

PER UNA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELL'IMMAGINE IN SAN BONAVENTURA

Il tema dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio si è volto con processo favorevole ad essere il centro dell'antropologia teologica. È stato Carlo Barth a recuperare nella sua dogmatica questo tema per la teologia. Il ricupero di questo tema ha richiesto di fatto una riformulazione del problema teologico dell'uomo, tradizionalmente diviso in due trattati diversi: un trattato di Dio Creatore e un trattato sulla grazia. Oggi la teologia ci dimostra che è possibile parlare dell'uomo solo come un'unità di essere e di funzioni, che si proietta oltre se stesso: verso l'orizzonte infinito di Dio.

Il secolare oblio in cui è stato sommerso il tema dell'immagine divina nell'uomo credo sia dovuto non in modo esclusivo ad una ragione di tipo teologico, ma anche culturale. La crisi della cosmovisione esemplarista che rendeva possibile una teologia dell'uomo e del mondo come orme e immagini di Dio finì per far perdere una visione biblico-patristica della persona umana. L'uomo cessa di essere percepito nella prospettiva dell'esemplarità, per lasciare il passo ad una prospettiva di efficienza. Il tema dell'immagine di Dio apparteneva a queste persuasioni di un'epoca spirituale che nell'apprenderla la generazione seguente, in un'analisi dialettica, staccata dal suo contesto spirituale e culturale, la ridimensiona in uno schema preciso e limitato e la converte in un'idea modificata. È già un semplice schema di lavoro, al quale si va dedicando l'attenzione dovuta ad un tema di repertorio, che entra nel programma d'insegnamento, ma che finisce per non costituire l'asse di una visione organica sull'uomo.

Il tema dell'uomo immagine di Dio fu vivo in sistematizzazioni teologiche mentre fu vivo l'orizzonte filosofico in cui nacque: il platonismo che, come speculazione e ascesi, creò alcune condizioni per sentire il mondo e l'uomo entro un sistema di rapporti ad un'origine e una mèta finale.

L'orizzonte da cui il tema dell'immagine nasce e cresce è il tema platonico del *proodós* e dell'*epistrofé*. Qui incontrava uno schema adeguato di intelligibilità. Ciò che il tema viene a indica-

re si può dividere in tre tempi: 1) emancipazione del molteplice a partire dall'uno, 2) valore e significato degli enti di fronte all'essere, e 3) ritorno del molteplice all'uno. Questo è al centro della metafisica bonaventuriana che gira attorno ai concetti di emancipazione, esemplarità, consumazione (1). Questa chiave metafisica è quella che serve da coefficiente per l'interpretazione di tutto il problema antropologico.

IL TESTO DI SAN BONAVENTURA

San Bonaventura ha trattato il tema dell'uomo come immagine di Dio in due contesti diversi. Nel contesto che oggi chiamiamo una epistemologia teologica, che è il preambolo per abordarre il problema di Dio. Questo trattato *De cognoscibilitate Dei* si può distinguere in due parti: la conoscenza di Dio *per similitudines longinquas* e la conoscenza di Dio *per similitudines propinquas sive expressas* (2).

In questo testo abbiamo la teologia fondamentale della persona umana, in quanto che ce la presenta in una dimensione centrale e primordiale: l'uomo aperto al Mistero.

La seconda serie di testi è inserita nella teologia della creazione. È certo che l'antropologia non costituì una disciplina specifica nel Medio Evo. San Bonaventura la lesse come frammento della teologia del mondo (3).

Le chiavi bonaventuriane per questa teologia del mondo sono chiavi simboliche. Il mondo è inteso come un libro, da cui si estraggono sensi e significati (4).

In questa teologia del mondo san Bonaventura offre due testi: la *distinctio* 16 del secondo libro del Commento alle Sentenze e i capitoli 9-12 della seconda parte del *Breviloquium*.

Nei tre testi l'idea che struttura l'antropologia teologica è l'idea biblico-patristica dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. I primi abbozzi di sistemazione si incontrano nel

(1) Cfr. *Hex* 1, 17.

(2) *Prima pars habet duas. In prima adducit similitudines longinquas; in secunda similitudines propinquas sive expressas, quae attenduntur in imagine, 1 Sent d. 3, div. textus.*

(3) ... so dass die Lehre vom Menschen ein Stück kosmischer Theologie darstellt, J. RATZINGER, *Der Mensch und die Zeit im Denken des hl. Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus*, in *L'HOMME ET SON DESTIN D'APRES LES PENSEURS DU MOYEN AGE*, Louvain-Paris, 1960, 482.

(4) Di questo tema mi sono occupato recentemente, cfr. F. CHAVERO BLANCO, *Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano*, in *THEMATA. REVISTA DE FILOSOFIA*, 5 (1988) 51-71.

De anima di Tertulliano, che dimostra un notevole sforzo per impostare una chiave di riflessione sull'antropologia (5).

Nel pensiero bonaventuriano è difficile incontrare un trattato sistematico sull'uomo. La tendenza sistematizzante delle «*summae*» non si impegna a formulare un'antropologia come disciplina autonoma. Non esiste la preoccupazione di sistematizzare un concetto sull'uomo, che si incontra di fatto disseminato in trattati diversi (6).

I testi bonaventuriani a cui ho fatto allusione hanno come chiave di lettura l'esemplarismo. L'universo si presenta come un cosmo ordinato rispetto alla partecipazione più o meno intensa degli esseri alle perfezioni divine. Il trittico bonaventuriano *vestigium, imago, similitudo* indica diversi gradi di partecipazione (7). Tutto è visto sotto il prisma del rapporto a Dio. E questo carattere referenziale è un costitutivo di ogni creatura. Qui soggiacciono alcune categorie filosofiche di partecipazione come elenco sostenitore della visione degli esseri finiti.

Se il tema dell'uomo appartiene alla teologia del mondo, significa che resta incluso nella scala degli enti creati, ma la visione corretta del mondo che offre san Bonaventura domanda di essere intesa in modo antropocentrico. L'uomo è parte della gerarchia degli esseri, ma parte nobile e qualificata che dà senso e significato a tutto il creato. San Bonaventura esalta l'eccellenza della forma umana, sottolineando non solo che l'uomo è *rectus*, ma anche *rector* e *rex* del mondo (8).

Che cosa suggerisce l'idea di rettitudine in questo contesto? Il testo bonaventuriano è una glossa di *Eccl.* 7, 30. L'idea della rettitudine proviene da sant'Agostino (9); in questo contesto non può essere interpretata in un senso esclusivamente etico, ma anche come suscettibile di una interpretazione metafisica. È la *recta hominis conditio*, allusiva alla formazione del corpo umano dal fango della terra e alla creazione dell'anima secondo l'imma-

(5) Questa sembra l'idea dominante della teologia dei primi 5 secoli, cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

(6) Cfr. A. SOLIGNAC, *L'homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventure*, in CONTRIBUTI DI SPIRITUALITÀ BONAVENTURIANA, Padova, 1974 vol. 1, 77.

(7) S. Bonaventura non osserva sempre la stessa divisione di formule, sebbene il trittico *vestigium, imago, similitudo* abbia prevalenza sugli altri, cfr. *Scientia Christi*, q. 4; *Brev.* 2, 12, 1; *Christus Magister* 16-17.

(8) Et ex hoc homo non solum rectus, sed etiam rector et rex efficitur, 2 *Sent proem.*

(9) Per il concetto anselmiano di *rectitudo* cfr. R. POUCHET, *Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964; sull'influenza di san Bonaventura a pp. 254-257; J.G. BOUGEROL, *Saint Anselme et Saint Bonaventure*, in ANTONIANUM 47 (1972) 345-350.

gine e la somiglianza di Dio, che configura l'uomo come un essere aperto e polarizzato al Mistero (10).

Nel suo aspetto ontologico e in una visione gerarchica, questa rettitudine dell'uomo ha una dimensione di superiorità e dominio sul mondo infraumano. San Bonaventura sembra commentare con mentalità platonica il testo di *Gen.* 1, 28, perché la rettitudine dell'uomo è parimenti intesa come punto di unione tra i due estremi: Dio e il mondo. L'uomo è fine e signore di tutta la realtà (11), perché nella scala degli esseri dispone della consistenza dovuta alla sua funzione (12).

L'uomo è parte nobile e qualificata della gerarchia degli esseri che dà senso e significato al resto del creato.

Aristotele con l'idea dell'uomo come fine di tutto e, dall'altra parte, l'idea biblica del dominio dell'uomo sul mondo sono le basi del tema della signoria dell'uomo nel mondo (13).

La creazione materiale e il suo senso e finalità intrinseci sono subordinati a un senso e finalità estrinseci: l'uomo. La ragione d'essere delle creature indica che furono create per altro (14).

Il tema della creazione è elaborato dal principio platonico dell'*exitus-redditus*, che richiama una teoria su Dio come origine e mèta di tutto. La teoria creazionista arriva al suo culmine nell'uomo, l'unico essere chiamato ad una trascendenza.

Se originariamente tutto è creato in vista di Dio e le finalità della creazione si fondano negli attributi divini della potenza, maestà, luce e bontà, la medesima azione creante postula la presenza della creatura razionale, l'unica capace di prendere coscienza di se stessa, quando prende coscienza di Dio. Essa è stata

(10) In hoc verbo (*Eccle* 17, 1-2) ostenditur quod Deus non fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam imaginem conferendo, sed etiam fecit rectum ipsum ad se convertendo, 2 *Sent proem*.

(11) Cfr. 2 *Sent proem*. I PP. Editori riportano a p. 4, nota 11 un testo di Platone che presenta la virtù come medio tra due estremi. J.F. SULOWSKY la riferisce anche a Calcidio: «According to Chalcidius mans is sent into the world to governit, as well as to regain, by atthaiting perfection, the lost soughship of God and the possibility of returnig to the fatherland», *Studies on Chalcidius* in L'HOMME ET SON DESTIN, 159.

(12) Ad illud quod homo est creatura nobilissima, dicendum quod ratione, qua habet in se deiformitatem imaginis, ceteris praeponitur; sed ratione qua habet defectibilitatem et nihilitatem, aliis aequatur, *Perfectione evangelica*, 1.

(13) Cfr. 2 *Sent d.* 15 a. 2 q. 2 *concl.*

(14) Dicendum quod aliae creaturae possunt considerari ut res, vel ut signa. Primo modo sunt inferiores homini, secundo modo sunt media in deveniendo sive via, non in termino, quia illae non perveniunt sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis, 1 *Sent d* 3 a. *unic q* 3 *concl. ad* 3; Corporales naturae inferiores factae sunt ut deservirent creaturae rationali sicut supra ostensum fuit; factae sunt etiam ut mediante illa, quodam modo perducantur in finem, 2 *Sent d* 17 a. 2 q. 1 *concl.*; Cfr. 2 *Sent d* 5 a. 2 q. 1 *concl.*

creata per essere ordinata immediatamente a Dio e mediante essa si ordina a Dio il mondo infrarazionale (15). La funzione mediatrice dell'uomo nel mondo richiama una visione antropocentrica di questo. La creazione è fatta in vista dell'uomo (16), che è colui che dà senso al creato, il quale esiste in funzione dell'uomo (17).

