

« TEMPORALIA BONA A TENEBRARUM PRINCIPE CREATA »

Tra metafisica e etica:
il male e l'antimanicheismo bonaventuriano
del « De Regno Dei »

INTRODUZIONE

Il contrappunto chiaro-scuro disegna il volto dell'uomo nell'universo. E libertà, male e grazia sono i cardini del discorso cristiano sulla condizione umana. Nel particolare, i loro limiti terminali si sfumano fondendosi. Segue che non si dà una cosa che possiamo chiamare libertà, un'altra che chiameremmo male e un'altra che solo più recentemente — da duemila anni — stiamo chiamando grazia. Concettualmente è più facile, infatti, che se ne rappresenti la loro reciproca inerenza anziché il loro essere in sé, essenziale.

Il pensiero cristiano, dalle origini fino ai nostri giorni, malgrado i grandi sistemi teorici che ha alimentato o combattuto, mentre è andato fissando principi e conseguenze irrinunciabili sul piano dottrinale ha, nondimeno, conosciuto stagioni cangianti e atmosfere segrete del 'sentimento' estetico-etico della realtà della libertà, del male e della grazia, in quanto oggetti della comprensione di quella che è la 'verità' storico-salvifica della rivelazione rivolta da Dio all'uomo, e in quanto 'verità' che l'uomo esperisce nel suo proprio orizzonte.

Il secolo XIII, e in specie la prima metà, appare come il tempo in cui da due fonti scaturiscono acque che scorrono lungo un comune tracciato. La dottrina assimilata dalla Scrittura, illuminata dalla tradizione, discussa nel consesso delle opinioni e insegnata dalle cattedre di teologia, si dirama però dalle acquisizioni che si ritengono 'scientificamente' credibili per il fatto che vengono ritenute valide a indicare la realtà unitaria dell'uomo: fisica, psicologica e etica (1).

(1) Sintomatica l'evoluzione delle discussioni sull'uomo sfociate nei fatti che, dal 1270 al 1277, provocarono un acceso dibattito tra 'philosophi' e 'theologi', cf. E. H. WEBER, *L'homme en discussion à l'Université de Paris*

La lezione sulla creazione e redenzione — espressa soprattutto da Anselmo nel *De veritate*, nel *De libero arbitrio* e nel *Cur Deus homo* —, funziona come guida verso un'idea strutturale dell'uomo, capace cioè di condurre ad una sua ricostruzione anzitutto teologica in cui si vedono elevati, teologicamente, gli elementi antropologici di cui il sapere universale dispone. L'architettura — di conio agostiniano, è bene ricordarlo — consente in tale ottica l'accesso all'unità teologica dell'uomo, come ente ed esistente, in relazione con l'unità stessa di Dio. Un'architettura di pensiero eminentemente prodotta tanto dalla scienza metafisica quanto dalla esperienza storico-salvifica dei credenti. Da parte sua l'uomo, di conseguenza, conserva la sua verità relazionale con Dio anche quando, nella discendenza della specie, ha cambiato qualitativamente il suo esistere.

Il cambiamento, altro concetto di fondo di codesta visione teologica dell'uomo, è funzionale anch'esso. Origina due figure del medesimo uomo: entrambe discendono dalla verità teologica della creazione e della redenzione. Due figure dunque in virtù di una duplice corrispondenza: l'uomo secondo la corrispondenza a se stesso (giustizia originaria) e l'uomo secondo la corrispondenza a ciò che non è secondo se stesso, colto nella sua stessa contraddizione (ingiustizia originaria). Ne segue che sull'uomo delle origini, quello della piena corrispondenza alla sua stessa natura — uomo che non c'è più ma che continua a sussistere come chiave interpretativa dell'uomo che invece ha cominciato e continua ad esserci —, e sull'uomo che si autointerpreta nel presente storico mediante la rappresentazione di se stesso in una condizione e in un tempo primordiali, sull'uno e sull'altro campeggia la dialettica formale dell'innocenza e della colpa, dialettica con la quale si riconosce l'identità del soggetto uomo e la sua differenza di stato. Differenza della quale è appunto colpevole in virtù di quella originaria corrispondenza autentica non soddisfatta (2).

en 1270, Vrin 1970 (Bibl. Thom. XL); C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la Crise du treizième siècle*, Paris 1964.

(2) Bonaventura, nel *Prooemium* al *II Sent*, sintetizza il piano unitario del rapporto tra la *recta formatio et rectitudo* della creazione e la *misera obliquatio a se ipso* dello stato attuale in cui l'uomo versa: « In his autem duobus clauditur terminus totius humanae comprehensionis, ut cognoscat originem boni et cognoscendo requirat et ad illam perveniat et ibi requiescat; et ut cognoscat originem et principium mali, et illud vitet et caveat. In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri praesentis, qui circa duo versatur, scilicet circa hominis conditionem et eius deviationem ».

La teologia medievale si distingue dalla precedente per una più cosciente elaborazione della dottrina sul peccato come discrimine del passaggio tra il *prima* e il *dopo* che altro non è se non l'*adesso*; del passaggio dal piano della creazione a quello della redenzione; del passaggio dal bene al male; del passaggio dalla libertà alla schiavitù; dalla possibilità di vita immortale alla morte (3).

La dottrina sul peccato si innerva sempre più esplicitamente nelle definizioni riguardanti l'uomo e le realtà umane colte da tutti i punti prospettici dai quali si pensava poter derivare la descrizione del fenomeno che è l'uomo sulla terra. Anselmo in tutto ciò è maestro di prim'ordine (4).

Certo, è noto, il metodo anselmiano non distingueva tra conoscenza dell'uomo a partire dall'uomo e conoscenza dell'uomo a partire dalla verità rivelata da Dio. Non si possono dare in ciò due fonti e campi di conoscenza. Di fatto il suo metodo, prima come invito poi come regola, inaugurava l'affrancamento della filosofia teologica cristiana da sistemi filosofici e non. Questi, estranei al Cristianesimo o ad esso alternativi, ne minacciavano sia l'autonomia di giudizio che la realizzazione storica coerente.

In concreto, e relativamente al tema del male, si constata l'influenza crescente del metodo anselmiano nell'assunzione teologica della identità del *genus mali* e del *genus peccati*. Il cammino dal XII al XIII secolo si inverte ricco di soluzioni sia contrastanti sia confluenti. Tra le une e le altre è possibile individuare diversificazione di indirizzi e tensioni: da una parte quello che accentuerà il suo *genus physicum* dall'altra quello che ne denunzierà il *genus morale*. Ma l'uno e l'altro, nelle vicende dottrinali del secolo di Bonaventura e Tommaso, più che riflettere antinomia significano due esigenze complementari di cui una è sensibile all'introspezione esistenziale e l'altra intende reggere al rigore formale logico-dialettico (5).

(3) Non secondaria appariva ai teologi la perspicua distinzione apportata da Anselmo nel *Proslogion*, c. 18, tra l'immortalità originaria e la *potestas non moriendi*: « Habebant enim in paradiso quandam immortalitatem, id est potestatem non moriendi, sed non erat immortalis haec potestas, ut scilicet ipsi non possent mori, quia poterant mori ».

