Evidentemente, dar ragione a questo accostamento implicherebbe molto più in ricerca e valutazione di due momenti culturali tanto *distanti* e *diversi*. Oltretutto occorrerebbero molteplici distinzioni nel governo del ragionamento di accostamento; chiarificazioni che, se non tenute in debita considerazione, non eviterebbero abbagli grossolani. Un documento conciliare può anche ritrarre frammenti di pensiero di questo o di quel teologo o vescovo o fedele, ma il suo spirito e magistero è corrispondente al suo evento ecumenico.

Rimane che sia suggestivo cercare di comprendere cose che danno la conferma dell'intenzione universale del pensiero nei ritorni, nelle ricorrenze, nelle somiglianze. La convinzione di partenza è allora che il collegamento è possibile. Ma il presente intervento ne saggia solo il terreno. L'obiettivo, infatti, è di raggiungere la formulazione dell'ipotesi.

---

(2) Il valore che si attribuisce ai termini «condizione» e «temporalità storicizzabile» apparirà più avanti; cf. p. 79 ss.

(3) Bonaventura teologo, Bonaventura filosofo?, cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980.

## LA COMPRENSIONE STORICA DELLA RIVELAZIONE

Abbiamo di fronte il n. 2 della *Dei Verbum*. Distinguiamo, come la struttura del testo suggerisce, tre livelli interpretativi: *omologico*, *fenomenologico* e *dogmatico*.

Il primo, quello omologico è relativo alla dossologia kerigmatica del periodo iniziale.

«Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph. 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph. 2,18; 2 Pt. 1,4)».

Questa è la volontà di Dio (il suo pensiero *in bonitate et sapientia*): che per mezzo di Gesù Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo, gli uomini abbiano accesso al Padre e siano partecipi della natura divina come Egli, in Gesù Cristo, nello Spirito Santo, si è reso partecipe della natura umana. Il testo non supera l'implicita tautologia. Come si presenta intende ritrarre l'equivalenza linguistica di ciò che, obiettivandolo, è supposto «presente» nella «voluntas Dei».

Il secondo, quello fenomenologico, è relativo al successivo periodo nel quale si descrive *come* avviene che si realizza l'atto primordiale della decisione di Dio, la quale non essendo rivolta verso se stesso ma verso il *suo altro*, gli uomini, si risolve in *volontà di rivelazione*.

«Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col. 1,15; 1Tim. 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex. 33,11; Io. 15, 14-15) et cum eis conversatur (cf. Bar. 3,38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat».

La rivelazione è dunque l'agire di Dio. Il suo «agi». Operazione *totale*, e perciò temporale e modale. Il testo la scioglie graduata: dal principiarsi (*ex abundantia caritatis*) al compiersi (*ad societatem Secum*). I termini-gradì sono: - parla (*alloquitur*); - si intrattiene (*conversatur*); - invita (*invitet*); - ammette (*suscipiat*). Perché l'agi di Dio si effettui, o idealmente o concretamente, si prevede un altro «agi», quello proprio dell'uomo. Anche questo, per parallelo, figura implicito, graduato secondo gli stessi ter-

mini/gradati supposti. Perciò: ascolta, parla, decide, aderisce. La rivelazione implica un «agi» divino e umano, reciproco. La reciprocità figura come la *condizione storicizzabile*.

Invero, la reciprocità si trova alla radice del dinamismo rivelativo solo come possibile-voluto. Finalmente si mostra avvenuta al termine, nell'*avvenimento* della rivelazione medesima. L'esito terminale dell'evento è la «societas»: *ad societatem Secum*. Il Se-stesso di Dio (*Se ipsum* / l'autorivelantesi) ha iniziato; il con-Se-stesso (*Secum*/autorivelato) ha reso riconoscibile, e dunque fruibile, l'avvenimento.

Infine il terzo, quello dogmatico, conclude le due parti precedenti. È chiamato ad indicare la normatività — racchiusa in una formulazione di grande equilibrio — del riconoscimento dell'evento, che procede da Dio stesso.

«Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucidant, intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritatis nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit».

Gesti e parole compongono dunque il «modus revelandi». Non indipendenti. Connesse nell'esternazione della volontà rivelativo/comunicativa di Dio. Egli è l'unico autore di gesta e parole.

Il dinamismo della rivelazione, per il quale tra Dio e l'uomo, non si dà momento o zona di indifferenza, con l'intrinsecità tra gesta e parole detta la loro sussistenza storicizzabile. Soltanto la via logica si incarica di produrne la formale distinzione tematizzata. Ne è prova che la «linguisticità» di tutte le «res» che si sono date equivalgono all'unità formale dell'*opera* rivelativa di Dio che è tutta se stessa in Gesù Cristo (*plenitudo totius revelationis*). Egli è rivelativo «tam de Deo quam de hominis salute». La pienezza impone che gli stadi o le fasi precedenti ricevano una considerazione diversificata in ragione di quanto ne andava costituendo, transitivamente, e progressivamente la mediazione. Di conseguenza, la mediazione finale, invece di rimanere ferma ad indicare l'aspetto negativo di un rapporto che non può essere diretto e che per questo postula la necessità dell'attraversamento da uno ad un altro soddisfatta da ciò che si pone in mezzo per cancellarne la distanza, indica la *positività massima*.

In realtà vengono a coincidere mediazione e comunicazione. Tale, essa è la comunicazione stessa della rivelazione. Il mediatore non significa il limite della comunicazione, bensì il raggiungimento personale, effettivamente 'reale', della comunicazione. La diversa prospettiva non è trascurabile. La *Lumen Gentium*, conseguentemente, al n. 5 dichiara: «Hoc vero Regnum in *verbo, operibus et praesentia Christi hominibus elucescit*».

## LA STRUTTURA ESISTENZIALE DELLA COMPrensIONE

I tre livelli — omologico, fenomenologico e dogmatico — solo dialetticamente sono riconducibili ad un'idea storicizzabile della rivelazione. Li riconsideriamo con l'intento di scorgervi invece la struttura temporale di fondo, alla base di ogni possibile storicizzazione.

A - Gli uomini, a fronte della libertà incondizionata di Dio, godono la libertà relativa di «avere accesso al Padre» e «di partecipare della natura divina». La libertà dell'uomo è relativa alla sua propria *condizione di dover-poter-volere* la familiarità con Dio. In questa notizia predomina la visione dell'uomo che prescinde, nella consapevolezza di tale condizione, dall'immagine puntiforme dell'esistenza.

Essa, liberata del punto iniziale e di quello terminale e degli altri intermedi, si rappresenta come atemporale da una parte e temporale dall'altra. Nel primo senso l'esistenza si percepisce realizzata in quel che le è proprio: la comunione con Dio. Nel secondo senso la medesima esistenza si percepisce nel suo potere arbitrario circa la costitutiva necessità di relazione con Dio. Ora, in questo secondo la «potentia» non è propriamente *potentia existentiae*, ma *potentia finalis*, che si produce nella determinazione della propria condizione rispetto all'accesso e alla partecipazione. Questa equivarrebbe allora alla tensione, di natura ontologica, permanente nell'esistenza dell'uomo. L'asserto derivato sarebbe: l'esistere ha il *potere* di condurre l'uomo al suo *compimento* ontico; l'esistere dunque è il suo *presente*.

Vediamo che il brano kerigmatico della *Dei Verbum* mantiene il paradigma della *potentia existentiae* e quello della *potentia finalis* nella continuità del *presente* perfino in dipendenza del peccato e della redenzione. Il punto finale si realizza perché si dà, avviene, c'è, è in atto la comunione delle nature umana e divina in Gesù Cristo. L'uomo e Dio in Lui si incontrano in un rapporto di partecipazione originaria: la paternità e la figliolanza. La confessione della fede cristiana da una parte si aggancia a tale

atemporalità ontologica che Dio per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo, ha voluto fosse possibile malgrado il peccato, dall'altra riformula la temporalità dell'arbitrio sotto il potere del male del tempo, che altro non è che la discontinuità, la finititudine, l'incessante cadere. Solo che codesta seconda si determinerà sotto la spinta della coscienza della prima. L'uomo che si lascia salvare da Cristo viene invitato a vivere da salvato. In altri termini è chiamato a trasformare la *potentia finalis* originaria in *potentia historialis*.

B - Volgendo ora lo sguardo sulla descrittività dell'avvenimento rivelativo, dal testo della Costituzione si è indotti ad adunare, in un tutto mentale unitario, le *gesta Dei*. Teoricamente queste compongono l'unico totale avvenimento perché concretamente lo fanno avvenire. La connessione porta a ritenere che *gesta Dei* sono tutti fatti creatori di questa unicità interpretativa. Pertanto ciascun singolo fatto, con la relativa significazione (linguisticamente espressa ed esprimibile), vale, a seconda dell'intensità, a rendere comprensibile l'esperienza dell'accesso e della partecipazione umano-divina. In sequenza: il Dio invisibile parla, si intrattiene, invita, suscita il rapporto che è proprio dell'uomo. Quindi, stare alla presenza di Dio, come il Figlio è presente al Padre, è un'«evenienza naturale», ovvero rispondente alla *potentia existentiae* atemporale. Tanto ciò è vero che questa esistenza, e non un'altra, è per l'uomo quella felice, la raggiunta beatitudine (4). Le *gesta Dei* sono allora interpretative sì del-

(4) Il tema della naturalezza del desiderio della beatitudine, questione concernente l'antropologia teologica, nelle trattazioni scolastiche riceve un particolare impulso da parte dei Maestri Francescani. Bonaventura ne ha proseguito e articolato il discorso. Una visione sintetica si ha nel *Breviloquium*, II, 9 (*Opera omnia* V, — Ad Claras Aquas — pp. 226 ss.): «(Anima) ipsa est forma ens, vivens, intelligens et libertate utens... Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum; ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinquae... Est igitur anima rationalis *forma beatificabilis*. Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per *meritum*; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit: ideo oportuit animae rationali dari *libertatem arbitrii*, per remotionem omnis *coactionis*; quia hoc de natura voluntatis, ut nullatenus possit *cogi*, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati... Rursus, quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse *intelligentem* Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam. Et quia nihil beatum potest beatitudinem amittere, nihil poterat esse beatificabile, nisi esset incorruptibile et immortale; necesse fuit animam rationalem immortalis vita de sui natura esse viventem. Postremo, quia omne, quo ab alio beatificabile est et immortale, est mutabile secun-

l'opera rivelativa di Dio, analogamente della *domanda* temporale autentica che muove l'uomo stesso su se stesso, sull'attuale sua condizione, e lo responsabilizza circa le *qualità* del suo esistere dinanzi al suo dover-essere autentico, cioè felice. Tanto il bene quanto il male risulteranno decisivi della corrispondenza esistente alla domanda immutabile di felicità, domanda che gli uomini potranno ben formulare alla luce dell'unità interpretativa delle *gesta Dei*.

Il ragionamento conduce a due affermazioni. Una maggiore ed una minore. La maggiore è che Dio sa quel che vuol fare, decide il suo agi tanto in ragione della *potentia finalis* originaria quanto della *potentia historialis* attuale dell'uomo. La minore è che l'uomo è posto nell'obbligo di attuare la propria *potentia historialis* attingendone i termini progettuali da Dio. L'innocenza e la colpevolezza si commisurano sulla disponibilità o indisponibilità ad apprenderla. Ad ogni modo non si darà mai «agnōsia» della prassi umana.

Se Dio sa quel che fa e l'uomo pure, entrambi sono capaci di giudizio, dunque di libertà operativa. Secondo i propri piani intrinsecamente reciproci. In altri termini: personali. Cosa sono questi piani? Il testo Conciliare si sottrae all'essenzialismo metafisico (metafisica formale): «Dio è..., l'uomo è..., ergo...». Poiché i piani personali sono disposti in ordine all'agi reciproco — che si comprende avvalendoci di una metafisica delle esistenze —, sono riconducibili a rappresentazioni temporali (5). Queste

---

dum bene esse et incorruptibile secundum esse; ideo anima nec a se est nec de divina natura, quia mutabilis; nec producta de aliquo nec per naturam generatam, quia est immortalis et incorruptibilis; et ita haec forma non potest per generationem, in esse introduci, quia omne naturaliter generabile est naturaliter corruptibile. Ex his apparet, qualiter finis beatitudinis necessitatem imponit praedictarum conditionum ipsi animae ad beatitudinem ordinatae... Rursus, quia discretio veri est cognitio, fuga et appetitus est affectio; ideo tota anima dividitur in cognitivam et affectivam. Amplius quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut veri; vel veri ut boni; et hoc vel aeterni, quod est supra animam, vel temporalis, quod est infra: hinc est, quod potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, dividitur ita, quod intellectus in speculativum et practicum, ratio in superiorem portionem et inferiorem; quae potius nominant diversa officia quam diversas potentias». Cenni sull'impostazione della dottrina si trovano presso V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a s. XIII usque ad s. XX*, in *Antonianum*, 4 (1929), 167-208; B. PERGAMO, *Il desiderio innato del soprannaturale nelle questioni inedite di Odone Rigaldo O.F.M. arcivescovo di Rouen (+1275)*, in *Studi Francescani* 32 (1935) 114-464; 33 (1936) 76-108.

(5) È una costante, nella teologia trinitaria in specie, la strutturazione binaria delle referenze: *secundum se* da una parte e *secundum modum praedicationis* dall'altra. La prima è possibile solo in quanto supponibile nella predicazione analogica e retorica. La seconda ha comportato ove interfe-

generano i piani storico-ideali delle esistenze che sono tra loro relative, indipendentemente dal fatto che siano o non siano in piena comunicazione. Si tratta di vere e proprie estensioni progettuali dell'esistere personale. La *Dei Verbum* ne ritrae quello fondante, di Dio: *Ex abundantia caritatis ... ad societatem Secum*.

C - E perveniamo al terzo livello.

È il momento delle regole interpretative. Al piano storico-ideale, che risulta sorretto da tutti i gesti e i relativi significati espressi, si aggiunge lo «status» critico attraverso il quale si formalizza la comprensione della rivelazione, distinguendosi, concettualmente, da qualsiasi altro modo rappresentativo-ipostatico. L'accento vien posto proprio sull'unità concettuale della rivelazione. È detta essere una «res» intera. Il termine categoriale che il testo conciliare sceglie per indicare la connessione tra la «consistenza» e la sua realizzazione-manifestazione e la sua intelligibilità, è *economia*. Poiché esso è chiamato a *tradurre* il tutto unitario componente un piano di svolgimento compiuto, individua l'estensione storico-progettuale fondante qualsiasi altra rappresentazione storica.

Ma qual è la forza concettuale di economia? Non è anzitutto quella di tempo, che tuttavia vi è implicata — e lo si vedrà —, piuttosto quella di *efficacia*. Può dirsi efficace l'azione che consegue l'effetto e che pertanto è condotta, in consonanza al tempo, *in modo giusto*, cioè normata secondo il fine.

In concreto, poiché la rivelazione è costitutivamente rivolta al conseguimento del fine/effetto che la fa essere ed agire, e poiché esso da parte di Dio procede «ex abundantia caritatis» e mira a portare l'uomo «ad societatem secum», denominare economia questo avvenimento è rappresentarsi tutto intero lo *svolgimento* dell'azione condotta da Dio ma non prodotta da Lui soltanto. L'uomo ha infatti il suo proprio potere terminale in ordine all'efficacia, pur essendo Dio colui che l'ha voluta e la esegue.

---

renze ove relativizzazioni. Il quadro logico acquisterà chiarezza nel pensiero di Duns Scoto. La scolastica si è trovata di fronte alla ricorrente implicita equivalenza dei piani grazie, in maniera rilevante, al pensiero di Agostino, (ad esempio il *De trinitate*, V), ma pure allo Pseudo-Dionigi (*De divinis nominibus*), ancora a Boezio, negli opuscoli teologici (*Contra Eutychem*, *De fide Catholica*, *De Trinitate*). La teologia trinitaria di Bonaventura approfondisce e valorizza il ruolo della *praedicatio*, di per sé critico. Evita antropomorfismi (o ominismi) e si rivolge all'ordinazione delle strutture espressive e introspettive della comunicazione, sul calco del tema dell'uomo a immagine e somiglianza con Dio. Un'esemplificazione si veda nel passo citato, *supra*, nota 4. In riferimento alla conoscenza di Dio, dove distingue tra evidenza *in se* ed evidenza *quoad nos*, QQ.DD., *De Mysterio Trinitatis*, q. 1, a 1 concl. (V, p. 49B).