In san Bonaventura incontriamo un termine, la cui densità richiede uno studio ponderato, così che d'allora il «rinascimento» ha acquistato un significato diverso. Bonaventura parla della *medietas* dell'uomo nell'universo. L'espressione è riferita alla condizione dell'uomo come composto di anima e di corpo, e come tale è una frontiera naturale tra due mondi: l'animale e l'angelico (18). La corporeità pone l'uomo in comune con gli animali, mentre nello spirito si proietta nel mondo angelico (19). San Bonaventura segue qui una corrente del pensiero platonico e stoico, che sant'Agostino ha condotto verso i canali cristiani. La gradazione delle nature — animale, uomo, angelo — in san Bonaventura è un'idea cristiana già formulata da sant'Agostino (20), ma nello stesso tempo un luogo classico di tutto il pensiero patristico, dal quale san Bonaventura assume il concetto dell'uomo come microcosmo (21).

(15) Deus universa propter semetipsum operatus est, ita quod, cum sit summa potestas et maiestas, fecit omnia ad sui laudem; cum sit summa lux fecit omnia ad sui manifestationem; cum sit summa bonitas fecit omnia ad sui communicationem. Non est perfecta manifestatio, nisi adsit qui est uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solum modo rationalis creaturae; ideo non habent ipsae creaturae irrationales immedie ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali. Ipsa autem creatura rationalis quia de se nata est et laudare et nosse et alias res in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immedie, 2 *Sent d 16 a. 1 q. 1 concl.*

(16) Sulla funzione dell'antropocentrismo bonaventuriano cfr. R. LAZZARINI, *Funzione cosmica dell'antropocentrismo bonaventuriano*, in RIVISTA ROSMINIANA 68 (1974) 265-282.

(17) Cfr. 2 *Sent d 15 a 2 q 1 f 1.*

(18) Cfr. 2 *Sent. d 18 dub. 1.*

(19) Per il tema della corporeità cfr. P. DAUBERCIS, *La théologie de la condition charnelle chez les maîtres du haut Moyen Age*, in RECHERCHES DE THEOLOGIE ANCIENNE ET MEDIEVALE 30 (1960) 5-54; C. MOYA, *La doctrina de san Buenaventura sobre el cuerpo humano de Jesucristo*, Roma 1969, pp. 33-58; J.F. QUINN, *The historical constitution of St. Bonaventure Philosophy*, Toronto, 1973, pp. 103-136; L. IAMMARRONE, *Anima e corpo secondo Bonaventura. Raffronti con Tommaso d'Aquino*, in DOCTOR SERAPHICUS 31 (1984) 5-30.

(20) Hominem vero, cuius naturam quodammodo inter angelos bestiasque condebat, ut sic Creatori suo tanquam vero Domino subditus praeceptorum pia obedientia custodire, in consortium transire angelicam... si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter usus offenderet, mortis addictus bestialiter vivere, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus, *De Civitate Dei*, 12, 21.

(21) Predicate omni creaturae? Sed omnis creatura nomine signatur homo... Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo iuxta

L'esegesi patristica è un ampliamento di *Gen.* 1, 26. Bonaventura accoglie questa tradizione, facendo vedere, per le sue referenze a Gregorio Magno, che l'uomo è «tota creatura» (22). La *medietas* dell'uomo indica il posto intermedio che l'uomo ha tra il mondo animale e l'angelico, che unisce in sé. D'altra parte, l'uomo è la creatura che Dio doveva produrre perché la creazione fosse un'opera perfetta (23).

L'UOMO STORICO

L'antropologia cristiana opera con la doppia formulazione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio — una piena relativizzazione tanto del concetto di Dio come del concetto di uomo, non nel senso ontologico della riduzione dell'uno all'altro, ma nel senso storico di non essere comprensibile l'uno senza l'altro. L'esistenza del mistero umano ci rimanda all'esistenza del mistero di Dio, come possibilità radicalmente ultima della comprensione storica (24).

I temi cruciali dell'antropologia sono gli stessi centri di interesse della metafisica: efficienza, esemplarità, consumazione (25). Questa visione dell'essere creato tenta di rilevare la partecipazione, la somiglianza e il rapporto di Dio con la sua opera (26).

Data la contingenza dell'uomo, Dio sarà il fondamento giustificante ed esplicativo dell'esistenza umana, senza che questo significhi che la trascendenza divina resti risolta nell'immanenza. Ciò che questa idea vuol accentuare è la «presenzialità» misteriosa di Dio nel mistero dell'uomo, in cui Dio creatore ha lasciato le sue orme.

aliquid omnis creatura est homo, GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelium*, 2, 29, 2 P.L. 76, 1214 AB; Cfr. J. MC EVOY, *Microcosm and Macrocosm in the writings of Bonaventure*, in S. BONAVENTURA 1274-1974 (= SB) vol. II 309-343, esp. 313-315; per la teologia del Medioevo, Cfr. M.D. CHENU; *La Théologie au XII^e siècle*, Paris 1976: L'homme microcosme, 34-43. Originalmente fu un tema proprio dello stoicismo medio, cfr. R. ALLERS, *Microcosm from Anaximandrus to Paracelsus*, in TRADITIO 2 (1944) 319-407.

(22) Cfr. *Coment. in Sapientiam* 1, 7; *In Eccles.* 3, 17; *Sermo de SS. Philippo et Jacopo* 3.

(23) Cfr. 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*; 2 *Sent d 17 a 1 q 3 concl.*

(24) Dio è lo stato ontologico del mondo e dell'uomo, sul tema cfr. J. A. MERINO, *Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano*, in S. BONAVENTURA MAESTRO DI VITA FRANCESCANO E DI SAPIENZA CRISTIANA, (= SBM) vol. I, Roma 1976, 627-636.

(25) Haec est tota nostra metaphisica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminare per radios spirituales et reducit ad summum. Et sic eris verus metaphisicus, *Hex* 1, 17.

(26) *Hex* 6, 2-6; *De donis* 8, 16-19; *De Decem praeceptis* 2, 25-28.

Un'antropologia fondata nella concezione dell'ente umano come immagine di Dio, il dato decisivo che può offrire è il rapporto essenziale e ontologico dell'uomo al mistero di Dio. Dio e l'uomo sono quesiti inesorabilmente uniti. La dottrina della somiglianza divina nell'uomo è il nucleo dell'antropologia teologica, di modo che a partire da questa affermazione può svilupparsi tutta una dottrina sistematica sull'uomo.

Il concetto di immagine caratterizza l'uomo come essere relazionato a un prototipo. Questa relazione comporta una somiglianza che è più di un elemento statico. L'interazione necessaria e inevitabile tra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo corrisponde in san Bonaventura non solo ad una necessità metafisica derivata dall'atto creatore, ma soprattutto a una volontà divina storica. Dio e l'uomo sono uniti nell'essere e nell'intelligibilità.

Una prima approssimazione al concetto di immagine di Dio è inclusa nell'ambito della filosofia della partecipazione in un duplice senso: in quanto l'uomo è creatura di Dio, in qualche modo, già riflette la bontà creante; secondariamente, il termine immagine indica una relazione di ordine della creatura al Creatore e una finalizzazione al mistero di Dio. Se possiamo classificare la prima di queste relazioni sotto l'epigrafe di causalità efficiente, nella seconda la relazione a Dio viene data tra le categorie dell'oggetto al quale la creatura si ordina. In base a questo schema san Bonaventura concepisce Dio riflesso tanto nel libro della vita, quanto nello specchio minore della creazione (27).

Tale schema metafisico esemplarista, che in fondo è una ontologia del significato, è il contesto della visione dell'uomo, che resta quindi condizionata, essendo come un frammento del tutto. L'uomo significa relazione a Dio, e, come sua immagine, detta relazione assume un aspetto molto speciale. Simile referenza comporta gradi diversi ed anche forme distinte di cooperazione divina (28).

San Bonaventura, nell'incentrare l'antropologia nel tema dell'immagine, allaccia il suo pensiero con le fonti biblico-patristiche, facendo del tema dell'immagine il nucleo dell'antropologia cristiana (29).

(27) Cfr. *Brev. 2, 12, 1.*

(28) *Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium comparatur ad Deum ut ad principium; in quantum imago comparatur ad Deum ut ad obiectum, sed in quantum similitudo comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus. Et secundum istum triplicem gradum comparationis triplex est gradus cooperationis divinae, Scientia Christi q 4 concl., Cfr. *Brev. 2, 12, 2.**

(29) Le thème de l'homo-imago, central dans la pensée biblique et dans la patristique grecque demeure aussi pour Saint Bonaventure l'élément

Il suo punto determinante è la parola rivelata, all'interno della quale diventa comprensibile il tema dell'uomo (30). La posizione antropologica è dentro i limiti del realismo storico, in cui si incontra l'uomo. Così il senso ultimo dell'espressione « homo imago Dei » può darlo solo la fede (31).

La teologia dell'immagine resta circoscritta nei primi capitoli della *Genesi*. Praticamente è un'esegesi di *Gen.* 1, 26-28, a cui si uniscono gli altri testi di importanza minore, che rafforzano il senso della *Genesi*. Il tema dell'immagine è un trattato su Dio che crea l'uomo e lo conforma a sé, e a sua volta se lo dà come fine a cui ritornare.

La frase di *Gen.* 1, 26 è stata come una nave viaggiatrice, che è andata arricchendosi in tutti i porti del mondo mediterraneo. Il passo biblico è stato utilizzato in sensi distinti. I greci hanno preteso esprimere la tensione della natura che nell'uomo è l'immagine e insisterono nel carattere invisibile della medesima. Gli uni unendo le espressioni, contrapponendoli altri, secondo i vocabolari diversi, il senso e la conclusione sono stati gli stessi (32).

I latini assumono il tema, adottando di fatto la dualità dei termini (33). Prevale la tendenza rappresentata da sant'Ireneo e Origene. Nel Medio Evo, soprattutto tra i monaci, ebbe molto influsso la teologia di san Gregorio di Nissa (34). La dualità di concetto è presente in san Bonaventura. Immagine e somiglianza

fondamental de son anthropologie chrétienne, J.G. BOUGEROL, *Image*, in J.G. BOUGEROL (Ed) *Léxique Saint Bonaventure*, Paris 1969, 85.

(30) Cfr. G. MORRA, *Teomorfismo e antropologia in S. Bonaventura*, in SBM II, 414.

(31) *Ista ponere vel intelligere in Deo potest fides sed non ratio; et ita perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide*, *1 Sent. d 3 p 2 a 2 q 3*; per l'armonia tra fede e ragione in questo tema, cfr. M. BARBOSA DE COSTAS FREITAS, *A doutrina bonaventuriana do homem-imagem e a coexistencia da fe e do saber*, in SB II, 441-453.

(32) Analisi e sintesi esemplari della teologia greca dell'immagine in R. JAVELET, *Image et ressemblance de Dieu au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*. Strasbourg, 1967, vol. 1, 28-51; note in vol. 2, 9-25; I. H. DALMAIS, *Divinisation*, in *DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE* 3, 1376-1389; J. KIRCHMEYER, *Eglise grecque*, in *DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE* 6, 812-822; A. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, 103-175.