(4) Cf. O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1929; *Textes nouveaux sur la nature du libre arbitre avant Saint Thomas d'Aquin* e *La liberté chez trois maîtres ès Arts de Paris au dernier quart du XIII siècle*, in *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, III/II, Louvain 1949, pp. 606-650 (=PM).

(5) È noto il giudizio d'intellettualismo sulla posizione di Tommaso

Bonaventura si lascia sostanzialmente condurre dal metodo anselmiano. Non sfugge alle provocazioni dei 'logici' e dei 'filosofi'. Espone, tuttavia, il suo pensiero come dominato da una preoccupazione: attualizzare i dati della rivelazione cristiana vincendo il confronto con il pericolo costituito da un pensiero le cui radici sa essere certamente non cristiane né con queste compatibili. Una preoccupazione che traspare dal tono apologetico-pastorale che attraversa l'intera materia concernente il male. La sua scrittura evoca idee e movimenti eterodossi, selvaggi nelle spinte e mascherati nelle manifestazioni, riconducibili a ciò che generalmente si conosce come il 'neomanicheismo'. Il cosmismo da esso promanante, per Bonaventura, sta forzando dall'esterno e dall'interno la vita e il pensiero della cristianità (6). La dottrina sul bene e sul male costituisce, in una, la piattaforma del più serrato confronto metafisico ed etico, meglio detto, dell'affermazione della correlazione tra metafisica ed etica.

come sulla Scuola Tomistica. Rappresentanti significativi della questione: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et liberté chez S. Thomas d'Aquin*, in *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 1 (1907) 649-673; É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris 1965, pp. 304-309. Una recente riconsiderazione: H.-M. MANTEAU-BONAMY, *La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin*, in *AHDLMA*, 46 (1979) 7-34.

(6) Il dualismo polivalente (religioso, metafisico, etico etc.), intracosmico e anticosmico, attraversa gnosticismo e manicheismo involgendosi nel cristianesimo. Per i riferimenti bibliografici generali a riguardo: *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1960, Leiden 1967, in particolare il *Documento finale*, pp. XX-XXIII; la raccolta di studi di H.-C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, (tr. it.), Milano 1985; (a cura di PUECH), *Gnosticismo e manicheismo*, Bari 1988 (a pp. 270-277 ampia bibliografia). Quanto al medioevo: H.-C. PUECH, *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, in *Oriente e Occidente nel Medio Evo* (Accademia dei Lincei, Atti dei Convegni, XII), Roma 1957, pp. 56-84; R. MORGHEN, *Le origini dell'eresia medievale in Occidente*, in *Ricerche di Storia religiosa*, I (1954) 1-24; *Il cosiddetto neomanicheismo occidentale del secolo XI*, in *Oriente e Occidente nel Medio Evo*, cit., pp. 84-104 e 158-160. Sul paulicianesimo, il bogomilismo, il catarismo medievale, bibliografia in H. GRUNDMANN, *Bibliographie des études récentes (après 1900) sur les hérésies médiévales*, in *Hérésies et Société dans l'Europe pré-industrielle (XI-XVIII siècle)*, Paris-La Haye 1968, pp. 407-67. Indagini sui fermenti eterodossi tra XI e XII secolo: G. CRACCO, *Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano 1983, pp. 339-373; R. MANSELLI, *Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori*, in *Bollettino dell'Istituto Storico italiano*, 67 (1955) 189-264; in generale, G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989. Condanna ufficiale e generalizzata da parte del concilio *Lateranense IV* (DS, 800): « Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit ».

DAI MANICHEI NÉ METAFISICA NÉ ETICA

Nell'esordio del II *In Sent*, a proposito del *de exitu rerum in esse*, vale a dire del trattato sulla creazione della natura umana, Bonaventura sostiene l'unicità del principio efficiente in opposizione al dualismo dei Manichei *qui ponunt aliud esse principium spiritualium et incorporalium sive invisibilium, aliud corporalium et corruptibilium sive visibilium*. Essi, aggiunge, 'entificano' i due principi in due dèi: *et primum vocant Deum lucis, secundum vocant Deum tenebrarum* (7). Il dio luce, principio causale di una natura spirituale, incorporale e invisibile da una parte, e il dio delle tenebre, principio causale di una natura corporale, corruttibile e visibile dall'altra, azzerano il discorso metafisico relativo alla natura e alla soprannatura, discorso utilizzabile in teologia.

A suo vedere il Manicheismo è l'antifilosofia in senso stretto. L'effettività dei due principi causali è semplicemente riconducibile a due mondi irriducibili, incompatibili all'interno dello stesso mondo: *posuerunt principia mundi effectiva duo*. La dualità contraddice la filosofia nel suo esercizio possibile all'interno dell'unità dell'universo: *caput autem et principium erroris damnat omnis philosophia, quod duo sint rerum principia prima*. Le conseguenze sono tre: 1. *tum quia ordo universi destruitur*; 2. *tum etiam quia divina potentia limitatur ex hoc, ut non possit corporalia producere*; 3. *tum etiam quia ex hoc divina essentia circumscriptibilis ponitur, ut tantum sit in regione lucis* (8). Perciò, posto che l'universo non è retto da un principio intrinseco a tutte le sue ordinazioni, posto che la potenza effettiva di Dio è limitata agli effetti spirituali, incorporali e invisibili, e posto che lo stesso Dio rimane imprigionato in questa sua *divinitas*, conclude Bonaventura: *si haec vera sunt, nec Deus est Deus, nec aliquid est bonum* (9).

La caduta metafisica significa, per il Dottore serafico, la caduta ontologica e con essa la caduta etica. Nella ripresa del secondo dubbio 'circa litteram Magistri' conferma il giudizio: *error Manichaeorum omnibus est abominabilior, quia deficit in primo principio, in quo philosophi communiter concordaverunt, ponens prima duo principia, ac per hoc auferens ordinem et decorem universi, et bonitatem et Dei potestatem* (10).

(7) *In II Sent*, dist. I, p. I, a. 2, q. 1.

(8) *Ibid.*, resp.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, dub. 2.

La caduta della metafisica e dell'etica vanifica totalmente la rivelazione-relazione tra Dio e l'uomo in quanto soggetti liberi interagenti: *Et hunc errorem inter ceteros non humanam malitiam, sed diabolicam astutiam credo adinvenisse, ut se alterum Deum esse persuadeat mentibus peccatorum* (11). Se antifilosofico è pure antireligioso.

Agli occhi di Bonaventura i Manichei non sono storia passata. Li rivede e quanto mai attivi. Sono quelli che destabilizzano, alla radice, il pensiero, la società, e la chiesa del suo tempo. Hanno movenze selvagge, istintive, arroganti: *Et usque hodie viget hic error pessimus, quamvis sit irrationabilissimus... Et huius ratio est potissima ipsa mater caecitatis superbia, quae regnat in quibusdam laicis quantum ad ea quae sunt fidei et morum* (12).