A questo livello compare la presa esistenziale, vale a dire temporale, del termine economia. Il tracciato viene allora disegnandosi *in dipendenza* dello svolgimento che accomuna l'agi proprio di Dio e l'agi proprio dell'uomo. Ciò significa che non è nativamente aperta ad uno svolgimento qualsiasi, arbitrario, unilaterale. L'estensione totale storico-progettuale è direttamente *informata* dalla realtà esistente-temporale avveniente (ove la teologia tradizionale parlava di *prescienza* divina).

Vi è di più. Il punto/momento copulare si dà massimamente carico della tensione tra la progettazione e l'esecuzione. Le due azioni realizzano la loro polarità, e questa l'effettuazione compiuta. Infatti, la tensione riflette l'integrazione concettuale tra *abilità, crescita e continuità*. La rivelazione è una «*oeconomia salutis*» ordinata alla comunicazione di due che *possono* comunicare. Raggiungendo la comunione l'uno ha soddisfatto il suo bisogno e l'altro il suo volerlo aiutare. Se diciamo che l'*atto creativo* è assoluto di Dio, autonomo, possiamo dire che l'*efficacia della rivelazione*, intrinseca alla creazione stessa e posta in essere da quell'*atto primo*, è eteronoma. Il fine come effetto viene deciso, inseguito e raggiunto nel tempo dell'esistenza: qui si dà infatti continuità o discontinuità. La crescita, cioè la realizzazione compiuta, il finito totale storico-progettuale, *avviene avvenendo*. San Bernardo presupponeva la temporalizzazione della rivelazione nella formula: «*Dando revelat, revelando dat*» (6).

Pari temporalizzazione è riferibile all'uomo nella continuità logica: ricevendo comprende, comprendendo riceve. La correlazione *attualizza* esistenzialmente la *potentia historialis* dell'uomo per il fatto che a questa sua condizione ha già convertito il suo tempo. Già così l'uomo è un altro *modo* di essere uomo: la *potentia historialis* precristiana è transitata nella *potentia oboediens* (cristiana) e si è realizzata nella *fides oboediens* della cristianità. Insomma, l'esistenza cristiana è in atto nell'unità esistente della fede, della speranza e della carità. L'efficacia della rive-

(6) S. BERNARDO, *Sul Cantico dei Cantici*, sermo 8, n. 5. Citato da H. DE LUBAC, *La rivelazione*, p. 16. Trovo illuminante l'assunto di U. BETTI, *La trasmissione della divina rivelazione*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1966, p. 157: «Dio non si rivela per salvare, ma si rivela salvando», posto a conclusione di un brano nel quale si marca la differenza tra il «prima» e il «con Cristo»: «L'incarnazione è appunto l'epifania di Dio: il passaggio dallo stato di invisibilità allo stato di visibilità, da oggetto puramente intelligente a oggetto sperimentale. Inserito per sempre nella storia del mondo, non solo si fa conoscere, ma stabilisce un contatto immediato ed una relazione personale con le sue creature, dando così a tutte e a ciascuna la possibilità di salvarsi. A differenza di quanto avveniva prima della sua apparizione terrena, Dio non si rivela per salvare, ma si rivela salvando».

lazione passa attraverso la comprensione; quest'ultima esplicita la dialettica etica tra fine del tempo (storia/giudizio) e ogni tempo (atto/fatto). Include dinamicamente la fede, la speranza e la carità. L'uomo intero e sempre se stesso (7).

Tutto sommato la *Dei Verbum* indica una scelta precisa da parte del Concilio. Assiomatica. In questi termini: la comunione ci impone di parlare della comunione. Ciascun gesto di comunione ed ogni parola che la indica e la significa (tanto il discorso interiore della cogitatio/intentionis, quanto della locutio/expressionis) (8), appartengono a ciò che Dio ha fatto parlando e detto

(7) Un emblematico riscontro circa il progresso dottrinale corrente tra il Vaticano I, fermo alla stagnante polemica tra fideismo e razionalismo (cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de Foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, pp. 102 ss.), e il Vaticano II può essere il seguente. Il dettato «gesta» venne preferito ad «acta». Il gesto — è noto — è un atto deliberatamente caricato del rinvio storicizzante mediante significati che, a loro volta, rimandano ad altro atto/i caricati di altrettanti significati particolari per comprendere i quali occorre si comprendano transitivamente. Il gesto dunque è un atto che contiene le cifre interpretative dei necessari rinvii. In possesso di una tale *potentia interpretationis* introduce il «point de départ» di atti molteplici dello stesso soggetto, collocati nel tempo nell'ordine della precedenza (*prius*) e della successione (*posterior*). Il gesto domanda unitarietà: esigenza di sintesi nella comprensione: *estensione* e *riduzione* appunto (*exitus/egressus* e *reditus/regressus*), *historialis*. Lo sviluppo dogmatico, di fatto, trova in questa considerazione la base logica. Ci siamo così collegati a Bonaventura che ne ha fatto il caposaldo della sua teologia, dinamicamente tesa alla unità, cf. lo studio di H. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München 1959, pp. 136-148, sulla diversa visione tra Bonaventura e l'aristotelismo. Alla circolarità e alla coincidenza, infinite, che l'eternità del mondo dell'averroismo latino supposeva, Bonaventura reagisce e commisura il tempo alla rivelazione stessa: uscita/ritorno. Penso che solo non tenendo conto del valore emeneutico del rapporto (la rivelazione interpreta la vicenda integra tra Dio e l'uomo) si può ritenere che presso Bonaventura *temporalità* e *storicità* si confondono. Cf. V.C. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo*, in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Assisi 1988, pp. 225.

(8) Presso Bonaventura il tema della temporalità si rapporta con quello della verità e l'uno e l'altro con l'esistenza. Prelude alla questione contemporanea della «coscienza storica» che si produce linguisticamente. Importanti richiami testuali in F. CORVINO, *La teoria della verità di S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano* (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XIV, 14-17.10.1973), pp. 281-304. La misura del tempo avviene per «modum rei intellectae». Simile modo è dato tuttavia dalla partecipazione affettiva e coscienziale. Esplicativo questo brano, QQ.DD., *De Mysterio Trinitatis*, q. 5, a.1., ad 5 (V, 91A): «Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est carentia praeteriti et futuri; dicendum, quod *praeteritum* et *futurum* dupliciter attribuitur alicui: vel ita, quod sit per modum dispositionis *rei intellectae*, vel ipsius *intelligentis*. Similiter, cum aliquid dicitur fuisse in praeterito, vel in futuro fore; hoc dupliciter potest intelligi: vel per modum *quandoitatis* et *inhaerentiae* vel per modum *simultatis* et *coexistentiae*. Cum ergo dicitur, quod aeternitas est carentia praeteriti et futuri; dicendum, quod illud est verum, secundum quod praeteritum et futurum di-

operando, ed ha operato e detto essendo, ed è stato donando. Ed appartengono, simultaneamente, a ciò che l'uomo, per mezzo di Cristo e nello Spirito Santo — cioè in virtù di tutto intero l'agire di Dio —, comprende vivendo e vive comprendendo e vive e comprende essendo, ed è ricevendo.

La dottrina conciliare, è stato detto, ha restituito alla riflessione ecclesiale il modo peculiare di intendere l'uomo e Dio e ciò che si dà tra i due soggetti personali. Una teologia che interpreta la loro vita: l'essere in atto dell'uno per l'altro. Proseguendo, vediamo anche che una tale teologia è conciliabile sempre meno con una pianificazione di concetti entro uno o più sistemi stabili, culturalmente bloccati, e sempre più prossima ad una pratica di intelligenza e comprensione. I confini tra teologia e fede appaiono sempre più sfumati, non toccano né il cuore né il margine della riflessione. Finiscono per divenire un oggetto formale della teologia stessa. Ma posto che si dessero sarebbero semplicemente impliciti nella constatazione che la teologia cristiana dice quanto i cristiani sentono, dicono e vivono nella fede (9).

---

cunt *dispositionem rei*, quae dicitur praeteriisse, ita quod illam mensurando reliquit in ea *affectionem* seu *dispositionem* quandam quae dicitur *quando* iuxta quod alibi dicitur, quod '*quando* est in omni eo, quod coepit esse'. Cum autem dicitur *Deus* fuisse et fore, *praeteritum* non est ibi *dispositio rei intellectae*, sed *intelligentis*, nec hoc dicitur per *commensurationem quandocumque* et *inhaerentiam*, sed per *durationem*, *simultatem* quandam et *co-existentiam*». Cf. la visione del medesimo tema in Heidegger nello studio di G. FLORIVAL, *Vie affective et temporalité*, in *Revue Philosophique de Louvain* 85 (1987) 198-225.

(9) Il rinnovamento teologico, artefice della dottrina della *Dei Verbum*, ha radici lontane. Nei primi decenni del 1800, la *Tübinger Schule* aveva formalizzato i prodromi di principi costitutivi per la teologia della cristianità. Tre e connessi: la Scrittura, la storicizzazione della cristianità, (la tradizione) che è riflessa nella stessa Scrittura, la vita della fede di ogni tempo. Concretamente: Scrittura, Padri, storicizzazione dell'esperienza di fede. J. Adam Möhler ne fu antesignano.

Nel volume che precede la nota *Symbolik* (1832), *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jhh.* (1825), nella prefazione dà il senso del nuovo corso: «Io comincio dallo Spirito Santo... Lo Spirito Santo ne conduce al Figlio, ed egli al Padre ne riconduce. Io volea dunque cominciare da questo, che diventando noi cristiani, è veramente il principio in ordine di tempo». Poi nel capitolo I: «La comunicazione che in noi si fa dello Spirito Santo, è la condizione per la quale noi riceviamo il cristianesimo... Gesù Cristo si comunica anche a noi; solo nella comunione de' fedeli impariamo a conoscere Gesù Cristo» (tr. it., Milano 1842, pp. 5.6.16). La visione storico-salvifica è stata la forza di impulso per la saldatura tra la Scrittura e la Tradizione; la loro reciprocità ha peraltro sviluppato la consequenzialità del *sensus fidei* e quella dello sviluppo del dogma. Cf. J.R. GEISELMANN, *La sacra Scrittura e la tradizione* (tr. dal ted. 1962), Brescia 1974; Id., *La Tradition*, in *Question théologiques aujourd'hui*, I, Paris 1963; Y. CONGAR, *La foi et la Théologie*, Paris 1962; E. SCHILLEBEEKX, *Rivelazione e teologia* (tr. dal ted. - si

La *Dei Verbum* ha così riformulato la dottrina sulla rivelazione in continuità dogmatica con il Magistero precedente e ciò ha comportato pure il cambiamento della concezione dell'attività teologica. Da aiuto alla fede ad attività della fede per la vita di fede. La teologia allora si avvera in due modulazioni interpretative. La prima è *liberatoria*, la seconda è *imperativa*. In virtù della prima distende linearmente il piano della relazione tra Dio e l'uomo; la seconda riduce l'orizzonte nell'avvenimento della comunione. La ostensione storico-progettuale della rivelazione è svolta all'insegna della *historia salutis*, mentre la concentrazione sull'avvenimento salvifico chiama in causa l'*ēthos cristiano* all'insegna della temporalità (10).

tratta di studi tra la fine degli anni '50 e l'inizio anni '60), Roma 1966: tardivo rispetto al tempo conciliare, Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967; O. SEMMELROTH, *La perdita dell'elemento personale nella teologia e l'importanza di una sua reintroduzione* (tr. dal ted. 1964), Roma 1966; F. MALMBERG, *L'unione mediata-immediata con Dio nella fede dei dogmi*, in AA.VV., *Orizzonti attuali della teologia* (tr. dal ted. 1964), Roma 1967. In campo protestante, dominato dalle pratiche ermeneutiche, dopo Bultmann, la cosiddetta «nuova ermeneutica» ha adombrato l'esperienzialità di Dio della posizione di partenza e si è concentrata sul concetto di «parola di Dio come evento» (Wortgeschehen) e di linguaggio della fede come «evento personale» (Sprachereignis). Ebeling va oltre lo stesso Barth circa l'assolutezza della «parola di Dio», facendo osservare che essa non è evento finché non riceve la risposta della fede (Antwort).

(10) Concernente l'epistemologia teologica va menzionato il rilevante intervento di M. HEIDEGGER, *La positività della teologia e il suo rapporto con la fenomenologia* del 1927 (pubblicato in tr. it. in *Fenomenologia e teologia*, Firenze 1974). Il filosofo si occupa della scientificità della teologia evidenziandone il carattere soggettivo da una parte ed oggettivo (positivo) dall'altra. L'uno e l'altro coincidono nella fede («elemento costitutivo essenziale della cristianità», p. 26). Essa indica soprattutto superamento, sul piano ontico-esistensivo, dell'esistenza pre-cristiana. In una nota osserva: «Tutti i fondamentali concetti teologici fondati sulla fede si riferiscono ad uno specifico *passaggio* dell'esistenza, in cui esistenza e pre-cristiana concordano in modo proprio. Questo carattere di passaggio costituisce il motivo della caratteristica pluridimensionalità del concetto teologico». Stabilisce però il carattere distintivo della teologia in termini che sembrano riverberare la concezione della teologia dei Maestri Francescani in genere e di Bonaventura in particolare. Il passo è il seguente (p. 20 s.): «Appartiene però all'autointerpretazione dell'evento cristiano in quanto storico, che sempre di nuovo essa si appropri della sua vera storicità e della comprensione, in essa sviluppatasi, delle possibilità dell'esserci credente. Poiché però la teologia, sia come disciplina sistematica, che come disciplina storica, ha innanzitutto ad oggetto l'evento cristiano nella sua cristianità e storicità, e questo evento si determina come modo di esistenza del credente, e esistere è agire, *praxis*, la teologia ha per sua essenza il carattere di una scienza pratica. Come scienza dell'agire di Dio orientato verso l'attività credente dell'uomo, essa è omiletica 'per natura'. E solo in questo sta la possibilità che la teologia stessa si costituisce nella sua reale organizzazione come teologia pratica, come omiletica e catechetica, non perché per motivi casuali si manifesta l'esigenza di trovare anche un uso pratico alle propo-

In effetti, a fronte di un'epoca, questa, dominata negli ultimi due secoli dalla filosofia della storia e dell'esistenza, la nuova prospettiva dà a cogliere sia aspetti chiarificatori che aspetti problematici (11).

#### LA FEDE ALL'INSEGNA DELLA HISTORIA SALUTIS

L'idea della rivelazione come economia in realtà ha liberato la teologia da alcune tradizionali dipendenze cui era soggetta allorché produceva totalizzazioni sistematiche: la cosmologia, la metafisica, l'ontologia. Libera cioè la teologia da un compito che ad essa non spetta, quello che tradizionalmente veniva indicato nell'accezione dei *preambula fidei*. Questi, se esperiti dalla mente teologica possono decidere la *comprensione* della rivelazione influenzandola e condizionandola. Ne subisce l'influenza e ne rimane condizionata la comprensione della fede nella dinamica del compimento della Rivelazione. Dinamica le cui «ratio» e «potentia» non sono nelle cose che le veicolano (parole e gesti) e neppure di essa si dà una notizia nativa nell'intelligenza dell'uomo, ma sono percepibili nell'agire personale di Dio e valgono, in quanto ragione sufficiente e causa efficiente, a realizzare la comunione divino-umana (12).