(33) Cfr. M.D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle...*, 296.

(34) *La pensée de Grégoire de Nysse... a fort influencé le moyen âge spirituel. On sait combien Guillaume de Saint Thierry s'est inspiré d'elle jusqu'à la copier*, R. JAVELET, *Image et ressemblance...* vol. 1, 35-36. Sintesi di questo tema nella teologia patristica latina, cfr. A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance II. Pères de l'Eglise. Dans la patristique latine*, in *DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE*, 7, 1406-1424; R. JAVELET, *Image et ressemblance...* vol. 1, 51-66; A.H. HAMMAN, *L'homme image...* 51-277.

sono termini e concetti formalmente distinti, indicando ciascuno una di quelle categorie diverse di partecipazione in Dio (35).

Il tema di san Bonaventura è mediato dal suo realismo storico, in modo che il problema dell'uomo è un problema essenzialmente salvifico. Il tema della sua riflessione è l'uomo esistenziale e concreto (36).

Ma c'è un coefficiente di interpretazione, che a mio giudizio, è quello che decide l'impostazione: è la cosiddetta *tensione escatologica* (37), caratteristica di tutta la teologia del secolo XIII (38). Questa tensione, come spirito dell'opera bonaventuriana, determina l'intera concezione dell'immagine.

Questi presupposti marcano nell'opera bonaventuriana il campo della ricerca dove le categorie astratte lasciano il passo ad una ontologia del concreto. L'essere personale è visto dalla prospettiva del realismo storico, che può essere descritto come una visione dell'uomo nella sua condizione attuale esistenziale di creatura di Dio, perché redenta in Cristo e in Cristo destinata alla visione di Dio (39). Si tratta di una categoria intenzionale del pensiero di san Bonaventura. Questa stessa storicità caratterizza l'uomo come proiettato in tutto il suo processo di realizzazione personale.

Precedentemente ho notato che san Bonaventura tratta il problema dell'immagine di Dio in due contesti differenti: una epistemologia teologica e una teoria della creazione. I testi sono, in effetti, complementari. Il secondo libro delle Sentenze ci dà il tema che possiamo considerare centrale: l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (40). Il «luogo» dell'immagine è il tema del primo

(35) Cfr. L. VEUTHEY, *S. Bonaventura*, in ENCICLOPEDIA FILOSOFICA I, Roma 1957, 754-755.

(36) Questo tema è stato trattato da R.T. WESTER, *Saint Bonaventure and the problem of the concrete existential man*, in SBM I, 809-819.

(37) La teologia di san Bonaventura è una teologia tutta segnata da una tensione escatologica, tutta incentrata sulla ricerca di Dio da parte dell'uomo, L. MAURO, «*Meditatio*» e *cultura come preparazione all'ascesa a Dio in san Bonaventura*, in SBM II, 56.

(38) La théologie même en ses fonctions «scientifiques» les plus poussées, est héritière de cette sagesse augustinienne toute qualifiée par la vie bienheureuse vers laquelle elle tend. Non pas qu'elle se transforme en une science cordiale préférée aux voies et raisons de l'intelligence, mais parce que dans la foi, son intelligence — intellectus fidei — est pénétrée, est menée par l'appétit de bienheureuse, M.D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 3-1969, 99.

(39) Sulla condizione storica del pensiero bonaventuriano cfr. C. GNEO, *Lo storicismo di san Bonaventura*, in L'ITALIA FRANCESCANI 36 (1961) 170-187; *Lo storicismo di san Bonaventura*, in SBM I, 767-777; P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure: christocentrisme, eschatologie et situation de la culture*, in SBM I, 409-427.

(40) 2 Sent d 16 per totam.

libro del commento (41). Questi testi sono stati sintetizzati nel *Breviloquium* (42) e nell'*Itinerarium* (43).

I temi possono essere analizzati come un blocco unitario, perché il luogo dell'immagine si può considerare come fondato nella teologia della creazione. I testi di Pietro Lombardo che Bonaventura commenta si possono dividere in due blocchi: 1) la creazione dell'uomo come immagine e 2) la spiegazione di questa verità (44).

Il tema dell'uomo ha il suo fondamento biblico in *Gen.* 1, 26 e *Eccle.* 17, 1 (45). Questi dati rivelati sono interpretati nella prospettiva dell'agostinismo tradizionale. Il corpo dell'argomentazione mostra che il filo conduttore del tema è il principio metafisico del fine ultimo, come determinante della struttura dell'essere. Il fine dell'uomo è di unirsi a Dio e tendere a lui mediante l'amore (46).

La teoria dell'immagine si può riassumere come una capacità di conoscere e di amare (47). L'immagine è una analogia dell'unità dell'essenza e trinità di Persone in Dio. Queste analogie sono prese dal pensiero di sant'Agostino. Il carattere rappresentativo dell'immagine sta nel «nobilissimum actum», che è la facoltà intellettuale, e nella distinzione ed ordine dati nelle facoltà dell'anima, che è una analogia della distinzione ed ordine dati all'interno delle Persone della Trinità (48).

Nell'argomentazione c'è realmente la trama della teologia dell'immagine, elaborata in accordo con la terminologia adottata da Alessandro di Hales (49). Il significato dell'immagine è quello della somiglianza espressiva.

Questa idea allude a un cosmo gerarchicamente strutturato, in cui gli esseri sono visti in funzione della propria partecipazione

(41) *1 Sent d 2 p. 2 passim.*

(42) *Brev 2, 12, 3; 3, 6, 2.*

(43) *Itin. 3, 5.*

(44) Cfr. *2 Sent d 16 div. textus.*

(45) Cfr. *2 Sent d 16 a 1 q 1 f. 1-2.*

(46) Item quod est maxime natum uniri alteri maxime natum est ei configurari et conformari — amor enim, quia unit transformare dicitur amantem in amatum, sicut dicit Hugo — sed creatura rationalis, ut homo, maxime nata est uniri Deo et in ipsum tendere per amorem; ergo maxime natus est ei configurari et assimilari, *2 Sent d 16 a 1 q 1 c 3*; UGO DI SAN VITTORE, *De arrha animae.*

(47) Ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum «eo est mens imago quo potest esse capax et particeps Dei», *1 Sent d 3 p 2 a 1 q 1 f 2*; *De Trinitate 14, 8, 11.*

(48) Cfr. *2 Sent d 16 a 1 q 1 f 4.*

(49) Imago est expressa similitudo ad demonstrandam veritatem rei cuius est imago, *Glossa in 1 Sent.* (= Glosa) d 31, n. 17; *2 Glossa d 15 n. 10*; d 16 n. 3b; *Quaestiones disputatae antequam esset frater I*, q 26 n. 7; *Summa Halensis II/I n. 337 e 340*; A. SOLIGNAC, *Image*, in *DICTIONNAIRE...* 7, 1438; I. FORNARO, *La Teologia dell'immagine nella Glossa d'Alessandro d'Hales*, Vicenza, 1985, 71 ss.

ad un esemplare. Secondo le leggi dell'esemplarismo metafisico, tutto il creato è una espressione di Dio come «vestigio» (50): a complemento dell'ordine della creazione è necessaria la somiglianza espressa. Col definire l'immagine come *similitudo expressiva*, il concetto di immagine è stato relativizzato, perché si tratta di una *similitudo in quandam configurationem* (51).

San Bonaventura cesella le sue proprie espressioni. La somiglianza stabilita tra l'immagine e l'esemplare non è somiglianza di identità per convenienza «omnimoda» di natura, né per la partecipazione ad una natura universale, ma per una convenienza di proporzione e una convenienza di ordine.

Come tale, la parola «convenientia» si oppone a «identitas» (52), sottolineando così la distanza che, con termine coniato da Carlo Barth, si può chiamare distanza qualitativa infinita tra Dio e l'uomo. La «convenientia» è una relazione di comparazione (53). Il concetto è analizzato nella teologia trinitaria riguardo al discorso sull'uguaglianza delle Persone divine e le loro proprietà. Tra le cinque specie di convenienza che si segnalano, la terza e la quarta sono proprie della antropologia teologica: sono le convenienze di ordine e proporzione, che stanno alla base del concetto di analogia (54). Nell'antropologia teologica, il concetto suggerisce un complesso di rapporti trascendentali tra l'uomo e Dio. L'uomo in quanto immagine è ordinato a un modello che è la sua origine e il suo esemplare (55).

Il concetto *ordo* richiama una delle proprietà di tutta la creazione e, nel caso dell'uomo, indica la sua tendenza a un fine che gli è proprio. Se il termine *convenientia* designa una somiglianza, senza escludere le differenze tra Dio e l'uomo, il genitivo *ordinis* insiste nell'aspetto positivo di questa relazione dell'uomo a Dio, conservando il termine il significato originale agostiniano di *gradatio*, la distanza di un grado inferiore da un altro superiore (56).

(50) San Bonaventura assume la terminologia di *vestigium*, *imago*, *similitudo*, da Giovanni della Rochelle, *Summa de Anima* cap. 28, Ed. T. DOMENICHELLI, Prato 1882, pp. 147; chi realmente stabilisce la distinzione tra *vestigium* e *imago*, di fronte all'uso che del concetto *Vestigium Trinitatis* fa Ugo di San Vittore, è Alessandro di Hales, cfr. I. FORNARO, *La teologia dell'immagine*, 71-73.

(51) Cfr. 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*; 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 2.*

(52) Cfr. A. SOLIGNAC, *L'homme image de Dieu...* in CONTRIBUTI, 82.

(53) *Convenientia est relatio equiparantiae*, 1 *Sent d 19 p 1 a unic q 4 concl. ad 6.*

(54) Una decorazione sommaria di queste specie di «convenientia» in T. ZSABO, *Convenientia*, in LEXIQUE, 41.

(55) Cfr. 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(56) Sul concetto di *ordo*, cfr. J.A.W. HELLMANN, *Ordo, Untersuchung eines Grundgedankes in der Theologie Bonaventuras*. München-Paderborn-Wien

Stando a come san Bonaventura presenta la *convenientia ordinis*, questa è una lettura in chiave metafisica dei piani di Dio, perché si fonda nella finalità dell'azione creatrice, che postula l'esistenza di una creatura razionale per percepire gli attribuiti divini che si manifestano nel creato. Il fine per cui l'uomo è stato creato è di lodare e conoscere Dio, che corrisponde al fine della stessa creazione come rivelazione della gloria di Dio, secondo il testo di *Prov.* 16, 4 (57).

In proporzione all'ordinazione immediata dell'uomo, che è offerta dalla sua condizione di *capax Dei*, è vista la *convenientia ordinis*. La capacità di Dio è una dimensione dell'ordinazione a lui, benché il problema possa essere impostato in forma inversa: perché l'uomo è capace di Dio, per questo, si ordina immediatamente a lui (58).