Il costrutto fede-etica sta per la globalità delle proprietà della connotazione di cristianità vissuta nella 'societas' cristiana. Allorché esso è sottratto al controllo autoritativo della razionalità, è come la *mater caecitatis* (13). In simili condizioni l'atteggiamento manicheo aveva facile breccia presso la parte 'idiota' del mondo cristiano: *cum enim sint idiotae, praesumunt sacram*

(11) *Ibid.* La giusta dottrina sulla creazione impedirebbe vari errori: quello « quorundam modernorum philosophantium, qui dixerunt mundum ex tempore factum »; quello « Aristotelicorum, qui dixerunt mundum conditum ab aeterno »; quello « Platoniorum, qui dixerunt principia mundi tria esse aeterna, scilicet Deum, materiam et exemplar »; quello, infine, « Manichaeorum, qui posuerunt principia mundi effectiva duo ». Bonaventura riprende sostanzialmente la dottrina di ODO RIGALDI, *Lectura in II Sent.*, dist. I, a. 1: « Positio Manichaeorum non solum fuit erronea sed est stulta; rationabiliter enim apparet quoniam malum esse non potest nisi in bono, et ita non potest esse summe malum; similiter de corporalibus et spiritualibus, patet quod ab eodem principio... summum bonum non est accidentale sed substantiale, cui non opponitur malum, et ideo non oportet ponere summe malum. Si dicas quod haec est per se: bonum opponitur malo, falsum est, ubi intelligatur de bono accidentali » (Ms. Brugge, Bibl. mun., 208, f. 195a).

(12) *In II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1, q. 1, resp. Il doppio principio causale dei manichei annulla la libertà dell'uomo e con essa la sua moralità: « Erravit enim in hoc quod posuit quod prima causa mali est malum, non bonum; unde posuit quod, cum homo possit bene facere, possit etiam peccare, duplex est in uno homine anima, quarum una est a Deo bono et semper cupit bona, altera vero a Deo malo et semper cupit mala ». L'autorità chiamata in causa è sempre Agostino, *De duabus animabus*, 11, n. 15 (PL 42, 105).

(13) *Ibid.*, a. 2, q. 1, resp.: « Numquam enim in tantam tenebrositatem detrusus esset impius Manichaeus, nisi longe ante fuisset servus dei tenebrarum, qui excaecavit mentem eius, ut non fulgeret in eo illuminatio veritatis, quae super omnem irradiat intellectum... ».

Scripturam exponere, quae est profundissima omnium scripturarum (14). Una denuncia questa che non anticipa la polemica circa il cosiddetto 'libero esame' delle scritture sacre, esemplifica però l'uso ideologico e strumentale che della rivelazione era già stato fatto da parte del complesso e variegato movimento ereticale del secolo XII contro cui si era accanita, anche con violenza, la reazione ecclesiastica antieretica (15).

Il neomanicheismo si reggeva, anche negli esiti cristiani delle sue manifestazioni, sulle cosmogonie dualistiche. Non necessariamente si palesavano. Si potevano però supporre tanto nella febbrile attesa di una palingenesi quanto nella pretesa di una esclusiva forma di vita religiosa cristiana. Per la prima ne soffriva la concezione escatologica della storia umana da Cristo fino alla fine del mondo, per la seconda ne soffriva la concezione stessa della vita del cristiano come 'sequela Christi'.

Nel suo insieme il dualismo da un canto assorbiva in senso ideologico l'esigenza etica dell'impulso all'autenticità cristiana di quei che erano gli 'idioti' che volevano però leggere l'evangelo e seguirlo come gli apostoli 'semplici e pescatori', dall'altro smascherava, condannandola, l'infedeltà dei prelati e dei chierici rappresentanti la chiesa dominante. Bonaventura se ne avvede e replica condannando, a sua volta, ipocrisia e mistificazione: *cum iterum habebant quamdam honestatem exteriorem, contemnunt vitam omnium aliorum... ut incidant in errorem istum pessimum, per quem excaecantur adeo ut nesciant discernere quid bonum et quid malum, dum multa genera bonorum ponunt esse a deo malo. Quas Isaias praemonstrat 5 capitulo* (20): *'Vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum, ponentes lucem tenebras et tenebras lucem'* (16).

I neoeretici secondo Bonaventura costituiscono un reale pericolo non per la loro propria visione filosofica o pseudo tale. Formalmente, infatti, non è poi frequente che tra il XII e il XIII secolo circolassero sistemi neognostici o neomanichei precisi. Inoltre, come annotava il Grundmann, teologi e filosofi derivavano gran parte delle loro informazioni 'archeologiche' che li concernevano da Agostino (17). Sono un pericolo, insomma, per-

(14) *Ibid.*

(15) Cf. *supra*, nota 6.

(16) *In II Sent.*, dist. XXXIV, a. 2, q. 1, resp.

(17) H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, (tr. it.), Bologna 1970, p. 41 s.: « Dalla fine del secolo XII la speculazione dualista emerse ancor più chiaramente nel movimento ereticale. Ciò ebbe come conseguenza la divisione del movimento religioso. Accanto ai Catari... apparve-

ché è pericoloso derogare anche nella materia religiosa dal rigore razionale: *Et propter nimiam excaecationem, in qua sunt, amisso quasi rationis usu, nullam habent in eis efficaciam argumenta ad persuadendum nec tormenta ad retrahendum nec orationum suffragia ad revelandum, nisi hoc fiat de gratia specialissima. Hanc positionem haereticam, immo stultissimam et blasphemam...* (18).

Irrazionalità e pseudo-moralità governano il pensiero manicheo sul male e, di riflesso, sullo stesso bene. La causa principale è che esso è un pensiero che si produce in assenza di un metodo che lo vigili, lo controlli, lo sviluppi. *Quia voluit de malo disputare nesciens quid hoc esset* — ricorda Bonaventura citando Agostino — il manicheo schiva la domanda che impone di precisare quale sia la nozione, teoricamente oggettivata, del male: *non enim potest haec quaestio sciri, nisi sciatur primo, quid sit malum* (19). Da Agostino ad Anselmo la tradizione dei Padri e dei Maestri invece aveva abordato la domanda e formulata la risposta: *malum non est natura aliqua, sed privatio boni mali nomen accipit* (20). Inoltre la nozione di bene si era sviluppata, anche in ragione della citata nozione di male, secondo un'idea di autogenerazione. Sulla scorta del monismo totalizzante dello Pseudo-Dionisio, interpretato da Filippo il Cancelliere nei primi decenni del secolo XIII, il bene si lasciava aggredire speculativamente come il trascendentale di compimento dell'essere (21). Di qui la presa filosofica dalla quale prendono le mosse i maestri teologi, e quindi lo stesso Bonaventura, per contrastare il rigurgito neomanicheo. Quanto a Bonaventura in particolare c'è da osservare che nel *Sermo de Regno Dei* si ha modo di derivare anche la presa antimanichea più schiettamente teologica. Qui infatti l'unità trascendentale dell'essere è colta nell'unità teologica del tempo salvifico, perciò in sé fonte di bene.

ro i gruppi del movimento pauperistico religioso e della predicazione apostolica itinerante... ».