In pari tempo, l'economia della rivelazione libera la sua intelligenza da due ottiche storicistiche alternative, discriminanti del Protestantesimo e del radicalismo contro-riformistico. Vale a dire quella della *sola scriptura* in chiave escatologista; quella della *sola traditio* in chiave temporalista. Due differenti materialismi, insomma. Se poi si tiene conto della discussione che al Concilio si animò tra i sostenitori della «doppia fonte» e quelli contrari ad altro vincolo numerico, la *Dei Verbum* evita anche una specie di paradosso tra temporalismo ed escatologismo.

---

sizioni in sé teoretiche. Sistematica è la teologia solo se è storico-pratica. Istorica è la teologia solo se è sistematico-pratica. Pratica è la teologia solo se è storico-sistematica». Alquanto riduttivo sembra l'intervento del protestante H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, in *Exprit* 7-8 (1988) 172-195.

(11) Una ripresa problematica in R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986. Per gli aspetti ermeneutici la trilogia di P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, in particolare il Vol. 3 (*Tempo raccontato*), Milano 1988.

(12) La *Dei Verbum* nell'insieme e specificamente nel n. 6 assume sostanzialmente la costituzione *Dei Filius* del Vat. I. La conoscenza naturale delle cose divine che «per se impervia non sunt» per la via razionale, è subordinata all'intero dinamismo della rivelazione entro il quale l'uomo evidentemente è capace di Dio nella misura che Paolo rivendica contro i Gentili: Rom. 1,18 ss.

Realisticamente l'economia della rivelazione presuppone l'ottica storica in quanto via ermeneutica. Conduce, serve, vale al *comprendere che genera l'atto di fede*. Comprensione che raggiunta così ed espressa, corrisponde alla qualificazione del tempo esistenziale del credente. In breve, solo un riscontro.

Nel n. 8, dedicato alla Sacra Tradizione, in sottofondo, si scorre una specie di binario sul quale scorre la dialettica della coscienza storica del cristiano. Si danno due descrizioni di tempo, nativamente reciproche: la sincronia e la diacronia (13). Si vede continua, perciò diacronica, la linea che va dalla predicazione apostolica (kerigma) alla ispirazione della Scrittura («continua successione usque ad consummationem temporum conservari debebat»). Mentre si vede discontinua, perciò sincronica, quella che in virtù della medesima predicazione apostolica si realizza nelle *tradizioni* particolari, le quali sono specchio della vita e fede (o vita della fede) proprie di ciascun credente o comunità di credenti. Tradizioni che sono in se stesse la trasmissione del dono della salvezza, sua attuazione, sempre puntuale, di generazione in generazione, dall'una all'altra nella continuità delle singole discontinuità. In sostanza, continua contemporaneità intramondana della salvezza: «doctrina, vita et cultu» (14).

Ancora, diacronia e sincronia si possono invocare come termini di riferimento concettuale dell'affermazione chiave del paragrafo seguente: «Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei». La *historia salutis* che prosegue *volventibus saeculis* appare istitutiva della funzione ermeneutica del credere volta al guadagno del *sensus fidei* radicato nella *oboeditio fidei* (Rom 16,26).

---

(13) Ci si riferisce alla nota distinzione (*dualità*), relativa al medesimo soggetto, di F. de SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (Paris 1922). Nell'ambito dei principi generali della linguistica, dove distingue la linguistica statistica da quella evolutiva, assegnando alla prima la *sincronia* (lo stato di lingua) e alla seconda la *diacronia* (la fase di evoluzione), stabilisce un principio epistemico: «La qualità interna a tutte le scienze operanti sui valori» (tr. it. p. 98-118). Stante la specificazione: «Soprattutto al linguista questa distinzione si impone imperiosamente, perché la lingua è un sistema di puri valori non da altro determinato che dallo stato momentaneo dei suoi termini» (p. 99).

(14) *Dei Verbum*, n. 8 «... Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sanctae ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit». Determinante per la documentazione allegata lo studio del Padre U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1985; Cf. anche ABI (Associazione Biblica Italiana), *Costituzione Conciliare Dei Verbum* (Atti della XX Settimana Biblica), Brescia 1970.

Della fede, quale fattore polare, la Costituzione se ne è occupata al n. 5, nel punto cerniera tra il cap. I: «De ipsa revelatione» e il secondo: «De divinae revelationis transmissione». Il lemma «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede» contiene gli elementi teorici della continuità (diacronia) quanto della immediatezza (sincronia). Il punto di «passaggio», genesi teorica del continuum e del nunc, è proprio l'imperativo: è *dovuta* (est). Il compito compare nativo, strutturale dell'esistere, progettuale. In concreto l'esecuzione inizia nell'interrogazione (intelligere o intellectu capere) dei gesti e delle parole — Bonaventura parlava di *testimonia expressa* — attraverso cui si comprende che Dio ha manifestato *Seipsum*, e termina nella decisione di comunicare con Lui «libere» e con tutto se stessi (se totum): «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando et voluntaria revelationi ab Eo datae assentiendo». Lo spirito è lì che previene e soccorre (gratia Dei praeveniente et adjuvante), conferendo così potestas e sufficientia — habilitas — umane nel consentire e nel credere alla rivelazione («in consentiendo et credendo veritati»). Se il consentire e il credere iniziano il modus existendi o vivendi comunione dell'uomo con Dio, l'agire di Dio, in ragione della contingenza in cui versa l'io umano, perfezionerà «continuamente la fede» e l'agire dell'uomo manifesterà e ricercherà — *perscrutare* — una sempre più profonda intelligenza della rivelazione.

La fede che si compie nella carità è il comune solco della cooperazione divino umana ed è relativa alla durata del credente. La durata è virtualmente crescita, nel senso che è aperta alla germinazione del perfezionamento, essendo la condizione dell'uomo del tutto imperfetta. La carità perfetta è pertanto l'orlo tra la temporalità e l'atemporalità, termine dell'attuale condizione e inizio dell'altra. Si indica così la natura escatologica della carità, destinata cioè a quel *passaggio ultimo*, universale. Si obbedisce altresì alla «distensione storica» dell'atto di fede: fino alla carità perfetta, fino alla fine, in Dio; ma tutto questo come interpretazione «attuale» del dover-essere-progettuale (e congeniale) del credente: della sua *ora*. Paradigmaticamente una, concretamente molteplice, nel limite del *donec*, nelle infinite possibilità di un dialogo di un io-noi-tutti e di un Tu che, «libere», si son lasciati attrarre nell'amore, sulla terra, in questo mondo, nell'attuale.

## LA TEOLOGIA ALL'INSEGNA DELLA TEMPORALITÀ

E veniamo alla considerazione degli aspetti problematici. Finora abbiamo fatto ricorso a termini che nell'uso corrente assu-

mono significati svariati. Suscettibile di equivocazioni è la parola «storia» e, per essa, anche altre come «tempo» e «mondo» (15). Come si è detto, storia figura nel linguaggio teologico in rapporto alla natura dinamica della rivelazione, alla sua tangenza «mondana» e alla sua realtà di aderenza temporale. La domanda sulla giustificazione dell'impiego di «storia» nel compito teologico si dirama fino alla questione sul rapporto tra storia e verità e all'altra sull'integrazione tra storia verità e salvezza.

Fin qui ci accompagnava un presentimento: la concezione della storia che motiva e formula la teologia cristiana è un proprio prodotto *teo-logico*. Si constatava che viene posta a svolgere la continua funzione ermeneutica per comprendere quel che Dio ha pensato agendo a favore degli uomini, di tutti, perché in proporzione della profondità dell'intelligenza ne crescesse la operatività della fede. Infatti, compare esigita in qualsiasi modulazione dell'esistere umano: nella *protostoria*, nella *storia universale*, come in quella *ebraica* e questa *cristiana*.

L'escatologia presuppone lo svolgimento «storico» della vita del mondo. Sappiamo però che essa non è né questo né quello, né qui né lì, né sopra né sotto. Reale è la domanda di un *continuo*, di un *ordine*, perciò del *succedere*.

Storia invoca il suo ambiente: la scena — come Paolo insegna! — un kosmos in cui vivono tutte le cose, comprese in un insieme, uni-versali, orientate le une *verso* le altre; in ciò la loro potenziale comprensibilità.

Storia interviene, e con urgenza, in relazione al rapporto tra sapere e agire, cioè come bisogno di *qualificare* il proprio vivere nel mondo, sia in quanto singoli sia in quanto collettività.

Tali poche note son bastate a suggerire una cosa ovvia: la storia non ha un valore assoluto, intrinseco. Non si vede come si possa giustificare ogni sua idealizzazione. La sua genesi artificiosa, tuttavia, neppure giustifica la riduzione — obiettivamente equivoca — ad uno pseudo valore, quello di gioco arbitrario, intendendo mostrare con essa la laicità di una valutazione sofistica, presso la quale coincidono uso e abuso di parole, immagini, rappresentazioni ideali.

La storia interviene in ragione di una constatazione di limite; si risolve nella coscienza del tempo, *totalizzata* nella propria *situazione* che ne è la *condizione* interpretativa. Appartiene al compito della coscienza della *propria* situazione: da essa è postulata. La *techne* (arte) *historiale* si attiva dal *dover-poter-volere* comprendere se stessi nel mondo e il mondo stesso.

---

(15) Per complementi di ordine filosofico ed epistemico cf. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris 1955; *Il tempo raccontato* (Tempo e racconto, 3), (tr. dal fr., 1985), Milano 1988, il cap. *Il tempo storico*, pp. 159-191; H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954; *La foi historique*, Paris 1959.

Altra ingiustificata pretesa è la materializzazione della storia nell'obiettivismo storicistico, nelle cui maglie è integrata la coscienza (storica) dell'uomo. Intendendo qui per storia la comprensione delle effettività: i *facta*, cioè gli acta interpretati come «res» avvenute, successe e continuate a succedere, e comprensibili perché ormai *date*, obiettivabili.

Non è superflua la notazione di Gadamer: «Che della storia degli effetti si possa divenire coscienti una volta per tutte, in modo completo, è un'affermazione ibrida, come la pretesa hegeliana del sapere assoluto, nel quale la storia sarebbe arrivata alla piena *autotrasparenza* e quindi alla purezza del concetto» (16). Lo storicismo da una parte e l'idealismo storicistico dall'altra sono insostenibili per la *inconcludibilità* del processo interpretativo che è sempre temporale. Essa è pure la ragione di ciò che lo stesso Gadamer chiama la «coscienza della determinazione storica» (la «*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*»). Di qui le conseguenti affermazioni. «la coscienza della determinazione storica è anzitutto coscienza della *situazione* ermeneutica». «Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza»; «ogni sapere di sé sorge da una *datità* storica che possiamo chiamare, con Hegel, sostanza, in quanto costituisce la base di ogni riflessione e comportamento del soggetto, e quindi

---

(16) H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (tr. dal ted., 1960), Milano 1983, p. 352. Si noti che P. RICOEUR, nel suo ultimo libro *Il tempo raccontato*, pp. 297-316 ha intitolato il cap. sesto: «Rinunciare ad Hegel», trovando in quel sistema filosofico la presunzione di unicità del tempo con concetti correlativi di permanenza, autosviluppo, autotrasparenza. Queste le parole conclusive: «Questa finitudine dell'interpretazione significa che ogni pensiero pensante ha i suoi presupposti che non domina e che divengono, a loro volta, situazioni a partire dalle quali noi pensiamo, senza poterli pensare per se stessi. Per conseguenza, lasciando l'hegelismo, bisogna osar dire che la considerazione *pensante* della storia tentata da Hegel era a sua volta un fenomeno ermeneutico, una operazione interpretante, sottoposta alla medesima condizione di finitezza... noi non pensiamo più secondo Hegel ma dopo Hegel». Poi, autobiograficamente, un pizzico di ironia: «Quale lettore di Hegel, una volta che sia stato sedotto, come è capitato a noi dalla sua potenza speculativa, non sentirebbe come una ferita l'abbandono di Hegel, ferita che, a differenza delle ferite dello spirito assoluto, non guarisce più? A questo lettore, se non vuol cedere alle debolezze della nostalgia, bisogna augurare il coraggio della elaborazione del lutto». Infine riconosce che perfino Gadamer ha abbandonato Hegel: «Egli abbandona Hegel piuttosto che vincerlo con la critica: 'Il punto archimedeo che permetta di scardinare la filosofia hegeliana non può essere trovato nella riflessione' (*Verità e metodo*, 398). Egli esce dal 'cerchio magico' con una confessione che ha la forza di una rinuncia. Ciò a cui rinuncia è l'idea stessa di una 'mediazione (*vermittlung*) assoluta di storia e verità' (*ibid.* 396)» (qui p. 316, e nota 15).

definisce e circoscrive ogni possibilità da parte del soggetto, di capire un dato storico trasmesso nella sua alterità» (17).

La teologia — come si vede — ha bisogno della storia per mediare la *comprensione salvifica* della rivelazione. Con vantaggio sa che non è un piano puramente ideale, arbitrario, istituzionale, condizionato. Si riferisce alla storia perché a ciò indotta dal tempo *proprio* di Cristo, tempo che è *della* persona «Figlio di Dio» la cui «potenza» è di *volere* la salvezza di tutto il genere umano e il cui compimento avviene in ragione del tempo proprio di ciascuno, nella condizione della propria generazione, così fino alla fine del tempo/mondo. In concreto, mediante il tempo proprio di quei con i quali Egli è congiunto per l'efficacia della salvezza, vale a dire mediante la loro azione/missione, si dispiega tutta la durata universale, come durata utile alla salvezza perché da questa attraversata.

Analogamente, la teologia trae vantaggio dall'uso di storia nel negare che l'opera di Cristo è mitica, oppure titanica, unilaterale, violenta; tale da supporre la discrasia con il «cursus» reale del mondo e il riposizionamento del mondo in un altro ordine di corrispondenza. È essenzialmente antidoto alla mitizzazione/mitologizzazione. Emblematica la concezione di Ireneo: Cristo ha ricapitolato il tempo/mondo, evidentemente questo non un altro!

Tutto sommato, storia si applica alla storicità della comprensione della rivelazione e delle attuazioni personali, situate, locali, culturali. Vale a dire: sia la *testimonianza* espressa di Dio stesso che la *testimonianza* espressa del credente stesso, il suo ethos, concorrono alla necessità della rappresentazione della storia. Non ha un valore definitivo e non è propriamente raccontabile (sia

---

(17) H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 352 ss. Di certo il recupero in senso esistenzialistico è della coscienza storica puntuale. Un'affermazione chiave è questa «La coscienza storica è consapevole della propria alterità e distingue perciò l'orizzonte del dato storico trasmesso dal proprio orizzonte». Questa è alla base poi della coscienza storica continuata nella *fusione degli orizzonti*: «Nell'atto della comprensione si realizza una vera fusione degli orizzonti, per cui l'orizzonte storiografico, mentre si costituisce, anche viene superato. Abbiamo detto che questa fusione, in quanto atto deliberato e consapevole, è il compito della coscienza della determinazione storica». Essa, perciò, «ha come presupposto l'appartenere ad un *vivente processo di trasmissione storica* in atto. La comprensione si è rivelata essa stessa come un accadere storico» (pp. 357.360). Le pretese storiche degli orizzonti chiusi vengono contestate riconoscendo l'intuizione di Nietzsche: «Pensiamo qui all'accusa rivolta da Nietzsche allo storicismo, di distruggere gli orizzonti mitici in cui, soltanto, le singole culture possono vivere» (p. 354). Il rimando è alle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, prefazione (cf. tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia*, Roma 1988, pp. 35-36).

in ordine a Dio che in ordine all'uomo), perché non tutte le *parole* si sono compiute, e il processo di storicizzazione delle medesime nella vita degli uomini non è esaurito. Quelle si stanno compiendo, questo si sta praticando. In altri termini, tra la convenzionalità necessitata della concezione storica della realizzazione esistenziale/mondana della rivelazione e la sua irrealtà, si danno semplicemente i tempi propri degli uomini nel mondo comune e l'ingresso di Dio in questo mondo per la vita eterna degli uomini. La storia, per quanto funzioni dialetticamente, non si sostituisce a ciò che la provoca: la tensione di questo incontro personale tra Dio e gli uomini.