Ordo in san Bonaventura ha un senso fondamentalmente metafisico. È una proprietà di tutta la creazione, sinonima di quell'altra che egli indica come *pondus*, che equivale alla tendenza delle cose verso il proprio «luogo» (59), portando a scoprire in tutto il creato l'influenza della bontà divina. In questo senso, *ordo* è un termine polare alla bontà divina, che presenta Dio come causa finale di tutto (60).

La *convenientia ordinis* ci parla della positiva ordinazione dell'uomo al mistero. È rivelatrice della capacità di Dio che l'uomo possiede (61).

Il pensiero di san Bonaventura si verifica con un insieme di precisazioni intorno al medesimo tema. La *convenientia ordinis* ha un duplice significato, perché il limite dell'antropologia è l'angelologia. L'immagine nella creazione è un predicato che si può stabilire tanto dell'uomo quanto dell'angelo, perché ambedue

1974; J. HAMESSE, *Le concept «ordo» dans quelques oeuvres de Saint Bonaventure*, in *ORDO*, Atti del II Colloquio Internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, 1979, 27-57.

(57) Cfr. 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*; 2 *Sent d 1 p 2 a 2 q 1 concl.*

(58) Cfr. 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(59) Primo modo aspectus contemplationis res in se ipsis considerans, vidit in eis pondus, numerum, mensuram; pondus quoad situm ubi inclinatur, numerus quo distinguntur, et mensuram, qua limitatur, *Itin 1,11*. Pondus, numerus, mensura è un tema da Sap. 11,20 secondo la revisione della Vulgata; su questo tema Cfr., L.B. CORNET, *Pondus, numerus, mensura* (*Itin 1,11*) in F. CHAVERO, (Ed.) *BONAVENTURIANA. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, Roma 1988, vol. 1, 297-310.

(60) Magna est inter istas comparationes convenientia; ideo Magister miscet haec ad invicem propter multam convenientiam et correspondentiam, quia unitas respondet modo, quia respicit Deum ut causam efficientem; veritas, speciei, quia respicit ipsam ut exemplar; bonitas ordini, quae respicit Deum ut finem, 1 *Sent d 3 p 1 dub 3*.

(61) Cfr. A. SOLIGNAC, *L'Homme image...* 83.

hanno comune la razionalità e ambedue sono chiamati a unirsi immediatamente a Dio. Nella gerarchia degli esseri l'angelo sarebbe il limite della perfezione, in questo senso gli angeli sono i reggenti non solo del mondo umano, ma anche infraumano. Tuttavia il fine del mondo infraumano è la creatura razionale, per la quale è stato creato; in questo senso, la convenienza dell'uomo con dio è maggiore di quella dell'angelo (62).

La precisazione che qui fa san Bonaventura è di accentuare il posto dell'uomo nell'ordine della creazione, è stabilire e assicurare la ragione dell'immagine, seguendo la logica della rivelazione. Così l'uomo è immagine di Dio nel cuore del mondo visibile. La qualità dell'immagine, se da una parte lo riferisce a Dio, lo situa anche in un rapporto con l'universo.

La ragione ultima dell'immagine consiste nella sua ordinazione immediata a Dio. È il senso che ha la *convenientia ordinis*. Il principio dell'ispirazione è stata un'idea di sant'Agostino: «eo est anima imago Dei quod capax Dei est et particeps esse potest» (63).

San Bonaventura insiste su un altro aspetto della teologia dell'immagine, cioè sulla *convenientia proportionis*. L'uomo, come creatura razionale, è immagine di Dio e la ragione poggia nell'identica struttura trinitaria di tutti e due. Non si tratta di una identità, ma di una analogia. L'uomo è immagine per la struttura stessa del suo essere che è definita da una relazione tra unità e trinità di facoltà. La *convenientia proportionis* «attenditur secundum similitudinem se habere» (64). Se Dio si può descriversi dicendo che è uno nell'essenza e trino nella persona, tutto ciò che da lui dipende e tutto ciò che a lui, come a esemplare, si riferisce, tenderà in qualche modo a imitare la sua unità e trinità. Per questo, si può stabilire che come non c'è un Dio distinto dalla Trinità, così non è concepibile una visione dell'uomo come immagine di Dio che non sia trinitaria.

L'unità e trinità costitutive dell'uomo sono nell'unità e trinità delle potenze, che si trovano all'interno dell'essere umano. Se c'è un riverbero trinitario nell'universo creato, senza dubbio non è sufficiente questa comparazione della creatura con Dio nei suoi aspetti estrinseci. Sarebbe la relazione stabilita tra effetto e causa. Tale relazione non estrinsecerebbe per sé il concetto-base su ciò che concerne la teoria bonaventuriana della relazione intrinseca (65);

(62) Cfr. 2 *Sent d 16 a 2 q 1*.

(63) *De Trinitate* 14, 8, 11.

(64) Cfr., 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(65) *Creatura rationalis non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini quae est in divinis personis*

simile relazione deriva dall'analogia che le potenze dell'anima hanno con la Trinità (66). Questo è un dato della fedeltà bonaventuriana alle teorie psicologiche di sant'Agostino (67).

Il punto fondamentale della *comparatio intrinseca* tra Dio e l'uomo, che è sempre analogica, è la stessa struttura trinitaria di ambedue. In san Bonaventura, come in tutto il Medio Evo, incontriamo la tendenza a privilegiare le facoltà mentali. La teologia occidentale conserva uguali le espressioni *homo-imago*, *mens-imago*. Certamente si dà una relazione dell'elemento corporeo dell'uomo. Sant'Agostino designa la *mens* come *caput animae*, *oculus*, *facies* (68).

Come sant'Agostino, san Bonaventura elabora una psicologia dell'immagine distante dai delineamenti aristotelici, e per questo, afferma la consustanzialità dell'anima e le sue facoltà, dichiarando che le facoltà sono identiche all'anima per essenza (69).

L'analisi di san Bonaventura è la logica spiegazione del suo concetto di *convenientia proportionis* e la reciproca somiglianza che la *convenientia* comporta. Somiglianza che può essere duplice, sia riferita ad aspetti estrinseci o ad aspetti intrinseci, fondandosi la prima nella relazione causa-effetto, che non implica necessariamente una somiglianza espressiva. È proprio della causalità universale a far sì che tutta la creazione sia «vestigio» di Dio. Il grado di convenienza della creatura razionale è distinto in quanto all'origine, alla distinzione e all'ordine delle Persone divine (70).

intrinsicae divinae naturae. Et hoc ostendit Augustinus in libro de Trinitate hominem, esse imaginem Dei; et hoc explanatum fuit in primo libro, ubi ostensum est quod in anima rationali est unitas essentiae cum trinitate potentiarum ad invicem ordinarum et quasi consimili modo se habentium sicut se habent personae in divinis, 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(66) Imago attenditur in his potentiis, tamen in configuratione ad unitatem essentiae et pluralitatem actuum, in quibus est distinctio et ordo et origo unius ab altero per modum quemdam disponendi 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 1 concl.*

(67) La comparazione della psicologia di san Bonaventura con quella di san Tommaso, in A. SOLIGNAC, *L'homme image de Dieu...* CONTRIBUTI, 86-87.

(68) Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate* 15, 7, 11.

(69) *Istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem in quo est anima. Attamen quoniam egrediuntur ab anima — potentiae enim se habent per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam nec tamen adeo differunt, ut sint alterius generis, sed sunt in eodem genere per reductionem, 1 Sent d 3 p 2 a 1 q 3 concl.*

(70) *Convenientia proportionis attenditur secundum similiter se habere. Similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter: vel in comparatione ad extrinsecam, vel in comparatione ad intrinsecam. Tunc autem est similitudo expressa, quando non tantum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinsecam, sed in comparatione ad intrinsecam. Contigit autem comparare divinam essentiam ad creaturam; contigit etiam comparare personam ad personam. Omnis autem creatura aliquam comparationem habet secundum*

Il fondamento sta nelle teorie psicologiche agostiniane, rigorosamente sistematizzate. Le analogie psicologiche ci danno la somiglianza statica dell'uomo con Dio. A queste trilogie Bonaventura assegna la ragione dell'immagine trinitaria dell'anima. Nella stessa formulazione della ragione dell'immagine c'è l'orientamento del principio che sarà normativo delle analogie stabilite. La definizione dell'immagine, presa da sant'Agostino, ci presenta l'*imago Dei*, come *capax et particeps Dei* (71).

La glossa a questa definizione si convertirà in «Leitmotiv» delle analogie stabilite. Se nell'uomo c'è una capacità di Dio, questo indica che in lui c'è un esercizio dell'amore che scaturisce dall'intelligenza, e nella memoria amore e intelletto hanno la loro comune origine (72). Questo evento delle potenze dell'anima costituisce per san Bonaventura un autentico *vestigium Trinitatis*, perché il processo intertrinitario di Dio è qui analogicamente riflesso. La *ratio imaginis* consisterà in questa prima analogia trinitaria, facendo un'appropriazione alle Persone della Trinità (73).

L'immagine non consiste nelle tre potenze dell'anima come mere potenze, ma in quanto danno ordine agli atti e includono unità di essenza e pluralità di atti, in cui c'è distinzione, ordine e origine, analoghi a quelli che si trovano all'interno della Trinità (74).

La definizione agostiniana dell'immagine fonda tutta la *ratio imaginis*. Dopo aver descritto con particolare compiacenza i parallelismi tra le potenze dell'anima e la vita intertrinitaria, si rivolge al tema principale, di nuovo fondato in sant'Agostino, per mostrare che l'immagine risiede nell'anima in quanto le potenze sono dirette verso Dio, perché esse hanno Dio come oggetto (75).

quam aliquo modo conformatur Deo, secundum quod est causa creaturae, sicut est comparatio illa, quae est ad effectum productum. Sicut enim Deus producit effectum sic et agens creatum, licet non omnino. Creatura vero rationalis non solum sic convenit sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem et distinctionem in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini quae est in divinis personis intrinseca divinae naturae, 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(71) *Ratio imaginis* consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum «eo est mens imago Dei, quo potest esse capax et particeps Dei 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 1 f 2*; S. AGOSTINO, *De Trinitate* 14, 8, 11.

(72) ... sed Deus non capitur ab anima plene nisi ametur, neque amatur nisi intelligitur, nec intelligitur nisi praesens ab anima habeatur; sed primum per voluntatem, secundum per intelligentiam, tertium per memoriam, 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 1 f 2*; S. AGOSTINO, 10, 10, 13.

(73) Notitia sive intelligentia appropriatur Filio, voluntas Spiritui Sancto: ergo aut truncata et diminutata sit assignatio imaginis aut necesse est ponere potentiam respondentem Patri, 1 *Sent d 3 a 1 q 1 f 3*.

(74) Cfr. 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 1 concl.*

(75) Eo est anima imago Dei... sed capax quantum ad partem superiorem, 1 *Sent d 3 p 2 a 1 q 2 f 1*.

In queste pagine di psicologia agostiniana san Bonaventura fa una descrizione dell'anima, seguendo le leggi dell'esemplarismo. In questa sollecitudine di incontrare tracce e vestigia della Trinità, dopo aver fatto consistere l'immagine nella capacità iniziale di Dio, questa riflessione sistematica si completa con il problema della consustanzialità dell'anima con le sue potenze. In certo modo è una questione che si può considerare secondaria, perché si tratta una volta di più di provare la tesi di principio: la struttura trinitaria che c'è in Dio e che analogicamente si trova nell'anima umana. L'interesse converge nel cercare questa identità o consustanzialità (76).