(18) *In II Sent.*, dist. XXXIV, a. 2, q. 1, resp.

(19) *Ibid.*, ad. 46.

(20) Presso Bonaventura, cf. *Ibidem*.

(21) Cf. H. POUILLON, *Le premier traité des Propriétés transcendentales. La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe*, in *Rev. Néo. Schol. de Philos.*, 42 (1939) 40-77. Quanto agli errori dei Catari e degli Albigesi che con questa dottrina il Cancelliere intende impugnare, cf. PRAEPOSITINUS, *Summa contra haereticos*, cit. in G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prevostin*, (*Bibl. Thom.*, XI), Paris 1927, p. 139 ss.

L'UNITÀ DEL TEMPO SALVIFICO NEL « SERMO DE REGNO DEI »

Il sermone sarebbe stato redatto da Bonaventura nel 1256, a metà strada tra il Commentario *In Sententias*, risalente agli anni 1250-1252, e il *Breviloquium* scritto intorno al 1257, ovvero al termine della sua reggenza nello *Studium* parigino dei Minori.

Il Bougerol nel proporre una nuova edizione critica mostra che Bonaventura, rispetto alla riportazione, nella redazione definitiva ha operato con l'intenzione di portare il testo dallo stadio di predicazione universitaria allo stadio di 'tractatus' teologico (22).

È notevole, infatti, che nelle prime battute della redazione definitiva appaia amplificata, e in certo modo precisata, l'azione divino-umana che presiede al conseguimento del regno di Dio.

L'assunto base è Rom. 14,17: *Regnum Dei non est esca et potus sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*. Segue l'interpretazione teologica: *Hic subtiliter describit apostolus felicitatem totius liberi arbitrii quod est facultas voluntatis et rationis* (23). In altre parole la predicazione di Cristo sul regno di Dio sta ad indicare una determinazione etica cosciente: una decisione che impegna ad un tempo volontà e ragione, tuttavia non autonoma dell'uomo ma corrispondente ad un'azione previa e continua di Dio stesso. Pertanto Bonaventura conclude: *Regnum dei nihil aliud est quam influentia deiformis universaliter rectificans iudicia rationis, tranquillans et pacificans imperia facultatis, adimplens sive laetificans desideria voluntatis* (24). La forma del participio presente *rectificans* risulta perspicua a ritrarre *dinamicamente* il presente salvifico che scaturisce dal-

(22) È contenuto nel tomo V dell'*Opera omnia*, (Quaracchi 1891, proleg. XLV-XLVI, testo pp. 539-553), tra i *Sermones selecti de rebus theologis*. La nuova edizione di J. G. BOUGEROL, *Le sermon de Saint Bonaventure sur le Royaume de Dieu*, in *AHDLM*, 54 (1989) 169-185 (studio: pp. 187-208; ed. critica della redazione definitiva: pp. 233-248; schemi I-II: pp. 249-254). Gli aspetti letterari di rilievo nel passaggio dalla riportazione alla redazione definitiva sono così riassunti: « La rédaction définitive ajoute un développement théologique important sur le mal, sa définition, son origine, sa punition... Ainsi la confrontation rapide de la reportation avec la rédaction définitive montre comment Bonaventure a fait passer le sermon du stade de la prédication universitaire à celui de la spéculation théologique qui, au dire d'un copiste, a transformé le sermon en 'tractatus' » (p. 201). La redazione definitiva si citerà secondo la divisione numerica adottata dal Bougerol con l'abbreviazione: *Sermo*.

(23) *Sermo*, n. 4; cf. *In II Sent.*, dist. XXV, p. I, a. 1, qq. 2-3 e dub. 1.

(24) *Ibid.*, n. 4.

l'azione introdotta da Cristo nella storia umana: la 'rectificatio', sostantivo con il quale Anselmo descrive la proprietà salvifica di Cristo nell'ordine naturale. In più l'accentuazione dinamica impone di non riferirci a tutte o a qualcuna delle virtù o agli abiti virtuosi possibili nel presente storico, ma al loro stesso superamento *escatologico*: *Et tunc regnat liberum arbitrium et regnum animae totaliter est pacatum, quod impossibile est fieri in praesenti: nam quod omnia iudicia nostra sunt directa, imperia tranquillata, desideria consummata impossibile est dum sumus in hac vita* (25).

Il male sottinteso nel protema del sermone, come controfigura del seme buono seminato nel campo (cf. Mt. 13,24) (26), viene perciò esplicitandosi in tre tempi modulari. Il primo è quello della semina: nell'ordine creazionale il bene è relativo a tutta la creazione, secondo il dettato genesiaco, e il male non poteva che esserne la possibilità di autonegazione; questa è infatti la sapienza d'origine. Il secondo è quello della crescita: il bene concrese *usque ad messem* con il male, dialetticamente, ovvero per prevalenza dell'uno sull'altro nello stesso soggetto; questo è dovuto alla longanimità della divina provvidenza. Il terzo è quello del raccolto: l'uomo viene giudicato in ragione del merito maggiore o minore; questo significa che giunge il momento dell'entrata in scena della giustizia retributiva (27).

La declinazione del Regno di Dio in rapporto all'unità di questi tre tempi impone dunque che si evidenzino, benché in sequenza, tutti i connotati teorici implicati, sia quelli concernenti natura e significato del regno di Dio che quelli concernenti il male. Per i primi si succedono: il *quid sit*, l'*ubi sit*, il *quale sit*, il *quantum sit*, il *quorum sit* — quanto cioè vale ad illustrare 'absolute' il regno di Dio; per i secondi viene a considerazione quanto invece, sempre 'absolute', serve ad illustrare il male, raccolto in tre questionamenti: *Ultimo autem videndum est de tribus quaestionibus difficilibus quae in hac parabola incidunt, videlicet unde malum oriatur, quare sustineatur et quomodo puniatur* (28). In realtà le tre questioni compaiono come simmetriche ai tre tempi modulari suggeriti appunto dalla parabola del campo. Va nondimeno osservato che tra la prima serie e questa seconda Bonaventura interpone, a mo' di cerniera, o, se si vuole,

(25) *Ibid.*

(26) *Ibid.*, n. 1.

(27) *Ibid.*, n. 2.

(28) *Ibid.*, n. 3.

di ponte, la spiegazione di ben 12 parabole evangeliche che attoniscono alla medesima tematica.

Lo svolgimento allora si articola in tre grandi parti: la prima e la terza sono come inclusive. Seppure nella prima (29) occorra ciò che afferma il regno di Dio e nella terza (30) ciò che lo nega, la seconda (31) è quella centrale: qui le parabole confermano il valore teoretico delle due parti entro cui sono comprese e, al tempo stesso, mostrano che da queste ricevono la chiave esegetica unitaria.