Rimane che ogni forma di pensiero, che aspira a rappresentare il sapere della rivelazione è temporale: assorbe tempo, copre tempo, anticipa altri tempi. Le parole dette e agite nei gesti Dio le ha *contemperate* al parlare dell'uomo. Il tema della condiscendenza (*Dei Verbum*, 13) omologa quella del loro parlarsi, la cui somma espressione/impressione è l'*incarnazione* di Dio. Mai le verità della rivelazione godono di estraneità pura. Al contrario, assume carattere veritativo la natura temporale del loro pensiero linguistico, tanto nel venirlo a sapere quanto nel venirlo a dire. In ciò due vantaggi. Il primo: la comprensione di gesti e parole agiti nel tempo a motivo dell'opporli alla necessità contingente, unica vera contraddizione all'inerziamondana, viene raggiunta nell'esperienza dell'*efficacia* ricapitolante, universalizzante che Dio, mediante il suo proprio agi *ha voluto perseguire*. Il secondo: il compimento finale è aperto sempre sul futuro, su tutto il futuro immaginabile come condizione di libertà nella coscienza di ciascuna determinazione storica. In definitiva la verità della rivelazione ha nella temporalità la radice di ogni autenticazione: ove afferma la libertà assoluta di Dio («Placuit Deo...» - *Dei Verbum*, 2), afferma anche la libertà relativa dell'uomo dinanzi al presente futuro della sua adesione, di ogni uomo fino all'ultimo giorno.

Con la formula «già» e «non ancora» Oscar Cullmann pensò di indicare la «tensione» dell'esile linea della speranza cristiana e di contrapporla alla storia universale (18). Dinanzi a questa essa si erge a giudice, ripetendo il giudizio espresso da Cristo su «questo mondo». L'esile linea è lo specchio della storia conseguente della rivelazione. Ciò suggerisce una domanda: *cosa c'è già*, se per esserci ha bisogno della *fine*? Non si troverà *oltre* questo mondo, oltre cioè la durata di esso? L'equivoco che porta a dire che la coincidenza tra verità e salvezza — l'efficacia

---

(18) Ci si riferisce al noto: *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo* (tr. dal ted., 1946), Bologna 1965.

della verità della salvezza e la verità dell'efficacia della salvezza — non ci sarà che alla fine, che anzi si imporrà finito il mondo presente, lascia aperto il discorso a due obiezioni.

Se l'opera salvifica di Gesù Cristo, perché pervenga all'efficacia, ha bisogno di tutta la durata del tempo a venire non è più un evento di comunione personale. Stanti così le cose, la salvezza sembra concernere il materialismo della condizione umana, ovvero la sua *natura*. Quando il *non ancora ci sarà*, ciò che non è ancora è avvenuto e che avverrà, sarà la *palingenesi*: un nuovo kosmos, e perciò un *altro* uomo, certamente la condanna definitiva di questo mondo che, *alla fine non ci sarà più*.

Se poi ciò che nel frattempo succede è solo preparazione, disposizione, asceti, quanto cioè viene messo in moto dalla «notitia» avuta e dall'attesa che si compia, la salvezza sopravverrà al di là della condizione della quale vuole essere salvifica. Ne segue la tendenza ad univocare salvezza con utopia.

Il presente della salvezza si dà e non viene ritardato: l'annuncio della salvezza provoca, nel medesimo presente l'*imperativo* dell'obbedienza della fede vitale nella carità distesa fino alla speranza, fino cioè al punto verso il quale va teso l'arco della *historia salutis* ove si raggiunge, nella solidarietà della carità, quell'ultimo simile che chiude la scena di questo mondo (19).

Il Proemio della *Dei Verbum* motivava in tal senso la trasmissione della genuina dottrina sulla Divina rivelazione: «ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet». E, stando alla «notitia» della Scrittura, nel suo ultimo libro, l'Apocalisse, non si devono interpretare lì le parole che anticipano i gesti venturi, fino al giudizio finale? Anch'esso indicativo della qualità futura del presente! Peraltro Gesù non aveva forse invitato a vivere la *propria* ora come fosse l'*ultima*? La condizione mondana inferma e la salvezza, che in essa e in ragione della sua salvificità viene effettuandosi per volere di Dio e cooperazione umana, attualizzano la *potentia historialis* di ciascun uomo per tutti gli uomini. La sua propria morte, limite estremo dell'interpretazione dell'esistenza mondana cosciente, è il luogo temporale in cui è massimamente agita la salvezza: *dalla* morte portata nel mondo dal peccato *per* la libertà di partecipare alla vita di Dio, per la libertà dei beati dunque.

---

(19) Cf. la concezione paolina dell'èthos cristiano. M. ADINOLFI, *La dialettica indicativo-imperativo nelle lettere paoline*, in *Antonianum* 52 (1977) 426-46.

## SULLO SFONDO, BONAVENTURA

Alla luce degli aspetti problematici considerati, si vede possibile accostare Bonaventura alla teologia della *Dei Verbum* sulla base di due riscontri.

Il primo: lo spirito del pensiero della Costituzione ha sullo sfondo la teologia della storia, e il contesto, soprattutto terminale, della vita di Bonaventura è dominato da correnti, più o meno teologiche, che formulavano peculiari teologie della storia.

Il secondo: la *Dei Verbum* — come è sembrato — non consacra una teologia della storia. Dal suo canto Bonaventura non condivide quelle teologizzazioni della storia.

Ebbene, nel 1949, R. Niebuhr, con molto anticipo sullo scenario contemporaneo, denunciava un'identificazione ibrida della storia, seppure tendenzialmente eclettica, nei punti di coincidenza che si darebbero tra il cristianesimo, l'idealismo e lo storicismo. Reagiva all'idea che la storia è essa stessa il Cristo, «che cioè lo sviluppo storico è redentivo in se stesso», affermando che viceversa tale concezione «è la vera alternativa alla fede cristiana». Provava che «la nota dominante della cultura moderna non è data dalla fiducia nella religione, quanto dalla fede nella storia» (20).

In verità, l'ottimismo della storia, lo sviluppo inevitabile, il cui scopo finale è l'unificazione dell'umanità andava marcando la cultura della modernità: «La redenzione dell'umanità, non importa con che mezzo, era assicurata per il futuro; anzi è assicurata dal futuro stesso» — spiegava.

La *Dei Verbum* non ha estratto quella che diciamo essere la sua teologia della storia da questo scenario. A fronte di questa cultura si è, al contrario, impegnata nella *differenza* lasciando apparire quali fossero i limiti di una concezione cristiana della storia, e con i limiti quale fosse l'adeguato (alla teologia s'intende) impiego della sua valenza dialettica. Cristo è il rivelatore e il rivelato; non si attende alcuna altra rivelazione su Dio, sull'uomo, sul mondo. Piuttosto in *questo* tempo la Chiesa opera con lo stesso Cristo perché gli uomini si salvino incontrandosi con Cristo, cosicché questo tempo è il propizio per tutta la massa degli uomini (21). Nella particolarità dell'esistenza che porta il segno di Cristo: l'esistere *in* Cristo del singolo credente, delle singole comunità, della Chiesa di ogni generazione.

(20) R. NIEBUHR, *Fede e storia* (tr. dall'ingl. 1949), Bologna 1966, pp. 8.9.11; cf. tutto il capitolo: «La crisi attuale dell'idea di redenzione per mezzo del progresso», pp. 8-21.

(21) Cf. la *Lumen Gentium*, nn. 13-17.

Così Romano Gardini: «non vi è dottrina, non vi è sistema di valori, non atteggiamento religioso, né programma di vita, che potremmo dire: questo è il cristianesimo. Il Cristianesimo è Lui stesso... un contenuto dottrinale è cristiano nella misura in cui esce dalle sue labbra. L'esistenza cristiana nella misura in cui il suo ritmo è determinato da Lui. Non vi è nulla di più cristiano che non lo contenga. È la stessa persona di Cristo la categoria che determina l'essere, l'agire, l'insegnamento del cristianesimo» (22).

La *Dei Verbum* consacra invece l'economia della rivelazione: questa comprende l'economia dell'esistenza cristiana nella perdurazione del tempo e nella successione dei tempi. La *oeconomia christiana*. L'uomo per effetto della rivelazione stessa ha cominciato ad appartenere, in ragione della propria evidente differenza, alla vita eterna. La sintesi la leggiamo in 4<sup>a</sup>: «Dio è con noi, per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte, e per risuscitarci alla vita eterna». Il testo non usa la parola *redenzione* e neppure *deificazione*. E De Lubac annota: «Il Concilio in tal modo, ci mostra una volta di più che i due aspetti della rivelazione e della salvezza sono indissociabili, e che accogliere la rivelazione è essere accolto da Dio nel Cristo» (23). Nel tempo.

Certo, le prospettive alle quali la dottrina conciliare ha dato avvio si potranno vedere disegnate in una rinnovata mentalità di pratica cristiana. Qui il compito del post-concilio.

Nel tempo abitato da Bonaventura le circostanze sembravano contraddire il senso di tale *oeconomia christiana* o, semplicemente detto: il valore della *vita christiana*.

## BONAVENTURA GIOACHIMITA ?

Ormai è divenuto un luogo comune tenere che la posterità di Gioachino da Fiore (1130ca-1202) sia stata duplice. Quella degli esegeti che hanno interpretato *storicamente* le profezie della Scrittura e in particolare dell'Apocalisse; e quella, mai esaurita, denominabile tout-court «spirituale» e costituita di una schiera di «teologie, 'spirituali', profeti, filosofi, riformatori, rivoluzionari, avventurieri di ogni specie che raccolsero in un modo o nell'altro l'idea fondamentale che Gioachino aveva espresso nella sua esegesi: quella di una 'terza età'» — così H. De Lubac (24).

Priva di «slancio di pensiero», la prima si è andata esaurendo fino a ridursi a «ramo disseccato». Ma, la seconda «è una selva frondosa non solo all'interno o in margine alla Chiesa, ma

(22) R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo* (tr. dal ted.), Brescia 1984, p. 73.

(23) H. DE LUBAC, *La rivelazione*, p. 91.

(24) Id., *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore* (tr. dal fr. 1979), *Opera omnia*, Milano 1980-81, p. 19

anche nel pensiero laicizzato dell'epoca moderna. Più precisamente, l'idea gioachimita non ha cessato di agire da fermento» (25). Il giudizio del De Lubac si fa sempre più netto: «Nella varietà di forme di cui si è rivestita, colte o popolari, essa ha costituito una delle tappe principali sulla via della secolarizzazione, vale a dire snaturazione della fede, del pensiero e dell'azione cristiana. Ha funto anche da supplemento o da surrogato 'mistico' a processi di razionalizzazione che da soli non erano in grado di sollevare l'entusiasmo necessario alla loro realizzazione, e rifiorisce oggi con straordinaria vitalità» (26). Il parere del Niebuhr non differiva granché sulle conseguenze del pensiero del monaco calabrese (27). Ancor più interessante il suo parere perché è un protestante a reagire, malgrado si creda che il protestantesimo abbia nel gioachinismo uno dei suoi più sicuri ascendenti. Dentro o fuori della Chiesa, il gioachinismo è sicuramente una delle chiavi che aprono alla conoscenza del pensiero occidentale; tanto più se avvertiti che la sua vena gronda acque sempre nuove.

Se, però, è vero che lo contraddistingue la «snaturazione della fede, del pensiero e dell'azione cristiana» — come vede il P. De Lubac — il cristianesimo risulterebbe concepito come a-temporale, esistentivamente inefficace. Per il cristiano non si darebbe alcun *passaggio* modale. La speranza da *exspectatio temporis* si trasformerebbe in violento *iudicium mundi*, senza appello. L'angoscia prenderebbe il suo posto: ora, e finché esso dura, non si avrebbe nulla di ciò che si vuole ci fosse. Si capisce che la speranza in tal modo sarebbe ideologicamente incapace di commisurare la *potentia historialis* della fede sulla *historia salutis* della rivelazione.

Il grande Gioachino «di spirito profetico dotato», come lo ammira Dante nel Canto XII del Paradiso (28), ha avuto in sorte

(25) *Ibid.*, p. 20.

(26) *Ibid.*

(27) R. NIEBUHR, *Fede e storia*, p. 9: «Così la concezione statica della storia che aveva caratterizzato il Medioevo e l'antichità risultò spezzata. Ma sarebbe più esatto dire che le scoperte delle scienze storiche e naturali diedero all'uomo moderno una definitiva giustificazione per la nuova fede che si era venuta sviluppando fin dal tempo del Rinascimento. Gioacchino da Fiore ne aveva dato il primo annuncio nel tardo Medioevo quando aveva mutato l'escatologia cristiana *nella speranza di un mondo trasfigurato*, di una futura età dello Spirito Santo, in cui le antinomie e le ambiguità dell'esistenza storica dell'uomo sarebbero state superate *dalla storia stessa*».

(28) Nei canti X-XII, nel cielo solare, due corone di beati, di dodici personaggi ciascuna; l'una guidata da Tommaso, l'altra da Bonaventura (questi si scambiano la cortesia di celebrare i rispettivi fondatori), compare il contrappunto tra Sigieri di Brabante e Gioachino. Il primo è presentato da Tommaso: «... e la luce eterna di Sigieri / che, leggendo nel viso delli strami / sillogizzò invidiosi versi» - X, 136-138). Il nostro da Bonaventura

un destino paradossale: da restauratore di costumi monacali a rivoluzionario apocalittico! Innocente o colpevole della rabbiosa «fanteria dell'Apocalisse» che lo ha voluto quale vessillo, il monaco ha innescato, nel XIII secolo, un sorta di strumentalizzazione della rivelazione cristiana. Ridava vigore a mai sopite mistificazioni e irenismi in cerca di proseliti nel mondo cristiano e all'opera già da molti secoli prima dello stesso Gioachino. Sullo sfondo, il neo-e-medio-platonismo e gli gnosticismi dai quali il pensiero cristiano delle origini si era dovuto guardare.

La natura obliqua delle sue affermazioni e visioni «portava alle più disparate definizioni concrete» — notava il nostro Manselli (29). Ma pure il momento era troppo cruciale per non dar

che lo ha accanto: «...lucemi a lato / il calabrese abate Gioachino / di spirito profetico dotato» - XII, 139-141. Ciò ha favorito l'ipotesi del gioachinismo bonaventuriano oltre che, in certo modo, di Dante. Il poeta da una parte redimerebbe l'aristotelico averroista; dall'altra il profetismo eterodosso di Gioachino il quale «dixit futura ut praesentia» (come recita un'antifona del vespro dei monaci fiorentini). Quanto all'interesse di Dante per la 'redenzione' di Gioachino nelle circostanze politiche degli inizi del '300, la cosa è comprensibile; cf. l'esauriente visione del rapporto tra Dante e il francescanesimo di A. MELLONE, *Il San Francesco di Dante e il San Francesco della storia*, Cava dei Tirreni, 1986; anche, M. REEVES, *La terza età: il debito di Dante verso Gioachino da Fiore e nel gioachimismo medievale* (II Congr. Inter. di Studi gioachimisti, 6-7.9.1984), Cosenza 1986, pp. 43-55. Riguardo poi al parallelo con l'averroismo, Dante sarebbe il coniatore dell'equazione: Sigieri sta a Tommaso, come Bonaventura sta a Gioachino. Benché altri, come il Grundmann, veda nel parallelo la concezione integrata del 'vero', l'ideale umanistico tanto di Bonaventura quanto di Dante — cf. B. NARDI, *L'averroismo Di Sigieri e di Dante*, in *Studi Danteschi* 22 (1938) 83-114 —, il L. TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*, Torino 1940, accentua il gioachimismo tanto di Bonaventura quanto di Dante, andando oltre le opinioni del Buonaiuti e del Dempf. Tondelli è dell'opinione che Bonaventura, pur non contrapponendo il modello di Chiesa di Giovanni a quella di Pietro, «arriva ad accogliere l'intera attesa d'una *Ecclesia contemplativa* che sarà generata nella sesta età. È il massimo ardimento cui egli sia giunto nel seguire l'Abate» (p. 221). Coinciderebbero gli ideali, di Bonaventura e Dante, di un ritorno alle origini costitutive dell'escatologia cristiana: la *Ecclesia militans* e la *Ecclesia contemplativa*, la prima della lotta, la seconda della vittoria, del trionfo, della pace. Se il suo parere non differiva dal pensiero del E. GILSON, *La philosophie de St. Bonaventure*, Paris 1929, volentieri era distante da quello del BUONAIUTI, *Gioachino da Fiore, San Bonaventura e S. Tommaso*, in *Ricerche Religiose*, VI, 1930. Questi scorge in Bonaventura solo la polemica antigioachimita con soluzione *individualistica*: «Il Serafico è guidato da una concezione edificativa individualistica, vi manca ogni emozione apocalittica, ogni fremito di aspettativa e di speranza che non sia quella individuale guiderdone dell'immortalità celeste» (p. 295).