La *convenientia proportionis* si completa con una seconda trilogia psicologica, parimenti agostiniana. La trilogia *mens, notitia, amor* fonda pure la conoscenza dell'anima come immagine della Trinità. Questa trilogia ha un carattere secondario rispetto alla prima. Non è una assegnazione propria, perché se la prima è *per conversionem animae ad Deum*, la seconda è *per conversionem animae supra se*. San Bonaventura ha seguito lo schema di sant'Agostino, così come Pietro Lombardo lo aveva sistematizzato (77).

La struttura di questa seconda trilogia è identica. C'è in essa la triplice relazione di ordine, uguaglianza e consustanzialità che si richiede nell'immagine creata della Trinità. L'ordine è analogo a quello che incontriamo nella Trinità, in quanto che la *mens* è il principio da cui procede la *notitia* e da ambedue procede l'*amor*. Così vi è una uguaglianza, perché la *mens* si conosce per il fatto che esiste una consustanzialità, essendo l'*amor* e la conoscenza di sé consustanziali all'anima e niente aggiungono alle potenze (78).

Che significa la *convenientia proportionis*? In san Bonaventura l'analogia dell'essere sembra cedere il suo posto all'analogia della fede. Se questa dice che il Dio rivelato in Cristo è uno e trino, solo chi ha ricevuto la parola della fede può aver accesso alla sua conoscenza e incontrare nell'uomo analogie con la Trinità. Dove realmente la *convenientia proportionis* ha il suo fondamento è nella fede che cerca e accetta vestigia e immagini del Creatore (79).

In fondo è da concedere alla teoria bonaventuriana lo stesso valore che hanno le analogie trinitarie di sant'Agostino. Non sono né una teoria su Dio né una teoria sull'uomo, ma un cammino per

(76) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 1 q 3* e *2 Sent d 24 p 1 a 2 q 1*.

(77) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 2 q 1 concl.*

(78) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 2 q 2 passim.*

(79) Cfr. *1 Sent d 3 p 1 q 4*; San Bonaventura nega qui i suggerimenti agostiniani del *De Civitate Dei* 11,25; 10,23; 10,29 *Confessiones* 7, 9, 13.

accedere alla Trinità (80). In questo senso, i ragionamenti dialettici di san Bonaventura possono restare in un semplice impressionismo teologico, se vengono sottratti dal loro contesto di analogia della fede. Il vero «cantus firmus» è la formula agostiniana *capax Dei*, che ha nelle potenze dell'anima il veicolo che rende possibile l'apprensione dell'oggetto.

La «tecnica» (81) della *convenientia proportionis* si può considerare come un caso normale di argomentazione teologica, che fondata nella fede come oggetto rivelato e atto volontario, tende a scoprire le ragioni dell'uomo quale immagine della Trinità. Supposta l'esistenza dell'immagine, se ne chiarisce l'essenza. Il finale dell'argomentazione ci dà il metodo dell'antropologia e della teologia: la perfetta conoscenza di Dio e dell'uomo ci è data dalla fede.

Si tratta nella *convenientia proportionis* di un argomento teologico che non soppianta la fede, né la genera, ma la suppone. Si può dire che è l'espressione di una teologia, in cui la fede è un principio di conoscenza (82); come in san Paolo, un *argumentum* (83).

MENS, IMAGO DEI

Il tema della *convenientia*, nella sua duplice dimensione di proporzione e di ordine, ci dà una visione dell'immagine divina come una realtà relazionale. La relazione viene assicurata dalla teologia della creazione: l'immagine significa emanazione e produzione (84), che si traduce in referenza a un modello come un termine *ad quem* (85).

Già ho accennato che san Bonaventura, come tutto il Medio Evo, tende a privilegiare le facoltà intellettive e in questa tenden-

(80) La psychologie de saint Augustin n'est ni vraiment une science de l'homme, ni une science de la Trinité: c'est un chemin de l'un à l'autre, R. JAVELET, *Image et ressemblance...* 59.

(81) Come tecnica di lavoro è considerata la «Convenientia proportionis» da J.G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid 1984, 177.

(82) Cognitio fidei non pendit ab eo quod creditur vel quod revelatur sed ab illo homine per quod ad hoc cognoscendum illuminatur, 3 *Sent d 24 a 1 q 1 concl. ad 2*.

(83) Si enim probatur istud quod creditur per auctoritatem Patrum videtur quod fides non sit argumentum immo potius conclusio... Expositio Magistri bona est quia per hoc non vult dicere quod fides probetur, sed quod fides probet ita quod vere et proprie dicatur ab Apostolo argumentum, 3 *Sent d 23 dub 3*.

(84) Cfr. 1 *Sent d 31 p a q 1 q 1 concl.*; d 27 p 2 a 1 q 3 *concl.*

(85) Nunquam imago pure dicitur ad se quia semper dicit respectum, 1 *Sent d 31 p 2 a 1 q 1 concl.*; Cfr. 2 *Sent d 16 dub 2*.

za c'è una misura di filosofia neoplatonica. Sant'Agostino assume nella sua teologia dell'immagine un vocabolario stoico, che rivela un concetto gerarchico dell'anima, il cui vertice è la *mens* e crea un linguaggio che poi è accettato comunemente dall'Occidente medioevale (86); in accordo con questo vocabolario si fa la lettura di *Gen.* 1, 26: Dio ha creato la *mens* a sua immagine (87). Questo linguaggio agostiniano, che riflette la rappresentazione gerarchica della natura, è ripreso da san Bonaventura. È importante tener conto del concetto bonaventuriano della *mens*, per collocare debitamente il significato dell'immagine divina.

Nelle lingue moderne latine, la parola *mens* non è tradotta esattamente, poiché la traslitterazione *mente* nella psicologia moderna ha alcune connotazioni che indeboliscono il suo senso originale. Neppure si avrebbe un'adeguata traduzione nella psicologia aristotelica, perché se si fa equivalente ad *anima*, *mens* non si può identificare con il principio animatore del corpo. *Mens* richiama lo spirito umano nella sua totalità o la funzione più eminente di questo. Nell'analisi del concetto, san Bonaventura ha operato una chiara selezione del vocabolario, per accettare il significato dato da sant'Agostino.

Le definizioni della *mens* sono esaminate seguendo i sensi etimologici, che evocano le variazioni degli stati dell'anima, raffrontate con le fasi della luna, il giudizio, la parte superiore della ragione o sua identificazione pratica, sia come atto sia come abito: identificazione che è respinta perché in modo derivato si può far equivalere alla memoria come potenza dell'anima. La *mens* non è annoverata tra le facoltà dell'anima, bensì è posta nella sua sostanza, da cui emanano gli abiti (88). Non è una potenza dell'anima, né un abito, perché l'*amor* e la *notitia*, con le quali forma la seconda trilogia psichica, non sono distinte come potenze; tanto meno può essere concepita come un abito (89).

La *mens* è la parte superiore dell'anima, in quanto si riferisce a due oggetti superiori: Dio e le ragioni eterne (90); il che sant'Agostino designa come *caput animae, oculus, facies* (91).

(86) Cfr. R. JAVELET, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, in REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES 33 (1959) 97-100.

(87) Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate* 9, 7, 12; 15, 27, 49.

(88) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 2 q 1 concl.*

(89) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 1 q 1 concl.*

(90) Haec autem portio superior est illa in qua est imago Dei, quae aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid defunt certitudinaliter indicat et definit; et hoc competit in quantum est imago Dei, *Scientia Christi q 4 concl.*

(91) Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate* 15, 7, 11.

Il concetto bonaventuriano di *mens* è di chiara derivazione agostiniana (92), benché in lui siano scomparse le esposizioni apologetiche che il tema contiene, soprattutto nella prima epoca di sant'Agostino. L'interpretazione bonaventuriana dipende in modo quasi esclusivo dalle opere della maturità, in concreto, dal *De Trinitate*.

La designazione della *mens* come immagine divina è significativa non solo per l'antropologia teologica, ma anche in quanto includente motivi di altri temi del pensiero bonaventuriano. Non si identifica esattamente con la razionalità umana nella sua globalità, dato che san Bonaventura si fa eco della gerarchia delle nature e della gerarchizzazione delle funzioni dell'anima umana, che si incontrano nel pensiero di sant'Agostino. È l'*oculus animae*, in cui si distinguono tre aspetti principali: verso il mondo interiore, verso se stessa, sopra se stessa. Soltanto in questo terzo aspetto si può chiamare *mens* (93). Come *oculus*, *acies*, *apex* richiama l'idea della sua orientazione al mondo delle idee, della verità pura, cioè di Dio. La triplice distinzione di san Bonaventura non indica che si tratta di funzioni diverse dell'unica *mens*, ma di possibilità dinamiche dell'esistenza e pertanto di diverse direzioni del conoscere.

Nella psicologia bonaventuriana incontriamo la distinzione di due parti o «portiones» dell'anima: *portio superior*, *portio inferior* (94), tema proveniente da sant'Agostino (95). *Ratio* è una struttura conoscitiva trascendentale, che in sant'Agostino traduce il concetto greco di *logos*, cioè, l'espressione dell'idea (96) e si distingue tanto dall'*intelligentia* come dalla *ratiocinatio*, che è una funzione di quella. La *ratio* è lo sguardo, *quidam mentis aspectus*; il raziocinio è la ricerca della ragione (97).

Ratio superior e *ratio inferior* sono due modalità del conoscere umano, correlative, in termini agostiniani, all'uomo interiore e all'uomo esteriore. Si tratta di una gerarchia tra le due funzioni della *mens*, e la distinzione è fatta in funzione delle modalità del

(92) Cfr. C.H.N. FOSHEE, *St. Bonaventure and the agustinian concept of mens*, in FRANCISCAN STUDIES 27 (1967) 163-175.

(93) *Secundum hunc triplicem progressum, mens nostra habet tres aspectus principales: unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quod dicitur mens, Itin. 1, 4.*

(94) Per la storia di questo tema, cfr. M. MULLIGAN, *Ratio superior and ratio inferior. The historical Background*, in THE NEW SCHOLASTICISM, 29 (1955) 1-32.

(95) Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* Paris 1949, 152 e 158; J.F. QUINN, *The historical constitution* 199-207.

(96) Cfr. S. AGOSTINO, *De 83 quaestionibus* 45 e 64.

(97) Cfr. S. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 27, 53.

conoscere e non in funzione degli oggetti che conosce. La distinzione agostiniana avrà una importanza decisiva nei pensatori francescani (98).

Come sant'Agostino, san Bonaventura considera la *ratio superior* e la *ratio inferior* come *officia* di un'unica *mens*. Sarebbero i *duo in mente una* di Agostino (99).

Queste due modalità della *mens-ratio* sono in funzione degli oggetti che conosce, sia sopra se stessa, sia al di sotto di sé (100). Gli oggetti della *ratio* sono quelli che danno ragione dei suoi rispettivi nomi, dei suoi *officia*, senza che ciò equivalga a facoltà differenti (101).