UNITA E COMPIMENTO DEL SOGGETTO UMANO

Il regno di Dio, esposto nei cinque punti della prima parte si omologa con il concetto di giustizia totale: *justitia enim nihil est quam universalis rectificatio*. Si riferisce perciò alle condizioni della psiche umana che reagisce all'influenza totale di Dio.

Nell'espone il *quid sit*, Bonaventura fa entrare in scena la psicologia spirituale i cui termini, all'epoca di comune acquisizione tanto nella facoltà delle Arti quanto in quella teologica, riprendono la tripartizione delle potenze dell'anima (32).

La *rectificatio* riguarda in primo luogo la facoltà che presiede ai giudizi razionali; in secondo luogo quella che presiede agli 'imperia' temporali; in terzo luogo quella che presiede ai 'desideria' (33).

La prima consegue la *giustizia*; la seconda la *pace*; la terza il *compimento* (34). Mentre la giustezza dei giudizi appare *maxi-*

(29) Cf. *Ibid.*, nn. 4-36.

(30) Cf. *Ibid.*, nn. 37-42.

(31) Cf. *Ibid.*, nn. 43-47.

(32) Per il secolo XII: ISAAC DE STELLA, *Epistula de anima* (PL 194, 1879B), indirizzata a Alcher di Clairvaux: « Tota animae essentia in his tribus plena et perfecta continetur, id est rationabilitate, concupiscibilitate et irascibilitate »; cf. (Io Ps.-Augustinus), *De Spiritu et anima*, c. 13 (PL 40,789); con più precisata elaborazione, HUGO DE SANCTO VICTORE, *Eruditiones didascalicae libri septem*, I, 2, c. 5 (PL 176,754A): la *concupiscentia* rivolta al bene; l'*ira* rivolta a vincere il male, la *ratio* al discernimento tra bene e male. Per il secolo XIII e i riscontri patristici cf. L. SILEO, *Teoria della scienza Teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Romae 1984, vol. I, pp. 109-173. Per il collegamento con il libero arbitrio, tra XII e XIII secolo, O. LOTTIN, *PM*, III, 2, I, 606-620.

(33) *Sermo*, nn. 5-7.

(34) Evoca la concezione anselmiana della giustizia originaria ripristinata relativa alla creazione e alla redenzione. Cf. *Dialogus de veritate*, c. 11

me in scientiis — dove la razionalità è massimamente all'opera in quattro generi di scienze: mediche, giuridiche, astrologiche e teologiche (35) —, e mentre la pace degli 'imperia' si estende a quattro forme conflittuali che si sprigionano, per precarietà, nel piano esistenziale — *habemus nos miseri pugnam temporis, corporis, sensualitatis et voluntatis* (36) —, il compimento dei desideri si dilata in quattro forme di desiderio: *principiandi, sciendi vel cognoscendi, delectandi, habundandi* (37). Il conseguimento di ciascuna delle tre serie, che si moltiplicano per le corrispondenti quattro tipologie, si realizza attraverso un processo dialettico solutorio che implica la totalità del tempo, quella estesa entro l'orizzonte escatologico. Non è solo ornamentale l'esempio con il quale chiude: si dice che Alessandro il Grande avesse saputo dagli epicurei dell'esistenza di un altro mondo oltre quello

(PL 158,840); *Dialogus de libero arbitrio*, c. 3 (PL 176,954); *Cur Deus homo*, c. 1 (PL 158,378). Nel *Prooemium* al *II Sent.*, Bonaventura la riflette: «Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam fecit hominem *rectum, ipsum ad se convertendo*. Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo, et virtus continuatur summae potestati in operando. Hoc autem est, quando homo ad Deum convertitur ex se toto». Sono sottintesi i modi relazionali dell'*ex se toto* traducentisi nelle resistenze alle tre virtù teologali, corrispondenti, a loro volta, alle *vires* dell'uomo *in via*: la fede per il vero, la carità per il bene, la speranza per l'eterno, cf. *In III Sent.*, dist. XXIII, a. 1, q. 1: resp.: «Virtus quidem est, quoniam in ea consistit rectitudo vitae secundum regulam iustitiae. Iustum enim est ut intellectus noster ita captivetur et subiaceat summae veritati sicut affectus noster debet subiacere summae bonitati; nec potest esse anima recta, nisi intellectus summae veritati propter se et super omnia assentiat et affectus summae bonitati adhaereat. Hanc autem rectitudinem non habet quis nolens, sed volens»; (q. 2, resp.): «Virtus enim est secundum quam consistit laus et meritum, sicut culpa... Quoniam igitur quaedam virtutes explicant actus rationalis, quaedam actus concupiscibilis, quaedam actus irascibilis, ideo quasdam necesse est poni in rationali, quasdam in concupiscibili, quasdam in irascibili»; (dist. XXXVI, a. 1, q. 1, resp.): «...sicut fides facit assentire primae veritati et caritas facit adhaerere summae bonitati; et dum anima ipsi immensae largitati innititur propter se et super omnia, rectificatur et super se elevatur et Deo accepta efficitur...»; (q. 2, resp.): «...sic ipsa spes, confidendo et innitendo immensae et indeficientissimae largitati divinae, omnia illa expectat quae sibi Deus promittit esse in futuro retribuenda.»; (q. 3, resp.): «Unde quemadmodum in patria tres erunt dotes secundum tres animae vires, quarum una reformabit et consummabit rationalem, videlicet dilectio, tertia irascibilem, videlicet ipsa perfecta tentio, sic et in via necesse est ponere circa virtutes theologicas, quibus dotes habent correspondere».

(35) *Sermo*, n. 5.

(36) *Ibid.*, n. 6.

(37) *Ibid.*, n. 7.

già conquistato e che si fosse dato da fare per conquistarlo. In effetti a Bonaventura serve per raccordare il suo discorso alla concezione etico-escatologica sia remota — Seneca, Cicerone, Lattanzio — che prossima dei commentari sull'Apocalisse (38).

Con l'esposizione dell'*ubi sit* del regno di Dio emerge anche la sua estensione unitaria nella unità stessa del soggetto umano. Anche qui Bonaventura offre, per contrapposizione, i criteri di individuazione del centro proprio dell'uomo. Non è nell'esteriorità ma nell'interiorità, non nel basso bensì nell'alto; non nell'effettività ma nella causalità: criteri che debbono discendere da ciò che nell'uomo è permanente e incorruttibile (39).

Perciò il primo criterio funge da guida dall'esterno verso il centro interno i cui passaggi progredienti — *virtutes* — sono le quattro forme di conoscenza: *sensus, ymaginatio, ratio et intelligentia*. Con il senso si apprende il mondo, con l'immaginazione se ne danno le rappresentazioni; con la ragione se ne dà la conoscenza astrattiva, con l'intelligenza se ne ha diretta conoscenza (40).