(29) *Joachim de Flore dans la théologie du XIII siècle*, in *Septième Centenaire de la mort de Saint Luis* (Actes des Colloques de Roiaumont et de Paris, maggio 1970, Paris 1976, p. 293). Una pista di ricerca sul pensiero genuino di Gioachino sembra questa proposta di Manselli: «Il problema che egli ha sempre continuamente, sotto gli occhi, di cogliere nella storia la

luogo al confronto sulla cristianizzazione dell'Europa al tornante del secondo millennio, e avviata sulla strada dell'universalità del sapere, del controllo critico e del rispetto delle regole epistemologiche. Sintomatico lo scontro con Pietro Lombardo.

Oltre lo stesso Gioachino, la teoria del «gioachinismo» è una *teoria*. Un «hortus conclusus». Tre diverse *età* del mondo; tre diversi stati del mondo; tre diverse «*genesi*» del mondo. Dunque: le *genesi* sono i tre stati, i tre stati sono le tre *età*. Il risultato è il processo/progresso di identificazione spirituale; la *genesi* spirituale definitiva dello Spirito Santo. Piaccia o no, non si vede che un teorismo tra Proclo ed Hegel! (30).

Questo il nuovo «ordo» gioachimita: la *vita vera* (autentica) è la terza vita; *l'età eterna è la terza età*; la *genesi* creativa completata del mondo è secondo lo Spirito. Alla fine, scomparse per esaurimento le precedenti, nella terza si dà un ordine di equivalenza: l'uno. La mistica della monade o del monaco?

La triplicità: sacerdotium/regnum/religio restituiva politicamente la medesima *unità* nella progressione del divenire: dall'uno all'altro, dai due al terzo: «nella pienezza della verità», nella *libertas amoris contemplationis divinae*, per la distanza ontologi-

*meta-storia*, con il ricorso alla concordia, al simbolo, ed all'allegoria, finisce per provocare un'ambivalenza nella stessa tradizione del giudizio universale». Si tratta di un modo di intendere già presente in *La Lectura super Apocalypsim* di Pietro Giovanni Olivi. *Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955, e ripreso in *Gioachino da Fiore e la fine dei tempi* (I Congr. Intern., Cosenza 1980, p. 450). In verità la storiografia gioachimita contemporanea, salva qualche eccezione come ad es. la posizione del De Lubac, tende a non radicalizzare l'escatologia di Gioachino, in considerazione della strumentalizzazione che ne avevano fatto le correnti ereticali del secolo XII e XIII, di cui è sintomatica l'attribuzione, intorno al 1240, di scritti sicuramente inautentici come il commentario *Super Jeremiam* e, più tardi il *Super Isaiam*. H. MOTTU, *La memoria del futuro: significato dell'Antico Testamento nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, in *L'Età dello Spirito*, pp. 7-20, è infatti del parere che: «Gli interpreti attuali hanno trascurato l'aspetto profetico-etico dell'opera dell'abate di Fiore, concentrandosi troppo esclusivamente... sulla teologia della storia o sul simbolismo ermeneutico... Gioacchino non auspicò un'altra Chiesa; voleva 'semplicemente' la trasformazione di questa medesima Chiesa, la sua, alla quale non ha mai cessato di appartenere e dalla quale si aspettava il sostegno» (p. 18.19). Certo a rendere complessa la posterità di Gioachino v'è pure l'interesse protestante per il suo pensiero. Anche recentemente. Cf. B. MCGINN, *Il «tertius status» di Gioacchino da Fiore: alcuni apprezzamenti teologici*, in *L'età dello Spirito*, pp. 57-76; l'autore rileva che De Lubac «enfatica l'aspetto radicale e persino rivoluzionario della 'rottura' tra l'età del Cristo e quella dello Spirito» (p. 71), insinua poi che, per il teologo cattolico, la teologia di Barth e soprattutto di Moltmann, avrebbe in Gioachino un ascendente.

(30) Cf. G. REALE, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, saggio introduttivo a PROCLO, *I Manuali* (tr. e note, Milano 1985, pp. I-CLXX). Credo che il trinitarismo storico hegeliano abbia anche nel gioachinismo un precursore.

ca insuperabile *inter corporalem exercitationem et contemplationem* (31).

L'ordine francescano fin dai primi anni fu coinvolto nelle maglie del vischioso terreno del teorismo trinitario/spiritualistico dell'*evangelismo* protestatario. I campi si confondevano: il pensiero si accompagnava agli interessi politici ed ecclesiastici. Qui si giocava il potere, lì le idee.

Bonaventura, suo malgrado, vi rimase coinvolto.

Nel contesto universitario parigino (sintomo di un malessere più ampio fu proprio la questione concernente la vita religiosa configurata con il terzo stato), e nel contesto delle scelte che l'ordine, al di là di San Francesco, aveva già optate e stava per definire nel quadro del difficile equilibrio tra Impero e Chiesa, sul labile filo fra eresia e ortodossia, Bonaventura si trovò a pilotare la valorizzazione dell'immagine cristiana del francescanesimo. Il rischio assumeva dimensioni incontrollabili. La tendenza spirituale dell'Ordine guadagnava oltretutto il favore delle masse (32).

Nelle conferenze parigine *In Hexaemeron*, del 1273, sul finire della sua vita, Bonaventura avrebbe, come da più parti è stato rilevato, aperto un varco nella sua teologia per l'ingresso delle teorie gioachimite.

Va precisato che il De Lubac, che al gioachinismo ha dedicato tanta erudita attenzione, in verità, non ha palesato un giudizio omogeneo sull'eventuale gioachinismo di Bonaventura. Rimangono, come pure nel lavoro del Ratzinger, ombre mai fugate (33).

---

(31) JOACHIM ABATIS, *Expositio in Apocalypsim* (Venetiis 1527 - Rip. anast., Frankfurt/M 1964, f. 175vb).

(32) Cf., per l'incidenza di quest'altro punto di vista, P. DE LEO, *L'età costantiniana nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, in *Florentia*, 1 (1987) 9-34; e J.M. ARCELUS ULIBARRENA, *La esperanza milenaria de Joaquin de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopia*, in *Ibid.*, 47-75.

(33) J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie*, nella conclusione, pp. 159-162. In effetti si verrebbe a confermare il sospetto gioachinismo di Bonaventura mettendo in luce l'atteggiamento, più che antiavverroistico, antifilosofico in generale. Si confermerebbe cioè il 'teologismo' bonaventuriano che la storiografia filosofica aveva già ampiamente sostenuto. Ma, il collegamento con lo Pseudo-Dionigi, per il tramite del neoplatonico Scoto Eriugena, a mio vedere, non può indiziare il parallelismo classico, platonico e aristotelico. Su altra sponda approdano gli studi di O. GONZALES, *Misterio Trinitario y existencia humana Estudio historico-teologico en torno a San Bonaventura*, Madrid 1966; H. STOEVENSDT, *Die Letzen Dinge in der theologie Bonaventuras*, Zürich 1969. D'altro canto è possibile anche una rivisitazione di M. REEVES, *The influence of profecy in the later Middle Age. A Study in Joachimism*, Oxford 1969. La stessa autrice ha formulato più chiaramente la sua interpretazione in *Joachim of Fiore and the Profetic Future*, London 1976; cf. la nota 14 dello studio di H. MOTTU, *La memoria del futuro*, pp. 16. Quanto al P. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, pp. 149, in tre tratti vedrebbe il gioachinismo bonaventuriano supposto nelle *Collationes*. Brevemente: 1. Bonaventura e Gioacchino vedono corrisponden-

Non senza ragione impressiona come la posizione di Bonaventura sia stata contaminata da un pregiudizio dominante sul contesto relativo ai decenni terminali del secolo XIII. Le conferenze sospette hanno infatti convinto di un presunto antiaristotelismo di Bonaventura, questo a sua volta ha autorizzato a contrapporre Bonaventura a Tommaso e Tommaso a Gioachino per via dell'ottimismo razionale del Dottore Angelico.

In conclusione: la contrapposizione tra *intelligentia spiritualis* e *intelligentia carnalis*, di marca neo-agnostica decideva una malfidata ipotesi di equazione: se Bonaventura è *contra* Tommaso e Tommaso è *contra* Gioachino, Bonaventura è *dalla parte* di Gioachino. Se non lo è per ragioni intellettuali vi si adegua per ragioni di opportunità (34). Semplificazioni fin troppo facili. La complessità della vicenda esigerà ulteriori riscontri, controlli e forse anche ottiche diverse.

Intanto, è rilevante l'impostazione data dal D. Burr (35) e seguita da P. Vian. Questi si è interessato all'ancor più «manifesto» presunto gioachinismo di Giovanni Olivi, discepolo di Bonaventura. Ha mostrato come nella *Lectura super Apocalypsim*, Olivi professi un cristocentrismo analogo a quello di Bonaventura. Inoltre ha provato che per l'Olivi la «*intelligentia spiritualis*» non postula una nuova e maggiore rivelazione, bensì un'in-

te la periodizzazione in storia d'Israele, storia universale, storia della Chiesa, il cui conio strutturale è inizio-sviluppo-compimento; 2. per entrambi il tempo presente della Chiesa non è quello suo proprio, Bonaventura ricorre alla mutazione paradigmatica luce-tenebre-luce, in senso accrescitivo verso la luce finale dello Spirito e del 'silentium'; 3. anche Bonaventura sembra preannunciare l'apoteosi finale dei contemplativi (un ordine religioso, il suo) i quali vivranno «*secundum modum sursumactivum, scilicet extaticum seu excessivum*», in uno stato generato dalla presente età. Si obietta: 1. la «*captatio temporum*» a Bonaventura serve per interpretare il diversificato valore contingente delle condizioni umane rispetto a Dio e non a descrivere i tempi nella loro contiguità; 2. pari artificiosità di simbolismo strutturale vale ad indicare la transitorietà del presente stato di vita in riferimento alla salvezza intrastorica e metastorica; 3. va tenuta presente la strumentalizzazione del pensiero di Gioachino tanto dei suoi fautori quanto dei Maestri secolari che si opponevano alla vita religiosa come scelta con carattere di assolutezza escatologica (*perfectio christiana*): a favore di una sana concezione della stessa si adoperarono tanto Bonaventura quanto Tommaso, indicando nella 'forma' di vita religiosa una 'chance' di rinnovamento per la Chiesa. Ma, ciò che rimane oscuro nell'esposizione del P. De Lubac, è il senso di questa affermazione: «l'agostinismo di San Tommaso è più conseguente di quello di San Bonaventura» (p. 194).

(34) Così, recentemente, G.L. POTESTÀ, *Tempo ed escatologia nel Medioevo*, in *Cristianesimo nella storia* 9 (1988) 281-299: «Di fatto lo sforzo conciliatorio compiuto da Bonaventura rivela la complessità delle spinte dottrinali in gioco, non giunge a rappresentare un punto di equilibrio e di sintesi» (qui p. 289).

(35) D. BURR, *Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology*, in *Collectanea Franciscana* 53 (1987) 23-40.

teriorizzazione dei misteri, l'adempimento della fede ecclesiale. Noto è però aver sottolineato il dinamismo interno che governa il rapporto del credente con la rivelazione compiutasi in Gesù Cristo e con il proprio tempo e il tempo generale. *L'illuminatio* della terza età ha due riferimenti: «Urgente mundi fine superna scientia proficit et largius cum tempore excrescit» e «quidquid in sancte ecclesie *ininitis latuit finis cotidie ostendit*» (36).

Bonaventura, del resto, aveva fornito la lezione migliore per evitare la facile attrazione della «quies» sabbatica del terzo stato o dell'ottavo giorno. È una specie di riposo del guerriero. Non vale a dire lo stato di quiete. Viceversa è funzionale a far sentire la fatica *anteriore*, una specie di passato della profezia, la profezia etica, ossia i passi, i movimenti, i salti, le distanze guadagnate, i *guadagni*, in una parola: il senso di questi avvenimenti che precedono e che pertanto appartengono all'anima del guadagno terminale che è la gloria predisposta per i giusti, e essa è *metastorica*.

Non si dimostrerà l'anti-gioachinismo di Bonaventura, tuttavia alcune brevi considerazioni possono avviare uno sguardo al pensiero bonaventuriano svincolato dagli equivoci della teoria della storia, o della stessa teologia della storia, e più prossimo alla concezione/proposta bonaventuriana sulla cristianità, sull'umanità cristiana, concettualmente afferrabile nella dialettica tra tempo ed eternità ed esistivamente praticata nella contemporaneità.

#### LA CONOSCENZA SUB SPECIE AETERNI

La conoscenza è il baricentro della speculazione bonaventuriana. Appare dominata da una precomprensione: agisce sul flusso ininterrotto spezzandosi nelle temporalità. Pertanto è frutto di discontinuità ed è essa stessa necessità di superamento per raggiungere la *actualitas* nella *totalitas*, partecipante del *totum simul*.

(36) Il testo citato da P. VIAN, *Dalla gioia dello spirito alla prova della Chiesa. Il «tertius generalis status mundi» nella Lectura super Apocalipsim di Pietro Giovanni Olivi*, in *L'età dello Spirito*, pp. 167-215, qui p. 206. Una valutazione sul presunto *gioachinismo* dell'Olivi è il seguente: «Di questa vicenda umana il vero tornante decisivo, la cerniera che unisce le due formelle del dittico è l'*incarnazione*: anche in questo fondamentale cristocentrismo — e nella spiccata sensibilità ecclesiologica che ne deriva — la visione teologica dell'Olivi appare profondamente segnata dalla lezione bonaventuriana» (p. 207). Il dittico, evidentemente, è costituito da 'fine' e da 'i giorni', la loro dialettica etica: *urgente mundi fine e finis cotidie ostendit!*

Formalmente si risolve in coscienza della temporalità anzitutto e poi in oggettivazione inevitabile. La verità è che per Bonaventura ogni oggetto può dirsi conosciuto solo quando esso è posto *sub specie aeterni* (37). «Aeternitas est mensura» (38) è un assioma; analogamente: «omnis veritas mensuratur tempore, vel aevo, vel aeternitate» (39) e ciò «propter intellectus limitationem in actu intelligendi...» (40). Quindi si danno la «medietas», la «resolutio» e la «pluralitas» (41). E, stante la distanza tra gli oggetti conoscibili e i soggetti conoscenti ed essendo questi attraversati dalla dialettica del «posse» e dello «scire» (il poter sapere) e dandosi la differenza tra il *significato* che si attribuisce e il *connotato* che si è interpretato nel significato, la conoscenza tradisce la sua debolezza. La stessa *aeternitas* potrebbe sì «reperire continuitatem extensionis» nella «duratio non intercisa», ma non esaurirebbe l'interpretazione dei singoli tempi. Così: «balbutimus autem aeternitatem per varia tempora, quia intellectus noster non conscendit ad intelligenda aeterna, manuducatur per tempora, quandiu sumus in via» (42). L'aeternitas sta per la *possibile* condizione della conoscenza e ne è simultaneamente il fattore di controllo del contenuto di conoscenza, *iudicium*: «Ad cognitionem requiritur cognoscens et cognoscibile et *conversio* huius super hoc... haec conversio includit iudicium... et ideo hic includitur *ratio et veritas aeterna*» (43).