Il concetto bonaventuriano di *mens* permette di porre il tema dell'immagine nella sua vera dimensione. In questo senso, si può considerare san Bonaventura erede della concezione latina che ha elaborato una psicologia dell'immagine, col rileggere il concetto platonico di *nous* non in chiave ipostatica originale, ma trasportandolo in chiave psicologica. La *mens* polarizza il concetto di *ratio*, prendendo questa un carattere meno generale e più personalizzato. È la *portio superior* della ragione, in cui si incontra l'immagine. In essa risiede la capacità di Dio. Non la si può identificare con la *substantia animae*, ma con la potenza suprema (102). Il concetto bonaventuriano di *mens* comporta un'operazione conoscitiva trascendentale, equivalente all'uomo interiore di sant'Agostino.

Nel situare l'immagine nella *mens*, san Bonaventura certamente privilegia le facoltà intellettive dell'uomo, in cui c'è una capacità di Dio, ma non si deve interpretare come un posporre l'elemento corporale dell'uomo, che è giustamente valorizzato quale fondamento del posto dell'uomo nel mondo (103), il cui

(98) Cfr. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINELLE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE 2 (1927) 73-77; R.W. MULLIGAN, *Portio superior and portio inferior rationis in the writings of St. Bonaventure*, in FRANCISCAN STUDIES 15 (1955) 332-349.

(99) Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate* 12, 4, 4.

(100) Cfr. 2 *Sent d 24 a 1 a 1-q 2 concl. Brev.* 2, 9, 7.

(101) *Diversitas autem officiorum similiter non venit ex diversitate naturarum, sed ex diversitate dispositionum. Quia enim haec fortis est et illa debilis, haec intelligens et consulens divinam voluntatem, illa vero opere exequens; ideo haec regit et illa regitur, et ex hoc illa superior et ista inferior appellatur. Et sic patet, quod superior portio rationis et inferior, etsi aliquo modo recte dividantur, tamen diversae potentiae non sunt; ista enim membra, videlicet superior et inferior essentiam potentiae non variant, sed dispositiones et officia, et hoc insinuant ipsa nomina, 2 *Sent d 24 p 1 a 2 q 2 concl.**

(102) Cfr. 2 *Sent d 26 a unic q 5 f 5.*

(103) Cfr. 2 *Sent d 17 a 2 q 1 concl.; d 15 a 2 q 1 concl.*

schema sembra avere simultaneamente un senso etico e un senso ontologico. Benché san Bonaventura abbia dedicato un interesse speciale al tema (104), senza dubbio questo non è stato oggetto di una ricerca autonoma. A mio parere si tratta di un tema secondario, ma in ogni modo alieno dalla problematica del *soma-sema* (105).

IMMAGINE DI DIO E ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

San Bonaventura definisce l'immagine nell'uomo come una capacità di Dio e una possibilità di parteciparlo; ma più che definire l'immagine, ci dà la ragione di essa: perché l'uomo è immagine di Dio, è capace di Dio, per questo l'uomo è immagine.

Nell'espressione *homo capax Dei* possiamo condensare tutta la antropologia teologica. Questa capacità di Dio è sinonima delle espressioni *imago Trinitas*, *forma beatificabilis*, *deiformis*. Nella sua stessa struttura ontica è un riflesso della vita trinitaria e perciò può scoprirla. La referenza dell'uomo alla Trinità è un dato essenziale, derivato dal fatto di essere sua immagine (106), che a sua volta rimette alla teologia della creazione (107). Si tratta di un riferimento dell'uomo alla Trinità in origine, esemplarità e destino.

C'è pertanto un punto di partenza in questa antropologia: la concezione teomorfica dell'uomo, secondo la quale il problema umano entra nei confini del realismo storico-salvifico, in modo che il problema non può essere mai impostato impersonalmente e astrattamente, ma in maniera personale e nella concretezza storica del sistema. Questo orientamento di principio condiziona tutta l'antropologia.

In san Bonaventura troviamo una concezione dello spirito umano come luogo di apertura e di incontro. Il tema dell'immagine darà la definizione più profonda dell'uomo, in quanto che gli aspetti di referenza e relazione restano inclusi in essa. La consistenza umana cresce non nella misura in cui l'uomo si chiude in se stesso, ma nella misura in cui, avvicinandosi a Dio, si lascia realizzare con intensità crescente. Conoscersi e attuarsi come immagine di Dio è senz'altro il progetto umano dell'esistenza. San Bonaventura fa confluire nella sua sintesi elementi procedenti dalla metafisica esemplarista con la volontà divina manifestata

(104) Cfr. J.F. QUIN, *The historical constitution of Philosophy...* 103-136; C. MOYA, *La doctrina de S.B. sobre el cuerpo...* 33-53.

(105) Cfr. G.F. MORRA, *Teomorfismo e Antropologia...* 419.

(106) Cfr. 2 *Sent d 16 a 2 q 2 f 4*.

(107) Cfr. 2 *Sent d 16 dub 1*.

nella rivelazione. La funzione dell'elemento metafisico è quella di essere un argomento razionale e può essere letto come la trasposizione in chiave metafisica della parola rivelata. Quello che in una filosofia naturale potrà essere effetto di una causalità efficiente-eseemplare, è il fine principale della creazione per volontà divina storica. La finalità del creato è la gloria di Dio, una gloria che si manifesta e si comunica. Dio, ordinando tutto a sua gloria, si è costituito in fine ultimo di tutta la creazione (108).

Dall'unione di questi elementi sorge l'ordinazione immediata dell'uomo a Dio e la capacità di possederlo. Sono due dimensioni dell'esistenza umana perfettamente integrate. La capacità indica un poter configurarsi a Dio e questa potenzialità deriva dal fatto di portare in sé, dalla sua origine, la luce del volto divino (109).

In questa concezione dell'uomo ci si mostra un Bonaventura preoccupato di integrare le sue idee in alcune coordinate di pensiero, prima di indicare i lati contrapposti dell'uomo. Alla base dell'ordinamento dell'uomo a Dio e la sua capacità di parteciparlo sta l'ispirazione platonica della filosofia della partecipazione (110).

San Bonaventura afferma che l'anima è stata creata per partecipare della somma bontà. Insieme a categorie metafisiche, che determinano il suo pensiero, si danno categorie di tipo psicologico che pongono la metà dell'uomo in un destino a Dio, tradotto in categorie di *beatitudo* e *beatificatio*. La filosofia della partecipazione trascende le frontiere del semplice orientamento al bene, per dar posto ad una dimensione personalista. Lo schema filosofico della partecipazione include l'idea del ritorno. Di nuovo stiamo di fronte a un tema platonico. Platone offre un piano metafisico esemplarista del mondo, secondo il quale il mondo è una copia o immagine che ha creato il demiurgo, guardando alle idee eterne (111). L'essere creato è una tendenza verso la configurazione con l'idea (112), che appare come un *agathon*, il quale dà alla metafisica un fondamento teleologico. Al mondo delle idee, come *telos*, fa riferire il mondo sensibile (113). In realtà l'antropo-

(108) Cfr. 2 *Sent d 1 p 2 a 2 q 1*.

(109) Quia enim immedie ordinatur, ideo capax eius est vel e converso; et quia capax est nata est ei configurari et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini, 2 *Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

(110) Sulla filosofia della partecipazione cfr. L.A. CRUZ, *La participación en la filosofía de san Buenaventura*, in ECCLESIASTICA XAVERIANA 1 (1951) 164-277; J. GRIFFIN, *Participation in Saint Bonaventure*, in DUNS SCOTUS PHILOSOPHICAL ASSOCIATION 27 (1963) 190-211.

(111) Cfr. PLATONE, *Timeo* 27b-29b.

(112) Cfr. PLATONE, *Fedone* 75ab.

(113) Cfr. R. JAVELET, *Image et similitude.....* 1-10.

logia platonica non designa l'uomo come immagine divina, ma partecipa del mondo superiore di cui porta qualche reminiscenza e a questo mondo aspira.

Il pensiero bonaventuriano si può leggere in chiave di filosofia dei valori (114), ma, a mio giudizio, il tema della partecipazione e ordinazione dell'uomo all'*agathon* supera lo schema metafisico, per dare al tema un senso storico. Quello che in Platone era una metafisica slegata dalla condizione storica dell'uomo, in san Bonaventura, data la sua fedeltà al concreto, è una visione storica del problema umano. Se nel suo fondo ultimo perseverano idee e categorie platoniche, questo sostrato metafisico Bonaventura lo interpreta in senso storico, perché è la *historia salutis* quella che in definitiva dà la concezione e il carattere profondo dell'uomo. La teologia della creazione garantisce la partecipazione dell'uomo nella bontà divina, che fa dell'uomo *forma beatificabilis, capax Dei, capax beatitudinis* (115). La partecipazione in san Bonaventura include l'idea del ritorno. Se partecipare è *partem capere*, esso indica la finitezza e la contingenza del partecipante rispetto al partecipato (116). Il carattere referenziale dell'essere finito è l'elemento che san Bonaventura fa risaltare di fronte agli altri.

La teologia dell'immagine si può compendiare nella definizione agostiniana *capax Dei*, che assume molteplici significati. Tutta l'antropologia si può ridurre alla formula *deiformis, forma beatificabilis*. Dalla sua stessa struttura ontica l'uomo è riflesso della Trinità, per questo è ordinato ad essa. La *convenientia ordinis* e la *convenientia proportionis* più che presentare piani distinti dell'immagine divina, mostrano due dimensioni della stessa realtà. La configurazione con il principio creatore ci indica la tendenza dell'uomo alla Trinità, come al peso naturale del suo essere. Come costitutiva del suo essere, questa referenza, non solo va intesa quale referenza ontologico-strutturale, ma per essere tale, darà sempre un positivo ordinamento dell'uomo al Mistero, in un crescendo vitale evolutivo. Alla costituzione ontica segue l'ordina-

(114) Questa lettura è stata proposta da J. UCATESCU, *San Buenaventura y la teoria de los calores*, in VERDAD Y VIDA 34 (1975) 167-179; *La teoria dei valori in San Bonaventura*, in SBM III, 257-268.

(115) Anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem. Hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat, nisi cuius ratio est omnino subversa. Certissimum enim est nobis, quod omnes volumus esse beati. Si igitur beatus esse non potest qui bonum, quod habet potest amittere, quia hoc ipso iam habet, unde timeat et unde etiam doleat, et ita unde miser existat, necesse est ergo, quodsi anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis, 2 *Sent d 19 a 1 q 1 concl.*

(116) Cfr. 1 *Sent d 23 dub à.*

zione soggettiva, la cui mèta è la finalizzazione dell'uomo nel cuore del Mistero.