Con il secondo criterio si risale dalla temporalità all'eternità. Pertanto quattro sono gli agenti: l'elementare, l'eterale, l'eviterno o sempiterno e l'eterno. Il primo agisce trasmutandosi secondo la forma, il secondo secondo il luogo, il terzo secondo

(38) *Ibid.*, n. 8. Per la fonte di Epicuro, *Epistola a Meneceo* (*Opere di Epicuro*, a cura di G. ARRIGHETTI, Torino 1973, nn. 176.182.257); cf. H. USENER, *Epicurea*, Lipsiae 1887, nn. 352-366. Cf. CICERO, *De natura deorum*, I, 19,50; SENECA, *Epistula* 66.45; LACTANTIUS, *De ira Dei*, 4,13. Circa la letteratura sull'apocalittica ed escatologia dei secoli XII e XIII, sconfitta, si osservano due filoni prevalenti: quello che insegue la cosmologia neoplatonica e quello che insiste sull'apocalittica gioachimitica. Per la prima è esemplificativa la teoria della 'catena d'oro' o della scala che unisce la terra al cielo: cf. ISAAC DE STELLA, *Epistula de anima* (PL 194,1885C); per la seconda cf. PETRUS I. OLIVI, *Lectura super Apocalipsim*, fino a S. BERNARDINUS, *Comment. in Apoc.*, 11,5.

(39) *Sermo*, n. 9. Si può vedere allusa la concezione delle *rationes seminales*, cf. *In II Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. 2, resp.: «...creatura non habet in eo (effectus) potentiam aliquam; aut si habet, habet solam potentiam obedientiae... secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate, quia non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae». Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, I, n. 6.

(40) *Sermo*, n. 10. Si tratta di una forma riassuntiva dell'ascesa a Dio come raggiungimento della pienezza dell'essere secondo le ragioni causali-intenzionali della creazione, concezione ben nota di Bonaventura: cf. *Itinerarium*, I, n. 6 e *Breviloquium*, III, c. 5.

le affezioni, il quarto non è né mobile né mutevole ed è il sublime (41).

Con il terzo si produce il processo induttivo verso le ragioni d'origine: dalle cose create alla sapienza creatrice. Per appropriazione, questo appare, in senso discensionale, in quattro tipologie: quella degli spiriti gloriosi, quella che vive nelle regioni speculari, quella che vive nella Scrittura, quella che vive nella 'preparazione della mensa', ossia nella disposizione delle creature alle quali è destinato il Regno di Dio (42).

L'*ubi sit* allora del Regno di Dio si iscrive nella riconduzione della creatura verso la sua propria teleologia, l'amore interiore, universale, sublime e glorioso (43).

Il *quale sit* del regno risponde a tre sue qualità correlative: *gloriosum, speciosum, delitiosum*. Le tre qualità sono propriamente univoche perché riflettono l'unità e trinità di Dio: al Padre *appropriatur celsitudo gloriae*, al Figlio *pulchritudo sapientiae*, allo Spirito Santo *dulcedo benevolentiae*: corrispettivi della *sublimitas*, della *formositas*, della *suavitas*. L'uomo vi corrisponde in tre atteggiamenti di conformazione: l'umiltà alla gloria; il riconoscimento alla bellezza, l'appetito o fame spirituale o *delectatio* alla dolcezza (44).

Il *quantum sit* del regno evoca la sua misura di grandezza: esso è grande per la latitudine di eternità, incorruttibile e infinita; è grande per la carità incondizionata la cui sublimità è incomprendibile (45).

(41) *Sermo*, n. 11. Si tratta del collegamento tra gli esseri e la loro differenza 'in genere mensurae', cfr. *In II Sent.*, dist. II, a. 1, q. 1, resp.

(42) *Sermo*, n. 11: «Apparebunt autem spiritibus gloriosis rationes illae, viventes tanquam in speculo, tanquam in libro, tanquam in mensa: in speculo quia pulchritudine, in libro quia stabiliter et indelebiter, in mensa vero quia delectabiliter».

(43) *Sermo*, n. 12. Conclude con il riferimento all'incarnazione: «Ipse nihilominus creator noster assumpsit creaturam... ut ab amore inordinato creaturae ad suum amorem reduceret».

(44) *Sermo*, nn. 13-15. La tensione è verso il bene spirituale dell'anima: «Qui solus est intimus, solus convenientissimus, solus est sufficientissimus, solus habundantissimus»; cf. *In I Sent.*, dist. XXXVII, p. I, a. 3, q. 2, resp.; *In II Sent.*, dist. VIII, p. 2, q. 2; dist. X, 2, qq. 1-2; fonti: *De spiritu et anima*, c. 14 (PL 40, 789-791); e un riferimento ad AVICENNA, *Metaphysica*, III, c. 7 (ed. S. VAN RIET, Louvain 1980, 432, 67-68), come indicato dal Bougerol.

(45) *Sermo*, nn. 16-18.

Il *quorum est* del regno segna il passaggio dalle considerazioni che dice essere *speculativae* a quelle che discendono nel *practicum*. In sede pratica il Regno di Dio è fruibile dall'uomo in virtù della grazia *sine qua impossibile est ad illud pervenire* (46).

Ma anche la grazia è quadruplicata secondo i quattro stati umani sui quali agisce: è quella innocenziale (*vel baptismalis*), è penitenziale, è finale (*vel perseverentialis*), è sapienziale (47). La loro disposizione è graduale.

A) La prima, quella *initialis*, è la grazia del battesimo. Stabilita per la *restitutio innocentiae* agisce in modo triplice: *per fidem summae veritatis, per amorem summae bonitatis, et per imitationem summae virtutis*, il cui esito terminale è che *haec est fides operans per dilectionem*, parafrasando l'assunto paolino di Gal 5,6: *Fides quae per caritatem operatur* (47).

Ora la fede ha come suo correlato il trascendentale *verum*. Questo, in concreto, è il *videre veritatem*; esso, a sua volta, perché riferito al concreto del Regno di Dio, *est gaudium de veritate*. È evocata l'idea espressa da Agostino nelle *Confessiones*: *Beata quippe vita est gaudium de veritate*, e con essa l'esperienza di fede dalla quale procede la *visio* teologale (48).

L'*amor bonitatis* altro non è che la carità, il cui correlato trascendentale è il *bonum*. Il *bonum* cristiano è la pienezza dell'autorivelazione di Dio sommo bene in Cristo, *Dei sapientia et Dei virtus, quam qui non diligit non potest regnare cum Deo*. La ragione, aggiunge Bonaventura, è che la carità per sua natura muove verso l'unione con Dio fino alla copulazione nell'indissolubile vincolo sponsale. In tal senso la carità è un amore gerarchico e totalizzante, come si poteva leggere nello Pseudo-Dionisio, ed è l'amore sommo del bene, come voleva Agostino (49).

(46) *Ibid.*, n. 19.

(47) *Ibid.*, n. 20.

(48) *Ibid.*, n. 20. Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, c. 23, n. 33 (PL 32, 793); *Enarrationes in psalmos*, in ps. 90, sermo 2, n. 3 (PL 37,1170): « *visio est tota merces* ».