Sciogliamo il dinamismo esposto da Bonaventura in un brano concentrato, ove conferma l'inciso di Aristotele, *De anima* III, c. 6 430b: «nostrum intelligere non est sine continuo et tempore» (44). Schematicamente: tempo si riferisce ad atto. La loro pro-

(37) Ampi riferimenti nelle QQ.DD. *De Mysterio Trinitatis*, q. V, a. 1-2 (V, 87-98). Anche *II Sent.*, d. II, p. 1, q.1. Altri riscontri nello studio di V.C. Bigi, *La dottrina della temporalità e del tempo*, in *Studi*, pp. 144-247.

(38) QQ.DD. *De Mysterio Trinitatis*, q. V. a.1, contra (V, 88).

(39) *Ibid.* (89).

(40) *Ibid.* q. IV, a.2, ad.10 (87).

(41) *Ibid.* q. III, a.1, sol. (70 ss.).

(42) *Ibid.* q. V, a.1, ad.5 (91A).

(43) QQ.DD. *De scientia Christi*, a.IV, ad.12 (V, 25A).

(44) QQ.DD. *De Mysterio Trinitatis*, q. V, a.1. sol. (V, 90B): «In tempore vero, quod est aeternitatis *vestigium*, est praesens, praeteritum et futurum, ita quod illud quod fuit futurum postea fit praesens et demum praeteritum, quia radicatur super *esse mutabile et fluidum* sive super ipsum motum. Si igitur praesens intelligatur radicari super esse immutabile et fixum, quod nec habet initium nec terminum, illud intelligetur aeternum - Et sic, si quis recta consideratione a creaturis conscendat in Creatorem, auferendo quod est incompletionis et tenendo quod est complementi; venire poterit aliquando ad intelligendam aeternitatem esse divini, non tamen perfecte, quandiu sumus in carne; quia dum hic vivimus, 'nostrum intelligere non est sine continuo et tempore', ac per hoc valde elongatur ab aeternitate, nisi forte per donum speciale altius sublevetur... Patet igitur, divinum esse utique esse aeternum, et quae sit huius ratio necessaria, et qualiter capere possit consideratio nostra».

pria corrispondenza è l'*actualitas* per la simultaneità presenziale, per il fatto stesso di essere *presente*. Ma in quanto è *compiimento* (quel che noi abbiamo chiamato prima «factum»), porta la notizia del *passato*, e in quanto appartiene alla medesima continuazione incessante dell'agente conoscente nella *totalitas* vitale, si comprende pure come *futuro* (45).

Questo il tracciato dell'equivalenze:

	ratione <i>completionis</i> competit ei <i>praeteritum</i>
tempus/actus	ratione <i>actualitatis</i> competit ei <i>praesens</i>
	ratione <i>continuationis</i> et <i>indesionis</i> competit ei <i>futurum</i>

La noesi è anch'essa un'arte, ma moralmente non indifferente. È sforzo, compito, missione. Bonaventura è prodigo nell'uso del termine *ordo*. Esso non indica una condizione che prescinde dalla mutevolezza e fluidità del tempo. Non enuncia un modo di essere alternativo al contingente, attuale. *Ordo* è il rapporto che stabilisce l'uomo con il tempo in ragione del suo intervento, del suo agi. Agisce in connessione con la «determinatio distrahens» (46). Compone le cose, le ricostruisce nei significati che vengono ad esse attribuiti, le trae cioè dalla realtà totale del divenire mentre sono lì sciolte in attesa di un evento interpretativo universale che le restituisca alla loro sede propria nella quale vi sono ed hanno senso, nel loro *nunc stans*. *L'intelligere cum assensu*, è di fatto per Bonaventura come un sentire la responsabilità di quanto si è dato a conoscere perché sia riconosciuto nel giusto rapporto con il creatore e la sua intelligenza creativa.

Conoscere equivale a fare l'esperienza della conoscenza di tutta intera la dinamica relazione tra soggetto e oggetto, nel loro andirivieni di ruoli nella unità di riferimento a Dio. In quanto

(45) *Ibid.*, a.2, ad.11 (96B): «Generatio illa aeterna semper est actualissima et completissima; licet autem actualitas alicuius actus melius exprimat per praesens, completio et perfectio actus maxime exprimitur per praeteritum. Unde generatio illa aeterna per nullum tempus potest sufficienter explicari, quin immo oportet ad eius expressionem diversis temporibus uti, pro eo quod ipsa est supra omne tempus et in se habet quiddam completionis significari potest per aliquod tempus. Unde ratione completionis competit ei praeteritum, ratione actualitatis competit ei praesens, ratione continuationis et indesionis competit ei futurum. - Ea vero ratione, qua omnia haec in ipsa unum sunt, per nullum vocabulum sufficienter explicatur: quia non est mirum, si strepitus verborum temporalium non sufficit ad explicandum illius aeternitatis et aeternae generationis silentium quietissimum, quod melius intelligitur, quam dicatur; melius creditur in praesenti, quam intelligatur; melius etiam videbitur in futuro, quam etiam non credatur... ad quod nequaquam pervenire possumus, nisi intellectus noster supra variationem temporum et supra nebulositatem phantasmatum in libertatem supercaelestis quietis plenius elevetur».

(46) Cf. *Ibid.*, q. VI, a.2, ad.4 (105A).

relazione (*conversio*) non è esperienza di pura temporalità, al contrario, mediante questa, di apertura della propria temporalità conoscitiva sull'eternità, l'*integro*. Giusto il contrario dell'atemporalità che si vuole platonica ma che meglio si apparenta con l'irriducibile dualismo gnostico. La convinzione filosofica di Bonaventura è che il relativo è nell'assoluto, la relazione indica *posizione*/(causa), *senso*/(ratio), *valore*/(ordo). Il condizionato è tale in ragione della libertà di cui è capace. Potremmo disporre di una sconfinata mappa strutturale del suo sistema ternario, vera idea fissa di Bonaventura. Le determinazioni tendono ad univocarsi in ragione della corrispondenza al paradigma di base: *la vita temporale*. Uno specchietto esemplificativo:

<i>causa</i>	<i>ratio</i>	<i>ordo</i>
esse	intelligere	vivere
unitas	sapientia	voluntas
memoria	intelligentia	praevidentia
posse	scire	velle
unitas	veritas	bonitas
fontalitas	actualitas	fecunditas
ortus	modus	fructus
affectum	effectum	respectum

L'*aliquid quo nihil maius cogitari potest*, vale a dire l'estensione massima pensabile, massima in ordine alla *dignitas* evidentemente, nelle *Quaestiones disputatae De mysterio Trinitatis*, funge da matrice di irradiazione ermeneutica: «sive intellectus ingreditur intra se, sive egreditur extra se, sive aspiciat supra se» (47). Nelle questioni *De scientia Christi*, a tutto tondo, Bonaventura sostiene che l'idea di essere creato, limitato partecipato e partecipante, e quella di essere creatore, illimitato, semplice, dante, compongono «simul» la «ratio regulans et motiva» (48).

Vero è che la noetica bonaventuriana meglio si chiarisce nello sviluppo vigoroso di Giovanni Duns Scoto. La valenza interpretativa contigua tra finito e infinito e tra principio e fine assume già in Bonaventura un carattere strutturalmente esistenziale (49).

Bene utilizza gli apporti averroistici sull'intenzionalità obiettivante (50). Agostino è tuttavia il maestro del suo ragionare. La

(47) *Ibid.*, q. I, a.1, sol. (49B).

(48) QQ..DD. *De scientia Christi*, q. IV, sol. (V, 22B-23A).

(49) Cf. QQ.DD. *De Mysterio Trinitatis*, q. IV, a.1 (V, 79B ss.).

(50) In merito all'intenzionalità teologica, relativa alla concezione delle virtù teologiche, cf. il mio, *Teoria della scienza teologica*, Roma 1985, vol. I, pp. 182-214. Talune novità introdotte timidamente dallo 'studium' france-

conoscenza, qualunque ne sia il grado è temporale (esperienza di tempo/*actualitas*) perché essa è transitiva, itineranza, ascendenza/discendenza. È così *motiva*, coscienziale: di grado in grado, di comprensione in comprensione, in progresso, finalizzata dunque tra un meno e un più.

Finalizzata, ma a che cosa? Al grado della *cointuizione*, ovvero al grado della conoscenza che è la partecipazione totale «secundum statum viae» (51), già inizio del dialogo infinito, in quanto la modalità succede «per irradiationem regularum aeternarum».

scano parigino al tempo di Alessandro d'Hales vengono sviluppate da Odo Rigaldi, maestro ed amico di Bonaventura. Tuttavia, l'Università di Parigi aveva operata una ottimale assimilazione della psicologia averroistica grazie ai maestri filosofi. Questa si vedeva consonante alle esigenze della nuova sensibilità etica della teologia. Dal punto di vista epistemologico la nuova teoria dell'intenzionalità è ispiratrice della 'teologia pratica' della quale i maestri francescani si faranno sostenitori prima a fronte degli speculativi puri, poi a fronte degli illuminazionisti, al tempo di Scoto. Un'iniziale fase, tra il 1220-40, dava vita ad una congerie di trattatelli che riproducevano le assimilazioni della psicologia realista. Così il *De potentiis animae et obiectis* (ed. D.A. CALLUS, *The Powers of the Soul*, in RTAM 19 (1952) 147.149.162): «Est autem intentio potentiae principium *transmutationis* in aliud secundum quod aliud. Sed hoc intelligitur de activa» oppure: «Actio intelligentiae elevatur super actionem animae», ancora: «Habitus vero acquisitus dividitur in speculativum et motivum» e «aut erit dirigens, sicut sapientia, aut exequens, sicut intellectus... Sapientia enim dicta est a sapore, unde rationem *operantis* videtur tenere, intellectus vero tamquam per modum finis ducens ad illud» e così via. Rigaldi, *Lectura*, III *Sent.* (Bruges 208, f.325ra) distinguerà la *intentio operantis* e la *ratio operantis* fino a giungere, nella dinamica della volontà reale, ordinata a Dio, a condividere il principio aristotelico: *virtus determinatur secundum ultimum potentiae* (f.336rb). Bonaventura coniuga così la organica dinamica delle virtù teologali. Qualche esemplificazione: III *Sent.*, d. XXIII, q.1; *ibid.*, q.2, resp. «fides est in potentia cognitiva et in intellectu speculativo... caritas... ad rationem motivi... Fides autem formata, qua quis credit in Deum, est in ipso intellectu in quantum inclinatur ad affectum... Ratio autem quae movet ad hoc ponendum est quod actus voluntatis est essentialis ipsi fidei... Ipsum *velle* credere est essenziale ipsi fidei, hinc est quod habitus ille non tantum respicit intellectum ut speculatur summam Veritatem, nec etiam inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum... *Una veritas integra*: quoniam fides, ut virtus est et principium meriti, respicit liberum arbitrium ut subiectum; in quantum vero habitus est, quodam modo respicit intellectum speculativum et eius actum, qui est credere verum, quia verum; quodam modo intellectum *extensum* et eius actum, qui est credere voluntarie sive credendo *tendere* in Deum; quodam modo ipsum affectum et eius actum, qui est velle assentire ei ad quod ratio ex se non potest attingere».

(51) Costante questa della dottrina di Bonaventura. Cf. in III *Sent.*, d.35. a.1.q.3, in concl.: «Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum: uno modo habetur cognitio Dei per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem *contuitum*. Primum est virtutis fidei, cuius est assentire; secundum est domini intellectus, cuius est credita per rationem intellingere; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre». Analogamente nelle *Collationes De donis*, IV, nn. 2-24 e in *Hexaameron*, II, V.

Un breve spazio alla risposta alla q. 4 (*Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscitur in ipsis rationibus aeternis*), nell'ambito delle disputazioni *De scientia Christi*.

Amnesso che la certezza venga garantita dal fatto che ciò che si conosce lo si riconosce alla luce delle ragioni eterne (il piano creazionale di Dio), si possono dare due interpretazioni devianti. La prima: «ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis aeternae evidentia temporum ratio cognoscendi *tota et sola*». In questa non si darebbe alcuna differenza tra la «cognitio in via» e la «cognitio in patria»; porterebbe a negare qualsiasi conoscenza umana mondana, avverrebbe infatti solo nel mondo archetipo e intelligibile.

La seconda : «ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam *influentiam*, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed *influentiam eius solum*». In quest'altra si avrebbe un malinteso sulla teoria dell'illuminazione di Sant'Agostino. Significherebbe un'autoconoscenza all'interno della mente umana da parte dello stesso influsso (effetto creato) e ciò implicherebbe supporre «quod mens nostra in cognoscendo non *extendat se ultra influentiam lucis aeternae*». Si negherebbe cioè il dovere del «regolari» della nostra mente, l'orientamento al quale servono le regole immutabili ed eterne nella presente circostanza temporale (52).

La soluzione di Bonaventura è un'altra: la conoscenza eterna, intera, seppure né esclusiva e neppure trasparente, guadagna la consapevolezza certitudinale perché attiva la correlazione teorica e l'unità esperienziale del tempo dell'uomo e dell'eternità di Dio per la partecipazione tra i due resa possibile da Dio. Perciò: «Et ideo est *tertius modus* intelligendi,... scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et ratio *motiva*, non quidem *sola* et *in sua* omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut *ex parte* a nobis *coinituita* secundum statum viae» (53).

---

(52) QQ.DD. *De scientia Christi*, IV, sol. (V, 22B-23A). Gli Editori in una nota (3) chiariscono che *influentia* in questo uso bonaventuriano ha un'accezione diversa da quella di Tommaso. Questi la intende, come gli altri Scolastici, in senso *attivo* «de quacumque Dei actione *transeunte*». Bonaventura, invece, l'intende non come influenza attiva in sé, «sed de *effectu eiusdem creato*» (*habitus mentis*), ovvero quale soggetto attivo dentro l'uomo stesso. Si tratta proprio di una tematizzata avversità al semipelagianesimo e all'illuminazionismo che, qualche tempo dopo, avrà in Enrico di Gand un sostenitore, a sua volta avverso a Scoto. Gli Editori, infine aggiungono: «manifeste loquitur de *cooperatione* divina ad actus creaturae».

(53) *Ibid.* (23B). Bonaventura prosegue aggiungendo un elemento peculiare alla qualità della conoscenza eterna: la *nobilitas cognitionis* e la *dignitas cognoscentis*.

## LA TEOLOGIA DEL DIALOGO TOTALE

Ma l'arcana immagine della luce non deve portarci su una strada che non è stata percorsa da Bonaventura. Notavamo che il Maestro Francescano ha già ipotecato la corrente *illuminazionista* che avrebbe deformato la grande e multiforme tradizione agostiniana.

La parola luce è una di quelle parole che aspirano nativamente all'immaterialità e che rifuggono dall'astrazione e di cui il vocabolario umano un po' ovunque dispone in simboli, per giungere nel pensiero del linguaggio, a ciò di cui l'intuizione sente (o pensa sentendo) e con difficoltà pronunzia (o dice pensando).

«Lumen mentis» presso Bonaventura sta per quell'esperienza della coscienza che è *al limite* (extendere se ultra se o se supra se): quel tipo di *esperienza intera*: al tempo stesso, e in sé, *intera di verità* (perciò veritativa), *di bontà* (beatificante), e *di eternità* (unificante). Come iniziazione alla comunione che avviene quando l'*io si tende*, valica la propria ultima linea di consistenza soggettiva (extasis) e tocca l'apparire del Tu, uno, vero, bene: misura, regola totale del proprio essere.