Di fronte a qualunque sistema a-storico e impersonale san Bonaventura intende la finalizzazione dell'uomo in modo personalista. Il cardine del sistema bonaventuriano sta nei concetti *uti et frui*, di chiara derivazione agostiniana. Da questi due concetti fa derivare la finalizzazione dell'uomo nella Trinità. Le questioni relative alla visione beatifica nel trattato dell'escatologia hanno qui il loro punto di partenza. *Uti et frui* sono tra i concetti di maggior trascendenza nel sistema bonaventuriano, come lo sono stati per tutta la teologia medioevale (116 bis). Con essi si dà una visione dell'essere umano ordinato alla Trinità e unicamente realizzabile nel pieno possesso di Dio, in modo che l'uomo è incomprendibile senza questa destinazione divina, come non meno incomprendibile sarebbe l'idea di Dio quale bene, se non si desse a partecipare all'uomo (117).

Dall'idea di finalizzazione dell'uomo a Dio, il tema della visione beatifica resta dentro l'orizzonte umano, come fine saziante la tendenza dell'uomo verso Dio. C'è una diversità di formulazioni, ma, in fondo, assolutamente coincidenti. Si possono presentare dal punto di vista dell'*appetitum* (118), o dalla capacità di Dio che l'uomo possiede (119).

La formulazione bonaventuriana reclama la presenza di un orizzonte per la perfetta realizzazione dell'uomo. L'ordine ontico che impone la natura necessita pure di un ordine di tipo soprannaturale. Le formulazioni del tema, più che indicare ordini separati, uniscono i versanti della stessa realtà. Se si dà una distinzione di ordini, non significa scindere in due piani l'unica realtà dell'uomo. La finalizzazione dell'uomo in Dio solo è possibile dai presupposti iniziali dell'antropologia, cioè, considerando l'uomo immagine di Dio, che da lui emana e a lui tende.

(116 bis) I concetti *uti et frui*, provengono dal pensiero di Sant'Agostino, *De doctrina christiana* 1, n. 3-22; Cfr. P. AGAESSE, *Fruitio Dei* in DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE, 5, 1547-1552.

(117) *Nihil sufficienter finit animam nisi bonum infinitum, quia ad hoc, ut finiatur, necesse est, ipsam finiri secundum aestimationem; alioquin non esset beata nisi se aestimaret beatam. Aestimatio autem supergreditur omne finitum, quia omni finito potest maius cogitari aliquid: ergo cum affectio possit se extendere ubi est aestimatio, necessario affectio animae supergreditur omne finitum; et si hoc nullo bono sufficienter finitur. Fruendum est ergo solo Deo, quia summum bonum infinitum, 1 Sent d 1 a 3 q 2 concl.*

(118) *Nihil satit animae humanae appetitum nisi sola Trinitas, 4 Sent d 49 p 1 a 1 q 1 f 1.*

(119) *Animam totius Trinitatis capacem nihil minus quam Trinitas implere potest, 1 Sent d 1 a 3 q 2 f 2; 2 Sent D 8 p 2 a 1 q 2 f. 2.*

SUL SENSO DELL'ESPRESSIONE «CAPAX DEI»

San Bonaventura ritiene il concetto di immagine come sinonimo dell'espressione agostiniana *capax Dei*? Che significa questa formula? T. ZSABO ha analizzato il significato del vocabolo *capax* in sant'Agostino e in dense pagine ha fatto la storia del senso dell'espressione, arrivando alla conclusione che tanto in Agostino quanto in Bonaventura la parola e il concetto *capax* indicano più che potenza di fare, capacità di recepire. Il senso proprio dell'immagine sarebbe la captazione di Dio come oggetto di conoscenza e di amore, come oggetto naturalmente conosciuto e amato, entrando così in gioco l'esercizio delle potenze dell'anima (120).

L'idea di capacità e partecipazione è quella che fece sì che la teologia dell'immagine cessasse di essere un gioco verbale, per convertirsi in senso reale dell'ente umano, che in un livello epistemologico avrà la versione di capacità di conoscenza di Dio — linea neotica — e di capacità di unione con lui — linea ontologica e soteriologica —. La prima si articola in tappe diverse che si concludono nell'esperienza del mistero, che è anche il termine finale della partecipazione di Dio al nostro stato di peregrinanti. Se la capacità di Dio è la realtà dell'ente umano, in che senso interpreta san Bonaventura questo tema? In un senso passivo? Questa è l'interpretazione proposta da T. ZSABO (121). San Bonaventura aborda il tema da una duplice prospettiva: da un senso attivo e da un senso passivo. Previamente è da presentarsi che senso ha il termine *capacitas*. La ragione che offre sant'Agostino per affermare che l'uomo è immagine di Dio è *quo capax eius est, eiusque particeps esse potest* (122).

Il testo lo ripete innumerevoli volte san Bonaventura.

In sant'Agostino sono possibili i due sensi (123). La *capacitas Dei* significa in sant'Agostino che lo spirito umano è in grado di un progresso fino al limite dell'infinito. Il termine al quale l'uomo aspira è la visione di Dio e solo qui la somiglianza sarà perfetta (124). Capacità è sinonimo di possibilità, di potenzialità (125).

(120) Cfr. T. ZSABO, *De Ss.ma Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1954, 58 e 89, esp. pp. 81.

(121) Cfr. T. ZSABO, *De Ss.ma Trinitate...* 81.

(122) Cfr. S. AGOSTINO, *De Trinitate* 14, 8, 11.

(123) Cfr. Ch. BOYER, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustiniennne*, in GREGORIANUM 27 (1946) 350-352.

(124) *In hac quippe imagine tunc erit Dei similitudo quando Dei perfecta erit visio*, S. AGOSTINO, *De Trinitate* 14, 17, 23.

(125) Cfr. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, 217.

In san Bonaventura il concetto di capacità indica l'assenza di una pienezza e per conseguenza la carenza di una perfezione (126). Il termine *capax* si può intendere in senso attivo e in senso passivo, come possibilità di azione e nello stesso tempo secondo le leggi dell'esemplarismo, come segno o simbolo che orienta a Dio e che in qualche modo lo contiene. In senso attivo, questa capacità di Dio si realizza attraverso la conoscenza e l'amore (127). *Capax* è pure suscettibile di un significato passivo, forse indica ugualmente che l'uomo possiede questa capacità in ciò che naturalmente e originariamente possiede come oggetto che ha da conoscere e amare. Se la ragione dell'immagine sta nella perfetta capacità di Dio, tale capacità si realizza nell'amore. San Bonaventura concatena gli atti delle potenze dell'anima, per mostrare che Dio è amato e inteso, perché prima dell'esercizio della volontà e dell'intelletto c'è una presenza di Dio nell'anima, dovuta alla memoria (128). In precedenza dell'attività dell'intelletto e della volontà si dà una presenza luminosa di Dio nell'uomo mediante la memoria (129), le cui funzioni sono analizzate da alcune categorie neoplatoniche, secondo le quali il ricordo è anteriore alla stessa conoscenza.

È una memoria trascendentale, *memoria Dei* in senso agostiniano; come tale sede delle conoscenze innate, radicale capacità di Dio, punto di connessione con lui (130). San Bonaventura fa realmente una teologia della memoria, con chiaro riferimento a sant'Agostino, benché le sue fonti prossime siano Giovanni della Rochelle e la *Summa Halensis* (131), tralasciando Aristotele (132). La memoria è la captazione incessante di Dio, la base di tutta l'apprensione di lui, che in qualche modo è richiesta dalla memoria e in essa si estrinseca (133). Ogni conoscenza e amore

(126) *Capacitas carens plenitudine caret et perfectione, ergo ubi est ponere perfectionem est ponere plenitudinem, 3 Sent d 13 a 1 q 3 f 3.*

(127) Cfr. *1 Sent d 3 p 1 a unic q 1 f 1.*

(128) *Ratio imaginis consistit in perfecta capacitate quia secundum Augustinum «eo est mens imago Dei, quo potest esse capax et particeps Dei»; sed Deus non capitur ad animam plene nisi ametur, neque amatur nisi intelligatur; nec intelligitur nisi praesens ab anima habeatur; sed primum est per voluntatem, secundum per intelligentiam, tertium per memoriam, 1 Sent d 3 p 2 a 1 q 1 f 2; De Trinitate, 14, 8, 11.*

(129) Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 1 q 2 concl.*

(130) *Memoria accipitur tripliciter: uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum alio modo prout est retentiva praeteritorum sive sensibilium sive intelligibilium et tertio modo prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis utpote specierum innatarum, 1 Sent d 3 p 2 a 1 q 1 conc. ad 3.*

(131) Cfr. JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*, cap. 33; *Summa Halensis* II / L n. 342.

(132) Cfr. *3 Sent d 28 dub. 3.*

(133) Cfr. *Itin 3, 2.*

ulteriore di Dio ha la sua origine nella memoria (134) ed è quello che si costituisce all'anima in immagine della Trinità, in quanto è radicale capacità di presentare Dio, captarlo, e aprire l'anima a dimensioni nuove del suo essere, per la ricezione connaturale della grazia (135). Il concetto di memoria parla della presenza neotica di Dio all'interno dello spirito umano (136).

Come interpretare questa capacità di Dio riscontrabile nell'uomo? San Bonaventura afferma che non diventa immagine in senso pieno, se non in quanto la memoria, la comprensione e la volontà si rivolgono a Dio e si conformano a lui, cioè, quando Dio è propriamente l'oggetto delle loro operazioni (137). Seguendo la terminologia di sant'Agostino, l'uomo arriva così ad essere *particeps Dei*. La *conversio ad Deum* pone l'anima in grado di vivere la propria relazione con Dio nel ricordo, nella conoscenza e nell'amore.

Capacità di Dio equivale a tendere a Dio come oggetto di conoscenza e di amore. Il termine *obiectum* ha in san Bonaventura due sensi: l'usuale di «oggetto» raggiunto da una facoltà, che è quello che sembra emergere immediatamente dal testo; ma pare che ci sia un secondo senso non espresso in forma esplicita, che è la condizione di possibilità del primo: nell'atto della creazione Dio costituisce se stesso come modello. Sarebbe un possibile senso di *Gen. 1, 26*, ma pare che si eviti di dare al testo un significato antropologico. Piuttosto il testo suggerisce che l'uomo è immagine per volontà divina. Tendere a Dio come oggetto è la ragione ultima dell'immagine. La riferibilità a Dio si dà in ragione non solo di causa, ma anche di oggetto (138) e l'uomo è l'unica creatura che ha Dio come oggetto, perché è l'unica capace

(134) *Ex memoria oritur intelligentia et ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum, Itin 3, 5.*

(135) *Et sic per operationes memoriae apparet quod ipsa anima est imago et similitudo adeo sibi praesens et eum habet praesentem quod eum actu capit et per potentiam capax eius est et particeps esse potest, Itin. 3, 2.*

(136) Per il concetto bonaventuriano di «memoria» Cfr. A. SOLIGNAC, «Memoria» *chez Saint Bonaventure*, in *BONAVENTURIANA*, vol. 2, 477-492.