(49) *Sermo*, n. 21; cf. Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus*, c. 4, 15 (PG 3,714 A-B: *Dionysiaca* I, 225 ss.). Bonaventura ricorre a codesto passo dionisiano per attestare che il bene è unico e indiviso e che la carità è indivisa anch'essa; cf. *In III Sent.*, dist. XXVII, a. 1, p. 2, ad. 6: « *Et quia unum est illud bonum, cui principaliter caritas unit, hinc est quod habitus caritatis unitatem habet* ». Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* 21, n. 2 (PL 38, 143); *De moribus ecclesiae*, I, c. 14, n. 24 (PL 32, 1321). Bonaventura segue Agostino nell'intento di precisare che l'*objectum* della carità non è un qua-

L'*imitatio virtutis*, infine, altro non è che l'esercizio della volontà. Qui non sembra supposto il correlato trascendentale che ci si sarebbe atteso, il *magnum* o *aeternum*, relativo alla speranza. Indizi, tuttavia, non ne mancano: anzitutto l'equivalenza tra *imitatio virtutis* e *oboedientia in mandatis*, e poi la comparazione *plus ... de factis quam de verbis*, alludono alla virtù forte della perseveranza e della crescita, modi connotativi della virtù teologale di speranza. In più una certa allusione all'umiltà, quale suo presupposto esistenziale, si può cogliere nella condizione: *impossibile est enim quod tu regnes cum Deo nisi Deus regnet in te* (50).

B) La grazia penitenziale è necessaria all'accesso al Regno di Dio; attraverso essa viene a realizzazione l'appello di Cristo alla conversione.

Si tratta di operare il cambiamento radicale e totale, violentemente: *violentia fit tribus modis secundum tres radices a quibus pululat omne malum*. Ebbene, come si vedrà, i tre modi corrispondenti alle tre radici stanno alla intrezza del soggetto umano nel quale agisce codesta grazia: come il male è relativo

lunque bene, essendo essa sostanzialmente diversa dalle altre virtù che hanno *objecta creata*, ed avendo essa una diversa *ratio movendi* rispetto alle altre due virtù teologali: cf. *In III Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. 7, ad. 5: « *objectum caritatis non est quodcumque bonum, sed bonum summum et bonum sub ratione boni; et ita objectum caritatis distinguitur secundum substantiam ab objectis virtutum cardinalium, quia habent obiectum creatum; ab objecto vero aliarum virtutum theologiarum secundum substantiam non distinguitur, sed secundum rationem movendi, quae quidem ratio movendi facit diversitatem in actu et habitu et potentia substantiae motae, sicut patet, quia, quamvis unum et idem sit verum et bonum, tamen cognitio et affectio et potentia cognitiva et affectiva... habent ad invicem differentiam* ».

(50) *Sermo*, n. 22. Cf. *In III Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. 3, ad. 4: « *Expectatio spei consistit in quadam protensione ad bona aeterna, quae quidem consurgit ex confidentia qua anima ininititur ipsi Deo ex tota virtute sua* »; similmente, (q. 5, fund. 1): « *Per illud quod dicitur ad Romanos 8,38: Certus sum quia neque mors neque vita neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei. Sed Apostolus non erat de hoc certus certitudinem comprehensionis: ergo certus erat certitudine expectationis sive confidentiae ipsius spei: ergo spes in actu suo reddit hominem certum* »; per la correlazione tra la *vis irascibilis*, la *spes* e la *confidentia*, cf. *ibid.*, a. 2, q. 5, resp., ad. 5; per la *constructio aedificii spiritualis*: q. 3, fund. 2; per la *spes* e il *magnum et arduum in confidendo*: q. 4, resp.; *In IV Sent.*, dist. XLIX, p. 1, a. 1, q. 5, resp.; *Breviloquium*, V, c. 4, n. 4. Studi sulla *spes*, l'*humilitas* e la *confidentia*: J.P. REZETTE, *L'espérance, vertu du pauvre selon S. Bonaventure*, in AA.VV., *La speranza*,

a tutto l'uomo così il bene della conversione ne è la restituzione integrale nell'orizzonte escatologico (51).

Si procede dunque per contrapposizione: a tre coppie di opposti, tre azioni cooperanti della grazia:

— *In subpeditatione mentalis arrogantiae* la grazia agisce *per profundissimam humilitatem*. Qui è radice di mali la superbia della mente che resiste al regno per tre ragioni: perché il superbo non si sottomette a niente e nessuno, tanto meno alla grazia di Dio; perché il superbo prevarica il prossimo mentre il Regno di Dio *est omnimoda pax et concordia quoad proximum*; perché il superbo non si sottomette a se stesso ma per vanità tende a superarsi: *semper extendit se extra terminos suos per appetitum vanitatis*, mentre il Regno di Dio *est omnimoda subiectio quoad seipsum* (52).

— *Est necessaria violentia in refrenatione mundialis avaritiae* e la grazia agisce *per altissimam paupertatem*. Qui radice di male è la fame di possesso che si oppone al regno ancora per tre ragioni: la possessività dell'avaro contrasta con la semplicità esigita dal regno; l'attaccamento alla terra dell'avaro contrasta con l'elevatezza del regno; l'invidia dell'avaro contrasta con la condivisione dei beni esigita dal regno (53).

— *Est necessaria violentia in maceratione carnalis concupiscentiae* e la grazia agisce *per integerrimam castitatem*. Qui radice di male è la concupiscenza che impedisce l'avvento del regno per altrettante tre ragioni: il peccato della carne è somma impurità, il regno invece purezza e trasparenza; il peccato della carne è somma deordinazione, il regno invece sommo ordine; il peccato della carne è somma corruzione, il regno invece è incorruttibile e perpetuo (54).

vol. 2, Roma 1984, pp. 357-380; N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlicher Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg Sch. 1954, p. 234 ss.; R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, pp. 321-338; J.-G. BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XII et XIII siècle*, vol. I, Paris 1985, pp. 265-274.

(51) *Sermo*, n. 23. Circa l'*influentia* della grazia sulla psicologia in Bonaventura, cf. J.-G. BOUGEROL, *Le rôle de l' 'influentia' dans la théologie de la grâce chez S. Bonaventure*, in *Rev. Théol. Louv.* 5 (1974) 273-300; R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921, pp. 123-131; R. P. PRENTICE, *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, New-York 1951.

(52) *Sermo*, n. 24.

(53) *Sermo*, n. 25. Cf. l'apparato note dell'edizione, p. 220.

(54) *Sermo*, nn. 26-27 e apparato note p. 220 s.

C) La grazia finale ordina al godimento esistenziale del regno, il raggiungimento della sua efficacia, la fruttificazione. E richiede la diligenza della cooperazione (55).

La cooperazione umana si esplicita in tre atteggiamenti conseguenti (*oritur unum ex altero*): la solidità della pazienza, la sublimità della confidenza; la longanimità della perseveranza (56). La prima viene provata dalle tribolazioni, dalle tentazioni, dalle privazioni (57). La seconda viene acquisita liberamente (*propter liberalitatem*), sinceramente (*propter veritatem*), amorevolmente (*propter pietatem et caritatem*) (58). La terza si manifesta nella volontà di eternità — non quella di quei che, avendo *malam in suo aeterno*, si condanna eternamente all'inferno, ma quella di quei che, avendo la buona, si prepara a regnare eternamente in cielo —; si manifesta inoltre nella puntualità della morte, sapendola come la soglia di ingresso alla vita eterna, attesa e accolta secondo la coerenza della virtù (59).