La psicologia della comunicazione è la stessa della conoscenza e dell'*amore personale*. «Inflammare» e «moveri» danno il *continuum* semantico: dell'ardere e dell'andare verso l'alto; ma pure il *punctum* polare dell'essere afferrati e del lasciarsi prendere, perché eventum (momentum) massimamente significativa, libero (*distratto* dal «cursus» insignificante o minimamente significativa). Il punto di contatto appare sempre. La discriminante è la *comprensenza* attiva dell'io e del Tu.

Così intesa, la comunicazione non è in nessun caso riducibile ad un neutro risultato di sensazioni e di rappresentazioni (le obiettivazioni sono inevitabili). Piuttosto attua il modo attraverso cui l'uomo comunica con se stesso oltre se stesso, partecipando alle cose alle quali si apre. Come nella conoscenza naturale minimale, di infimo grado e dignità, così in quella spirituale massimale, degnissima, non si è di fronte ad un atto autonomo, soggettivo. Si tratta di *incontro*: disponibilità, a darsi e a ricevere (54).

Se dunque compartecipazione-cooperante all'azione di Dio, se *via amoris*, l'esperienza del proprio incontro dell'io e del Tu (del quale porta impresso il codice, la «notizia» che attiva la «reductio» tanto della «apprehensio» e «comprehensio» quanto della «fruitio» nell'«appetitus beatitudinis») si dà non altrimenti che

---

(54) Cf. *De reductione artium ad theologiam*, 7 ss. (V, 322A).

in una condizione temporale. Tale che si separa — e contraddice — da altre modalità di vita (momenta).

Bonaventura non sale le scale del sinistro ascetismo. La «caligine» non è motivo per maledire la corporeità, la contingenza. Essa è giusto l'antidoto alla purezza, alla volontà di purezza mentre si è *in via* (55).

Per Bonaventura lo «stato di vita» non è indice di una disciplina particolare che ha il potere di instaurare l'ordo apocalittico. Lo «stato di vita» è l'esistenza che *permane* cristiana: l'*ēthos* cristiano della conversione e della fede. Per molteplici ragioni, prima tra tutte le questioni interne all'Ordine che si riflettevano sulla cristianità del tempo, non si potrà scindere da Bonaventura l'esemplare esperienza di cristianità di Francesco d'Assisi. «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo» (Fil. 2,5): ecco l'autenticazione «cronologica» della cristianità perenne, lo sforzo incessante d'esistere presenti a Dio. La fatica della mente è solo parte della pratica della vita, fin oltre la morte: *donec*. Bonaventura, e non soltanto nell'*Itinerarium*, sottolinea il convertirsi, il venire a conversione di Francesco, fino al limite cronologico del *mysterium paschale* della Verna (figura in carne) e del *transitus* (carne in figura) (56).

«Lo stato di vita» dunque una pratica di vita partecipante di eternità. Ha una modalità precisa: deliberata. Non succede se non si vuole che succeda. Perciò è tendente ad un fine. Non uno qualsiasi, quello proprio che la *scientia veritatis* gli suggerisce e che la *veritas scientiae* (salutis, pietatis) gli ordina al conseguimento.

La *veritas scientiae* è già essa fatica.

«Haec tria impediunt ad perceptionem veritatis, videlicet *praesumptio* sensuum, et *dissensio* sententiarum, et *desperatio* inveniendi verum» — scrive nel sermone *Christus unus omnium magister* (57). Come, viceversa l'uomo impara da Cristo la scienza della verità che è preliminare alla verità della scienza; come cioè si conosce temporalmente ed orientati dall'eternità?

Seguiamo anzitutto il ragionamento. «In creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut

(55) Credo si debba interpretare la 'caligine' bonaventuriana secondo la concezione dionisiana, libera tuttavia da prospettive neoplatonico-gnostiche. Cf. H.C. PUECH, *La tenebra mistica nello Pseudo-Dionigi Areopagita e nella tradizione patristica* (tr. dal fr. 1938), in *Sulle tracce della gnosi*, Milano 1985, pp. 151-209.

(56) Cf. W. HÜLSBUSCH, *Die theologie des transitus bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, 533-565.

(57) *Sermo* IV, *Christus unus omnium magister*, 28 (V, 574B).

similitudo» (58). Poi chiarisce: «vestigium autem dicit comparationem ad Deum sicut ad *principium causativum*; imago autem non solum sicut ad principium sed etiam sicut ad *obiectum motivum*» Invoca l'autorità di Agostino per confermare l'obiettivazione motiva di Dio da parte dell'uomo: «eo enim est anima imago Dei quod capax eius est et particeps esse potest», che così glossa: «scilicet per cognitionem et amorem». Infine: «Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum doni infusi». Con un passo ulteriore converte operativamente codesto piano relazionale compiuto: Dio principio ontologico; Dio destinatario motivo; Dio originariamente partecipe dell'uomo. Deve solo ora descrivere la corrispondente azione integra che esprime la cooperazione dell'uomo con Dio. Pertanto: «In quantum est vestigium, sicut sunt universaliter *actiones naturales*, cooperatur Deus sicut *principium et causa*,... in quantum est imago, sicut sunt *actiones intellectuales*, quibus anima percipit ipsam veritatem immutabilem, cooperatur sicut *obiectum* et *ratio motiva*... in quantum est similitudo, sicut sunt *actiones meritoriae*, cooperatur sicut *donum infusum* per gratiam».

Il paradigma che lo ha guidato è elementare, lo stesso dell'«esistere»: essere, intendere, vivere; l'«esistere» proprio dell'uomo univocantesi con quello proprio di Dio. Riconduce il suo pensiero perciò ad Agostino: «Et propter hoc dicit Augustinus octavo de *Civitate Dei* quod Deus est causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi» (59).

Essendo questo il linguaggio preso a prestito da Agostino, poniamo subito quest'altra precisazione agostiniana: *vestigium* fornisce il presente del passato in quanto immagine/impronta (60). Comincia così il tempo e con esso la soluzione stessa del tempo mediante l'*intentio/distentio animi*, la sofferenza dell'animo privato della stabilità dell'eterno presente (che Bonaventura nominava «*ipsam veritatem immutabilem*»). Questa dà luogo al movimento, al *transire*, alla «*conversio super obiecta*» (le verità), al movimento che rimargina la lacerazione della discontinuità: di qui la *ratio motiva*. La radice agostiniana è divenuta ormai l'asse portante nella struttura della gnoseologia medievale! Vi è, infine, un *manere*, permanere, perdurare, un sopportare la sfida del mutare e fluire del tempo, che in qualche modo significa provvisoriamente vincerla. Dunque procedere nel *guadagno*. Bonaventura qui coglie la cooperazione alla grazia: la vita nella grazia,

(58) *Ibid.*, 16 (571B).

(59) Cf. *supra*, nota n. 30. Sul tripode essere-intendere-vivere si impianta il principio di unificazione del medioplatonismo di Proclo.

(60) Cf. la trattazione, nella prima parte, fatta da P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, vol. I (tr. dal fr. 1984), Milano 1986.

che guadagna sul tempo: è merito. Semplicemente guadagno però, perché la vittoria finale avverrà al momento della morte, attraverso essa, passando per la sua via, secondo la via già aperta da Cristo: il nato-morto-risorto.

Approfondiamo ora, nei passaggi intermedi, la visione organica dell'esistere, espressa da Bonaventura in maniera tanto concisa.

Percepita la «condicio» umana quale interpretazione della temporale collocazione di sé nel tutto eterno, ad essa si commisura l'ordine ontologico. Per convenienza stabiliamo uno schema riepilogativo. Al centro rinveniamo la modulazione aristotelica — tenuta ferma e variamente utilizzata nell'architettura del pensiero bonaventuriano — della conoscenza naturale: senso, memoria, esperienza. Ai due estremi poniamo i due contrari corrispondenti:

vestigium	← sensus →	praesumptio sensuum
moveri	← memoria →	dissensio sententiae
manere	← experientia →	desperatio inveniendi verum

Ma, il punto di partenza indeclinabile è il principio incoativo di tutto il processo: la «praesumptio sensuum». Quest'atteggiamento ipoteca la riuscita dando l'avvio sbagliato. Inesorabilmente. E del tutto impensabile si prospetta l'eventuale elusione dell'avvio progettuale. Ci si riferisce al valore che Bonaventura attribuisce all'umiltà e alla sua illimitata inferenza nella determinazione storica del rapporto tra la creatura e il creatore.

L'umiltà è valore-regola che paradigma la relazionalità totale di cui l'uomo è capace ed è necessitato ad estrinsecare. Ne illustriamo brevemente l'ordinazione ricorrendo alla comparazione di due strutture schematiche univoche. La prima della disputa *De perfectione evangelica* (61), l'altra del sermone che stiamo analizzando (62). Comune alle due figure la struttura base di partenza: *via, verità e vita*, vale a dire l'autocoscienza esemplare di Cristo. La medesima struttura base è, a sua volta, sovrapposta all'empirica deduzione transitiva di *ortus, modus, fructus*. Vista l'intrinseca logica della rispettiva connessione, avvertita l'ontologica unità dei dati che registrano l'*avvenire* all'interno dello stesso movimento vitale, il collegamento tra l'autocoscienza di Cristo e la vitalità umana è valido a presentare l'umiltà come il «quid» specifico cristiano. Essa funge da fattore promozionale della conformazione a tale ideale. In codesta vi-

(61) QQ.DD. *De perfectione evangelica*, sol. (V, 120B).

(62) *Sermo IV*, 1.28 (567A-B. 574B).

sione l'umiltà si assimila e omologa con la *promotio fidei* fontale.

Ecco la prima delle due articolazioni.

A) Summa totius christianae perfectionis in humilitatem consistit. Versatur circa tria (secundum quae tria dicitur Christus esse)

gratiam (*via*) → iustitiam (*veritas*) → sapientiam (*vita*)

Nam *donum gratiae*

viam praebet ad *veritatem iustitiae* in qua consistit exercitium actionis, *veritas iustitiae*

perducit ad *gustum sapientiae* in qua consistit solatium contemplationis

(humilitas est)

*habitaculum*

*gratiae,*

(*gratia* facit hominem Deo gratum; *gratus* autem est Deo qui cognoscit divinae *dignationis* et *condescensionis* donum)

*fundamentum iustitiae*

(tam Deo quam sibi) *quam proximo*

(non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis)

Poiché l'esse è duplice, *d'innocenza* e *di colpa*, l'umiltà è duplice; una in opposizione «ad esse naturae», l'altra in opposizione «ad esse moris et gratiae». La prima può dirsi *humilitas veritatis*, e questa «*consurgit* in considerazione nihilitalis per oppositionem ad esse naturae», ed è peculiare degli angeli e dei beati. La seconda si dice *humilitas severitatis* e «*consurgit* ex considerazione culpae». Questa è propriamente umana, secondo il tempo, dunque «*interior actus est humilitatis-virtutis*».

Nella transitività dell'ortus, modus e fructus (corrispondeza a Dio, autenticità, progresso), tutto sommato l'humilitas è riconducibile al «*sum defectum recognoscere*»; meglio «*secundum experimentalem cognitionem defectus proprii*». Precisamente la verità ontica non di natura, bensì di «condicio».

In dipendenza del postulato di verità/corrispondenza dal quale muove il dinamismo della fede, guardiamo ora alla magisterialità di Cristo. E siamo alla seconda articolazione.

B) Posto che il «modus cognoscendi» sia triplice e triplice pure l'«habitus» esistenziale conseguente-spettante («per» — «ad»)

credulitatem *piae* assensionis → habitum *virtutis* (fides)  
approbationem *rectae* rationis → habitum *doni* (intellectus)  
claritatem *mundae* contemplationis → habitum beatitudinis (cor)

e, posto che esso si compari a Cristo, si avrà un triplice magistero e una triplice scienza:

del *principium cognitionis* (via) *creditiva*  
della *cognitio scientialis*, quae est per rationem (veritas) *collativa*  
e della *cognitio contemplativa* (vita) *contemplativa*

Precisato altresì che il *principium cognitionis* segna l'avvio umano sia nella dinamica della rivelazione che informa la *mente* che nel rapporto personale con l'*autorità* che conferma la *carne*, la fede si fonda sull'incarnazione di Cristo.

Inoltre, considerato che per la *cognitio scientialis* si danno due condizioni epistemiche: la *immutabilità* dello *scibile* e l'*infallibilità* dello *sciente*, nell'opera rivelativa, Dio, a partire dalla creazione, ha attemperato continuamente lo scibile e, in Cristo, il *Verbum*, ha offerto l'infallibilità (autorità) della sua Parola.

Infine, avvertito che la *cognitio contemplativa* suppone la modalità vitale stessa, indicata nella contiguità *ingressiva* ed *egressiva*, e ciò in rapporto alla polarità *interiorità-esteriorità*, la rivelazione ha in Cristo, il Verbo increato e incarnato, il modello di vita comunicativa perfetto e regolante la comunicabilità divino-umana.

Di rimando, poi, posto che al maestro principalmente spettano tre atteggiamenti discepolari: l'onore (*honorandus*), l'attenzione (*audiendus*) e l'interrogazione (*interrogandus*), segue che: la *dignitas magisterii* merita l'*imitazione* (realiter!); la *veritas magisterii*, merita l'*obbedienza* tanto «circa intelligentiam verbis» quanto «circa oboedientiam factis»; la *perfecta redemptio magisterii* merita di essere *domandata* in rapporto al bisogno totale riassumibile nella triplice pratica di *scienza, disciplina, bontà*, («quae spectant ad veritatem scientiae... ad sanctitatem disciplinae... ad caritatem benevolentiae») (63).

(63) *Ibid.*, 20-23 (572B-573B).

Qui è significativo che Bonaventura coniughi le qualità dei dottori ministeriali sul medesimo paradigma: «*omnis doctrina ministerialis ad haec tria debet ordinari*». Il maestro ministeriale «*debet intendere scientiae veritatis fidei... disciplinae sanctitatis animi... benevolentiae caritatis*» (64).

Nel sistema del pensiero bonaventuriano la centralità dell'ufficio magisteriale di Cristo coincide con la centralità dell'essenza della domanda umana di Dio che nella vita, nella verità e nella via dell'umiltà si rende percepibile all'uomo stesso. Nell'umiltà l'uomo la sente.

La via porta alla verità (il potere della verità - *via praebet ad veritatem iustitiae*); la verità conduce al possesso della sapienza (la verità di potere - *veritas perducit ad gustum sapientiae*). La *capacitas effectiva* (vita) dell'*experientia sapientiae* è un vero possesso, come la verità rendeva giustizia alla memoria che si risolveva nella «notitia» della rivelazione integra di Gesù Cristo (il futuro del passato, il passato del futuro), e come la grazia originaria aveva principiato l'esistere grato dell'uomo a Dio nel riconoscimento del dono «*divinae dignationis et condensationis*».

Come si può — pensa Bonaventura — ritenere il *principium* posto da se stessi? Qualora fosse così sarebbe frutto insane della *praesumptio sensuum*. Giusto il contrario. È grazia, dono di rivelazione. Il suo è il vero *sensus* originario atemporale, *sentito* però nel tempo.

La *humilitas* bonaventuriana è la stessa di Francesco. Il principio effettivo dell'esistenza che ha nell'esistenza medesima il primo mattone della costruzione temporale di ogni vita. Il principio che dirige la crescita nella costante coscienza di ciò che in ogni momento si deve sapere e agire. Mentre la *humilitas-severitas* è coscienza di temporalità (finitudine), la *praesumptio sensuum* è l'arbitrio sul tempo, la dimenticanza e l'inganno di chi getta ponti sui precipizi degli abissi illudendosi di ricavarne un tutto definitivo, ideologico, negatore della fluidità e mutabilità della realtà.

Perciò: «*quo ordine et auctore pervenitur ad sapientiam*».

Ed ora, riassumendo, giustapponiamo l'*ordo* e l'*auctor*.

1. L'*ordo* si organizza secondo le seguenti corrispondenze: Cristo, la vicenda cristiana (65), la resistenza temporale all'autenticità:

via →	stabilitas fidei	/	praesumptio sensuum
veritas →	serenitas rationis	/	dissentio sententiarum
vita →	suavitas contemplationis	/	desperatio inveniendi verum

(64) *Ibid.*, 24-26 (573Bs).