(137) *Quoniam igitur, cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imago attenditur secundum conformitatem: ideo imago Dei consistit in his potentiis secundum quod habent obiectum Deum, 1 Sent d 3 p 2 a 1 q 2 concl.*

(138) *Creaturae dicuntur imago quantum ad conditiones, quae respiciunt Deum, non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, 1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 concl. ad 4; d. 3 p 2 a 1 q 2 f 1 e concl.; 2 Sent d 24 p 1 a 2 q 1 concl. ad 4; 4 Sent d 49 p 2 a unic q 4 f 2-3; Scientia Christi q 4 concl.; Christus Magister 16-17; Brev. 2, 12, 3.*

di Dio per conoscenza e amore (139). Questo orientamento della *capacitas* ha un senso attivo in quanto è indice dell'apertura dello spirito al Mistero. La condizione previa per questo è la *convenientia proportionis* (140), per la quale la conoscenza di Dio è naturalmente impressa nell'uomo (141).

L'apertura intellettivo-volitiva dell'uomo al Mistero esige questa speciale presenza divina nell'uomo. E in questo caso, si può parlar di un senso passivo, che è la premessa per l'apertura personale. Ambedue i sensi credo che siano presenti in san Bonaventura.

La questione della capacità di Dio che l'uomo ha e del modo concreto di questa capacità non si può, a mio avviso, delineare in un senso puramente passivo. Essa è il fondamento del senso attivo. L'apertura al Mistero è data dalla presenza di Dio nell'essere stesso dell'uomo, che fonda la metafisica dell'esemplarismo. Questa capacità innata di Dio è tradotta in termini attivi come l'ordinamento dell'uomo a Dio come al suo fine. Per il fatto di essere immagine di Dio, possiede un'attitudine ad essere ordinato a Dio in modo immediato (142). In tutto, san Bonaventura tien conto della condizione antinomica dell'uomo, benché non sia analizzata in maniera esplicita, ma attraverso uno dei postulati dell'antropologia: la *convenientia*. In questa ordinazione dell'uomo a Dio si parte dall'indigenza dell'uomo che cerca riposo e sufficienza in Dio. La causa efficiente comporta la causalità finale. L'essere *ab alio* è correlativo all'essere *propter aliud* (143), condotto in terminologia

(139) *Sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago, 1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 concl. ad 4.*

(140) *Ad primam cognitionem per apprehensionem, requiritur proportio convenientiae; et talis est in anima respectu Dei quia «quodammodo est anima omnia» et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei, 1 Sent d 3 p 1 a unic q 1 concl. ad 1.*

(141) *Item Augustinus de Trinitate, in pluribus locis dicit, quod imago consistit in mente notitia et amore, et quod ratio imaginis attenditur in anima per comparisonem ad Deum: si ergo impressum est animae esse imaginem Dei habet ergo naturaliter sibi notitiam Dei. Sed primum cognoscibile de Deo est Deum esse, ergo illud naturaliter insertum est menti humanae, *Myst. Trint. q 1 f 4.**

(142) *Creatura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate, 3 Sent d 1 a 1 q 1 concl. ad 4.*

(143) *Efficiens et finis sunt causae correlativae, ergo quod non est ab alio non est ad aliud; sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt, quia secundum omne quod sunt appetunt bonum; et status non est nisi in summo bono. Et quod ista ratio sit bona ostenditur. Si enim bonum et ens convertuntur, ergo quod est se ipso ens, se ipso est bonum, sed quod se ipso est bonum, non est propter aliquid aliud,, si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud, ergo sunt ab alio, 2 Sent d 1 p 1 a 1 q 1 f 5.*

esistenziale e storica (144). Questa condizione «paradogica» (sic) è una delle leggi che strutturano l'ordinamento positivo dell'uomo al Mistero. Perché l'uomo è spirito finito, come tale, è capace di possedere un'autocoscienza e nello stesso tempo si percepisce come insufficiente (145). Tale insufficienza non è pura negatività, è un *appetitus*, che solo in Dio trova pace. La capacità si può interpretare come un «esistenziale» che dispone l'uomo alla tranquillità e pienezza, le quali in esso sono un'assenza (146). L'uomo è aperto all'orizzonte illimitato dell'essere, un orizzonte che eccede le sue proprie forze (147). Se si afferma l'apertura dell'uomo verso un orizzonte infinito e la capacità illimitata di conoscenza, si deve ammettere la capacità di trascendere il finito e di trascendere se stesso. Per questo l'uomo si proietta all'infinito, in cui unicamente può raggiungere la sua piena quiete (148). È in questa apertura all'infinito che l'uomo realmente si rivela come *capax* e come *imago Dei* (149). Questa apertura dell'uomo al mistero si identifica con la struttura fondamentale del suo essere immagine.

È possibile che per la nostra sensibilità moderna, il linguaggio di san Bonaventura ci risulti strano, soprattutto quando nel nostro orizzonte culturale certe espressioni hanno perso il loro vigore e, per conseguenza, il loro contenuto concettuale è rimasto inevitabilmente privo di senso. La terminologia bonaventuriana dovrebbe essere letta sotto nuovi schemi di pensiero. Quando san Bonaventura parla di Dio come *obiectum*, questa denominazione risulta oggi inadeguata, perché l'aspirazione più profonda dell'uomo non può essere saziata in una relazione soggetto-oggetto, ma in un rapporto personale. Questa inadeguatezza di linguaggio è percepita da san Bonaventura, perché la pienezza a cui l'uomo tende può solo consistere in una unione immediata col Dio-persona.

(144) Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam, quia factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum, *1 Sent d 1 a 3 q 1 concl. ad 1.*

(145) Cfr. *4 Sent d 49 p 1 a 1 q 2 concl.*

(146) Appetitus non sufficienter quietatur nisi per aliquid, quod animam implet, quia ex ea parte anima deficit in quiete, qua deficit in plenitudine sed *capax Dei* est secundum appetitum; ergo si omne creatum est in infinitum minus illo, nullum supplet animae appetitum. Et hoc est quod dicit Augustinus: «animam totius Trinitatis capacem nihil minus quam tota Trinitas potest implere, *1 Sent d 1 a 3 q 2 f 3.*

(147) Nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum, ad quod est. Hoc autem est bonum summum, quod superior est anima, et bonum infinitum, quod excedit animae vires, *1 Sent d 1 a 3 q 2 concl.*

(148) Cfr. *1 Sent d 1 a 3 q 2 concl.*

(149) Similiter affectio eius nata est diligere omne bonum; ergo nullo bono sufficienter finitur affectus, nisi quod est bonum omnis boni et quod est omnia in omnibus. De quo bono Exodi trigesimo tertio: ostendam tibi omne bonum. Hoc autem est summum bonum, *1 Sent d 1 a 3 q 2 concl.*

La ragione ultima dell'essere immagine sta nella *capacitas Dei*, che suppone tutto un processo storico nell'amore realizzabile, ma sempre possibilitato ad una presenza immanente di Dio nello spirito umano. Il fine per cui l'uomo è stato creato equivale ad un principio metafisico che determina tutta la struttura del suo essere. Nel contesto della teologia della creazione san Bonaventura afferma che il fine è la causa delle cause e che impone una necessità a quello a cui si ordina un determinato fine (150).

Nello stesso tempo in cui qui vediamo una derivazione dei principi fondamentali della teologia della creazione, sorge un problema di tipo metafisico, che si può considerare come derivato. È il problema dei «distintivi» trascendentali dell'essere, che postulano l'idea di ritorno o *reditus* come conseguenza del provenire *-exitus-* da altro. *L'esse propter aliquid* è conseguente all'*esse ex aliquo*. Il provenire da altro implica averlo come esemplare e come fine (151).

L'affermazione principale è che l'uomo è stato creato per possedere Dio e Dio solo può colmarlo. In questo senso, la visione di Dio è il termine finale di tutto il progetto umano dell'esistenza (152). Si tratta di una beatitudine oggettiva che si costituisce nel fine ultimo dell'intera operazione razionale (153); per l'uomo si presenta in modo naturale, dato che costituisce il suo ultimo destino (154). Questo ordinamento dell'uomo è supposto come vero e certo (155).

La beatitudine è presentata come il fine ultimo dell'apertura dell'uomo al Mistero. Tutta la teoria dell'*homo capax Dei* san Bonaventura la fa confluire nell'espressione *forma beatificabilis*. Ci sono nel suo pensiero due temi praticamente equivalenti. Poiché l'uomo è *forma beatificabilis*, possiede questa capacità di Dio e per questo è stato creato a immagine e somiglianza della Trinità (156).

(150) *Finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem*, 2 *Sent d 1 a 1 q 3 concl.*

(151) Cfr. *Hex 1, 12.*

(152) Cfr. 4 *Sent d 49 p 1 a unic q 1 concl.*

(153) *Finis ultimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta*, 2 *Sent d 19 a 1 q 1 f 5.*

(154) Cfr. 2 *Sent d 19 a 1 q 1 f 6.*

(155) *Hoc igitur primo supponendum est tanquam verum et certum quod anima rationalis facta sit ad participandam summa bonitatem. Hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat nisi eius ratio sit omnino subversa. Certissimum enim est nobis, quod volumus esse beati*, 2 *Sent d 19 a 1 q 1 concl.*

(156) *Quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem et hoc est esse ad imaginem Trinitatis... ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam*, *Brev. 2, 9, 3.*

Il fine ultimo è quello che ha determinato tutta la struttura dell'uomo. San Bonaventura dimostra, in questo senso, una grande coerenza di pensiero tra le idee del fine della creazione, la teoria dell'immagine e quella della beatitudine. Quest'ultima entra nella dinamica che il tema dell'immagine impone all'antropologia: è il fine che sazia il desiderio dell'uomo, ma come tale, il fine dell'uomo non è qualunque felicità, bensì Dio stesso (157). Il significato dell'immagine divina è quello dell'essere *forma beatificabilis*.

La capacità di Dio che l'immagine implica si può inquadrare entro una capacità noetica, conseguente alla presenza immanente di Dio nello spirito umano, confermando l'ordinamento dell'uomo alla conoscenza della somma verità. E questa conoscenza tende alla visione di Dio, che è il fine ultimo dell'uomo.

FRANCISCO DE ASÍS CHAVERO BLANCO

(1) Cf. M. FERRI - Z. ASÍS CHAVERO, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1973, pp. 42-63. Un'efficace riflessione teologica sul tema dell'immagine è offerta da G. LAMBRUSCHI, *L'uomo immagine di Dio*, *Antropologia e Cristologia*, Roma 1989, alle pp. 129-136 e riportata una raccolta di testi patristici in traduzione italiana.

(2) Per una panoramica d'insieme su questo tema si veda il recente studio di A. G. HANCOCK, *L'immagine, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987. Cf. inoltre R. Mc L. WILSON, *The early history of the Exegesis of Gen. 1, 26*, *Studia Patristica* I, TU 63, Berlin 1957, pp. 420-437 che arriva fino ad Origene; H. CAUZEL, *Image de Dieu*, in «Dizionario patristico e di antichità cristiane», vol. II, Casale 1984, coll. 1751-1761; M. ASÍS CHAVERO, *La comunicazione di Dio*

(157) *Beatitudo satians nostrum appetitum; sed nihil satiat animae humanae appetitum nisi sola Trinitas, quia cum sit nata capere Deum, nihil minus Deus ipsam implet*, 4 *Sent. d 49 p 1 a. unic. q 1 coel ad 1*.