(65) *Ibid.*, n. 15 (571B): «*Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. - Ordo enim est, ut inchoetur a stabilita-*

2. L'*auctor* si palesa però in punti di virtuale (*capacitas*) collaborazione (*cooperatio*) tra Dio e l'uomo. Queste le corrispondenze: la struttura creazionale dell'uomo, il rapporto Dio-uomo, la *pratica umana temporale* (66):

vestigium	← (Deus) principium et causa	= actiones naturales
imago	← (Deus) obiectum et ratio motiva	= actiones intellectuales
similitudo	← (Deus) donum infusum	= actiones meritoriae

Ancora un'annotazione. Nel Prologo al *Breviloquium*, nel quadro delle circostanziate vie emeneutiche che conducono alla comprensione della rivelazione alle quali si applicano i «sensi» della Scrittura, esplicita la struttura fondamentale della sua antropologia cristiana, con flagrante carattere noetico circa la dialogicità di ogni aspetto concernente l'esistenza temporale. Cosicché: la ricerca dell'*origo* vale a condurre l'uomo alle opere della Trinità (principio e causa); il *progressus* vale a sintonizzarlo continuamente sull'onda del procedere che Dio ha attemperato secondo le esigenze della condizione umana; il *fructus* vale ad acquistargli la sovrabbondanza della felicità perfettissima, la carità perfetta nella gloria. Ma, se il principio va considerato e il fine va conquistato, il *progressus* va compiuto: e in maniera totale. Proprio nelle quattro dimensioni temporali dell'ampiezza, della lunghezza, altezza e profondità, ossia secondo l'*attemperatio* che si riscontra nella Scrittura la quale è essa stessa la lettera scritta della rivelazione (67).

Nelle *Collationes* si ripete la struttura in rapporto ai «sensi» spirituali: per il principio radicale — originante —, l'allegoria; per il principio progrediente — mediale —, la tropologia (vita attiva); per il principio finale — compiente —, l'anagogia (68).

te *fidei* et procedatur per serenitatem *rationis*, ut perveniatur ad suavitatem *contemplationis*; quem insinuavit Christus, cum dixit: Ego sum via, veritas et vita». Aspetti filologici su 'sapienza' sono visti da A. POPPI, *Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di «sapiencia» in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in *Il concetto di «sapiencia» in San Bonaventura e San Tommaso* (I sett. di Studi Medievali, Carini, ottobre 1981), Palermo 1983, pp. 15-33; aspetti filosofici sono trattati ancora da F. CORVINO, *Qualche annotazione sulla concezione della «sapiencia» in San Bonaventura da Bagno-regio*, in *ibid.*, pp. 71-90.

(66) *Sermo IV*, n. 16-17 (571Bs).

(67) *Breviloquium*, Prologus, nn. 1-6 (V, 201A-202B).

(68) *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IV, 3 (V, 361A); cf. coll. XIII (387Ass).

L'ideale compreso tra l'allegoria e l'anagogia è ordinato alla *vita*, mai indifferente — o di progresso o di regresso —, in una sola parola: all'ethos cristiano.

### IL TERZO LIBRO: IL «LIBER VITAE»

A complemento, ancora una suggestione.

La credibilità di Dio, nella visione di Bonaventura transita da postulato di ragione ad evidenza che si corrobora nell'esperienza totale dell'esistenza. Per quanto fin qui osservato non si può tenere altrimenti.

L'esistenza ritrae i passaggi del progredire della comprensione. Si ritrae in se stessa, mano a mano che aderisce alla sua totalità ontica esistente. Di qui l'insistenza di Bonaventura per la giusta *inchoatio*. Troviamo conferma di ciò nella prima delle disputazioni *De Mysterio Trinitatis* (69).

Sinteticamente: questo lo sviluppo del ragionamento.

Dato che il *verum credibile* è il fondamento di tutta la fede cristiana, e lo è di tutta perché è anch'esso totale, per dirsi permanentemente *inconcussum* invoca tre *testimoni*. La credibilità è tutta se stessa solo se è capace di ricondurre, obbligare ed elevare tanto la mente quanto la «pratica umana temporale». La triplice testimonianza si ha infatti «per quod ad istud credendum *manuducimur, astringimur et levamur*».

Una volta di più è questione di *tensione* ontica alla quale va consonata l'esistenza: una sorta di obiettività pre-data e realizzabile sperimentandola. Bonaventura ricalca l'idea progettuale del tutto con la metafora del libro, riconoscendo ad essa un potere educante: continuo, completo e per ciò stesso efficace rappresentativamente. Di fatto Bonaventura indica il testimone integro in tre distinti libri e li qualifica in ragione della loro «potenzialità». Cosicché, il primo libro, il *liber creaturae*, è semplicemente *efficax*; il secondo, il *liber Scripturae*, è *efficacius*; e il terzo, il *liber vitae*, è *efficacissimum*. Insomma il positivo si riversa nel comparativo e questo termina nel superlativo.

Il *liber creaturae* è relativo alla mondanità: la relazione creaturale. *Vestigium* e *imago* si riferiscono rispettivamente alla relazionalità corporea (*de longitudo*) e a quella intellettuale (*de propinquo*). Il *liber Scripturae*, dono provvidenziale per il sopravvenuto oscuramento del primo libro è relativo all'attuale «condicio umana» segnata dalla debilità, pertanto «*editus est secundum divinam revelationem, quae nunquam defuit nec deerit a prin-*

(69) QQ.DD. *De Mysterio Trinitatis*, q. a.2, resp. (V,M 54B-56B).

cipio mundi usque ad finem». Anche qui denotazioni temporali: in *veteri*, implicite (in figuris = autentica maxime /in verbis = maxime efficax ad testificandum); in *novo*, esplicitate (in sacramentis = character imprimitur / in documentis expressis = testimonium Trinitatis efficax et expressum).

Il *Liber vitae*, anch'esso provvidenziale proprio in ragione della «condicio» umana che ha ricevuto il *liber scripturae* e della cui efficacia deve poter fruire, è relativo alla temporalizzazione della salvezza, ossia all'attuazione della rivelazione-comunicazione così possibile. «Hic autem liber vitae per se et in se explicitate et expresse testimonium dat irrefragabile Trinitati aeternae his qui revelata facie in *patria* Deum vident, in *via* autem testimonium secundum influentiam lucis, cuius capax est anima in statu viae».

In realtà questo libro è scritto dalla *cooperatio* divino-umana; ha un autore duplice: Dio e l'uomo. Meglio: esso scrive il loro incontrarsi, parteciparsi, compiacersi: la comunione. Le forme di cooperazione divina attivano le relative forme di cooperazione umana: «Per *lumen* enim naturaliter homini a Deo *inditum* et signatum tamquam lumen divini vultus unicuique dictat ratio propria, quod de primo principio *sentiendum* est altissime et piissime...» E vi è il «*lumen infusum*, ex quo cum lumine indito colligitur, quod de Deo *sentiendum* est, quod generet et spiret sibi coaequalem et consubstantialem, ut *sentiatur de Deo altissime et piissime*; et hoc de Deo *sentire* est Deum maxime honorificare, venerari et colere». Perciò: «Et ex hoc apparet, quomodo fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianae religionis».

Bonaventura afferma il piano esistenziale ponendosi al di qua di eventuali altri piani ideologici, possibili pure in materia strettamente esegetico-teologica. Incisivo questo passaggio di chiarificazione: «Si ergo quaeritur: quid movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas aeterna? Dicendum, quod principaliter *movens* ad hoc est ipsa illuminatio, quae *inchoatur in lumine indito et consummatur in lumine infuso*, quae quidem *facit*, nos non solum *alte*, verum etiam *pie sentire* de Deo; et hoc quia illuminatio procedit ab ipso lumine aeterno, in cuius *obsequium nostrum* captivat intellectum, et captivando, *dum* ipsum subiicit Deo, colit et veneratur et *reddit habilem* ad credendum quaecumque ad divinum honorem et cultum spectant, *etsi sint supra rationem nostram*. Et patet per *experientiam*, si quis *recurrat* ad suae mentis arcana» (70).

---

(70) *Ibid.*, (56B).

## PER CONCLUDERE

Si avverte che il clima teologico è simile a quello che abbiamo percepito come interiore alla dottrina della *Dei Verbum*. In questo sentire non frangibile, lacerabile, opacizzabile ma ordinabile, conseguibile e, di fatto, *sperimentabile* sta la vicinanza proponibile tra Bonaventura e la dottrina conciliare sulla Rivelazione. Due contesti e due grandezze del tutto differenti. Lì un pensatore preoccupato di non sbiadire la freschezza del vissuto di Francesco d'Assisi, di non «rimandare», «ritardare», «attendere» alla fine la vicinanza di Dio con gli uomini; di sentire non già la maledizione di questo mondo bensì la *condizione* che Dio non ha recusata venendo ad abitarlo. Qui l'autentica dottrina della cristianità.

Il contributo dato da Bonaventura nel suo tempo non è evidentemente quello stesso che gli hanno riconosciuto e gli si riconosce nel tempo, storiograficamente! Ciò che la sua opera manifesta un po' ovunque è un suo convincimento molto intimo: tra conoscenza, «noēsis», e determinazione storica, «ēthos», non si dà alcun iato. L'unità relazionale dell'uomo nel cosmo esclude qualsiasi tentativo dualistico. Piuttosto l'*unità* fa apparire l'*alterità*. La *summa* integrale è avvolgente: *per modum comprehensivum*, modo ininterrompibile in quanto regolato secondo giustizia e attivato in ragione della totalità (sub luce aeterna). Il mondo intero è allora quello delle relazioni che configurano tutte e ciascuna determinazione personale. La *religio* origina, promuove e compendia tutta intera la *naturalis obedientia creaturis* (71). La «potentia» *historialis* si attiva per Bonaventura nel procedimento ermeneutico della *plena resolutio* e della *reductio completa*.

P. Vignaux ha individuato nel pensiero di Bonaventura ciò che noi indichiamo con «filosofia della religione»: «C'est, en langage moderne, une 'philosophie de la Révélation', appliquée à de donné selon notre notion de *philosophie de la religion*... La culture philosophique se situe chez Bonaventure dans une histoire dont tout le sens tient à une eschatologie: celle du Verbe incarné, objet présent de la foi comme 'avenir éternel' de l'homme et de l'univers entier» (72). L'avvenire temporale si realizza tuttavia esistentivamente.

(71) *Ibid.*, ad.7 (57B).

(72) P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure: christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Vol. I, Roma 1976, pp. 409-427; qui p. 425 s.

Un'immagine conclusiva: di Romano Guardini.

Alla fine del *Faust* di Goethe compaiono quattro figure, tra queste il Pater Seraphicus, Guardini non ha dubbi: è Bonaventura, il teologo dell'amore (73). I versi che lo descriverebbero sono:

(73) R. GUARDINI, *Pensatori religiosi*, p. 28, nota 4. Pur avendo fin qui evitato di accennare allo sfondo teologico e culturale che ha alimentato la dottrina della *Dei Verbum* in relazione al rapporto rivelazione-tradizione, si consentano due rilievi. Il primo riprende quanto espresso sopra, nella nota n. 9, ed è questo: nella Costituzione conciliare finalmente tendono ad univocarsi *sviluppo del dogma e sensus fidei della contemporaneità*. Tanto la via intellettuale quanto quella affettiva si vedono operanti organicamente nel soggetto stesso della tradizione: *la comunità dei credenti* nel cui corpo dimora lo Spirito. Per tale ragione, nel lungo e travagliato iter del testo conciliare ha prevalso sempre più lucidamente l'affermazione della *Tradizione vivente*. Per esemplificare, alcuni brevi tratti della *Nota* del P. CONGAR sul cap. I dello Schema della Commissione Mista (cit. in U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II*, Appendice 5, pp. 307-315): «La Tradition est insuffisamment définie... On demeure trop dans la position de la question héritée de la Contre-Réforme: celle qui voyait la Tradition sous l'angle où elle apporte des vérités que l'Écriture n'apporte pas, donc du point de vue du contenu matériel... Par contre, la réflexion des plus grands esprits du XIX<sup>e</sup> s., un Möhler, un Newman... appellent un nouvel examen, tout positif et théologique, de la question... Ce mode est celui d'une transmission vivante, un peu à la manière dont les convictions morales sont transmises dans un milieu éducatif, moins par des leçons que par l'exemple, par entraînement. C'est une initiation à certaines attitudes profondes et à ses convictions, par la forme de la vie dans laquelle on grandit, par des gestes simples mais pleins de signification, par l'*ethos* général qu'on reçoit et qui devient la substance de notre esprit et de notre cœur avant même que nous ne puissions passer à une étude personnelle ou à un examen critique... Pour voir ainsi la Tradition, il faut la considérer... comme transmission de réalités, et pas seulement de paroles... Une compréhension progressive que l'Église acquiert sous l'action du Saint-Esprit, du contenu du dépôt dont elle vit: non seulement par une réflexion sur les textes, faite par une Église qui 'conserve toutes ses choses en son cœur', mais par une intelligence progressive des réalités qui sont en elle et dont elle fait spirituellement l'expérience, en en vivant».

Il secondo rilievo è questo: siffatta concezione vitale della rivelazione espressa dall'attuale teologia della tradizione non è stata in qualche modo preconizzata — stanti i limiti del raccordo storico —, con maggiore convinzione dai Maestri Francescani? Un solo indizio, 'a posteriori'! F. MARIN-SOLA, O.P., con l'opera *L'évolution homogène du Dogme catholique*, I, Fribourg (Suisse) 1924<sup>2</sup>, aveva posto le premesse a molta della discussione sulla nostra questione riconoscendo l'importanza decisiva della cosiddetta «voie affective ou expérimentale», in questi termini: «S'il n'y a pas pour le progrès du dogme de voie par assimilation, il y en a une autre, complètement distincte de la voie par raisonnement. C'est la voie du cœur, de la volonté, de la piété ou du sentiment; voie expérimentale, mystique, dont parle souvent saint Thomas, qu'il appelle la voie «per modum connaturalitatis», «per quamdam affinitatem», «quasi experimentalis», «per contactum», ou autre formules semblable; et qu'il oppose toujours à la voie 'per studium', 'per inquisitionem', 'per ratiocinium'...». Credo che con fatica si rinvengano i riferimenti indicati presso S. Tommaso. Di fatto, non sembra molto convinto della cosa anche F.G. MARTINEZ, *Justificación teológica de la evolución del*

«Elevati verso una sfera superiore,  
crescete sempre insensibilmente,  
così come secondo un mondo eterno,  
vi rafforzerà la presenza d'Iddio!  
Poiché essa è il nutrimento degli spiriti,  
essa che si espande nell'etra più libera,  
rivelazione di quell'eterno amore  
che matura alla beatitudine».

La vita cristiana «matura alla beatitudine»! Si alimenta di tempi, il *donec* ne somma le ore. Sentendo, ciò che lo stesso Guardini ha detto essere «Un *ēthos* consapevole del compito proprio dell'ora».

LEONARDO SILEO

---

dogma en la Iglesia de Cristo, in AA.VV., *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, pp. 244-265, qui 277, nota 4, quando scrive: «Solamente en la 2-2 de la Suma de Santo Tomás se pueden encontrar varios de estos términos o expresiones». Manifestamente il pensare di Bonaventura, nel suo insieme, non sembra ispirato da nient'altro che dalla 'cointuitio' praticata e sperimentata 'in via'. A ben vedere, la ricognizione andrebbe estesa all'Olivi e a Duns Scoto. Per quest'ultimo cf. già G. CARDAROPOLI, *La Sacra Scrittura nel pensiero di G. Duns Scoto*, in *La Sacra Scrittura e i Francescani*, Roma-Jerusalem 1973, pp. 123-144; P. VIGNAUX, *Lire Duns Scot aujourd'hui*, in *Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Romae 1978, pp. 33-44; ripreso in *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve 1987, pp. 243-265.