D) La grazia sapienziale, infine, conduce alla tematizzazione della partecipazione al regno. Bonaventura la concepisce nel dinamismo divino-umano della comunione. Questa è la *sapientia* che abbraccia tutto il moto rivelativo e comunicativo di Dio e tutto il moto deliberativo e affettivo dell'uomo. Poiché si danno tre raccordi graduati del ventaglio della sapienza umana — cioè quello dei *sapientialia speculamina*, quello dei *sapientialia desideria*, quello dei *sapientialia exercitia* —, ed essendo questi ordinati al corrispondente triplice possesso dell'intelletto, dell'affetto e dell'effetto, in ragione dei loro appropriati libri di derivazione — il *liber naturae*, il *liber Scripturae* e il *liber gratiae* —, segue che a ciascuno è pertinente l'agire modulato di Dio secondo la sua pienezza relativo-comunicativa di *verbum increatum, inspiratum, incarnatum* (60).

La sezione del Sermone così conclusa voleva tracciare quelle

(55) *Ibid.*, n. 28.

(56) *Ibid.*, n. 29.

(57) *Ibid.*, n. 30.

(58) *Ibid.*, n. 31: «...spes ergo sive confidentia est ad habendum regnum necessaria, et hoc quia hominem sursum erigit, erectum stabilit, stabilito mansionem facit ».

(59) *Sermo*, nn. 32-33. Interessante la recezione dell'assunto etico centrale di Aristotele, *Ethica ad Nic.*, II, c. 4 (1105a 30-33): « scire et velle est incommunicabiliter operari ».

(60) *Sermo*, nn. 34-36.

che Bonaventura considera essere le condizioni del Regno in ragione di coloro che ne sono i soggetti. Le condizioni si sono viste riferite al conseguimento del bene supremo: la comunione tra Dio e l'uomo, essendo questi i soggetti ai quali il regno si riferisce.

La sezione successiva continua nell'illustrazione di tale avvenimento rivisitando le dodici parabole evangeliche che lo annunciano.

Schematicamente le suddivide per quattro triadi e assegna le prime tre a Dio, in quanto creatore e redentore e santificatore, e la quarta all'uomo, in quanto soggetto libero (61). È evidente che le prime si riferiscono all'azione di Dio secondo le proprietà specifiche del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Il quadro che risulta pone in simmetria le parabole-similitudini e la dottrina teologica e psicologica ad esse relativa, entro, però, uno sfondo preciso: quello del tempo esistenzialmente associabile. Bonaventura sviluppa la teologia del tempo come l'avvenire della salvezza omologantesi con l'accrescimento della comunione. Ciò consiglia di sottolineare non tanto la sequenza 'storica' delle fasi quanto la qualità di ciascuna in ragione del supporto antropologico di riferimento.

La modulazione riassuntiva è la seguente:

ex parte *opificis (sicut paterfamilias)*:

- | | |
|-------------------|-----------------------|
| — ut creantis | in ratione praeteriti |
| — ut gubernantis | in ratione praesentis |
| — ut retribuentis | in ratione futuri |

ex parte *redemptoris*:

- | | |
|---------------------------|-----------------------|
| — descendentis in mundum | in ratione praeteriti |
| — conscendentis in coelum | in ratione praesentis |
| — revertentis in iudicium | in ratione futuri |

ex parte *doni gratuiti*:

- | | |
|---|-----------------------|
| — quantum ad gratiam praevenientem | in ratione praeteriti |
| — quantum ad gratiam concomitantem | in ratione praesentis |
| — quantum ad gratiam subsequentem
in consummatione | in ratione futuri |

(61) *Ibid.*, nn. 37-42.

ex parte *liberi arbitrii*:

- | | |
|------------------------------|-----------------------|
| — simplicitas intentionis | in ratione praeteriti |
| — studiositas sollicitudinis | in ratione praesentis |
| — strenuitas operationis | in ratione futuri |

IL MALE, SPECULATIVAMENTE

Il secolo di Bonaventura sviluppa la speculazione sul male all'interno della cosiddetta teoria degli opposti che viene dibattuta a livello logico, etico e metafisico (62).

L'*auctoritas* più comune e ricorrente è Boezio. Questi, esponendo i libri della logica di Aristotele, produce la teoria dei contrari per opposti generi: *bonum et malum non sunt in genere, sed ipsa sunt genera aliquorum existentia* (63). Il bene e il male, dal piano logico-predicamentale, passano a quello etico per l'opposizione tra virtù e vizio: questi sono essi stessi generi contrari (64). Inoltre l'ulteriore passaggio, dal piano logico-etico a quello metafisico, è come automatico: perché si abbia contraddizione di generi occorre supporre pure la loro differenza positiva. « Le differenze di ciascun genere non solo necessariamente esistono, ma ciascuna di esse — scriveva Aristotele nella *Metafisica* — deve avere una sua unità, ed è, d'altra parte, impossibile che le specie di un genere siano predicati di differenze specifiche e che il genere sia predicato senza le sue stesse specie » (65).

(62) Uno studio di base è di L. B. GILLON, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle*, Paris 1937. Anche T. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura*, Paderborn 1913. Studi generali: R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après St. Augustin*, Paris 1936; A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, vol. I: *Histoire*, Paris 1948, Vol. II: *La solution*, Paris 1951; G. SOLERI, *Il problema metafisico del male*, in *Sapienza*, 5 (1952) 289-306, 415-442; F. VERDE, *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino*, in *Sapienza*, 11 (1958) 231-268; Id., *Il problema del male da Proclo ad Avicenna*, *ibid.*, 390-408; CH. JOURNET, *Le mal. La question du mal*, in *Nova et vetera*, 32 (1957) 150-201, 241-261; 34 (1959) 26-31, 100-117, 206-236; sul pensiero di S. Tommaso: J. MARITAIN, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee 1942; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, in *Acta Pont. Ac. Rom. S. Th. Aq.*, 6 (1940) 3-40; I. VALBUENA, *Introducción a las cuestiones 48-49 in 'Suma teológica' de Santo Tomás de Aquino* (Ed. spagn.), t. II, Madrid 1948, pp. 818-824.

(63) BOETHIUS, *In Categ. Aristotelis*, IV (PL 64, 283 B).

(64) Cf. *Ibid.* (PL 64, 264 C).

(65) ARISTOTELES, *Metaphysica*, II, 7 (998b 23-25), (tr. it. A. Russo); cf. *Topica*, II, 9 (114b 5-11).

Si poteva allora dubitare sulla consistenza del male? Il male è un *aliquid*? La risposta non poteva che essere affermativa fintantoché ci si atteneva alle esigenze logico-metafisiche.

Il secolo XII aveva evitato di abordare la questione del bene e del male in simili termini. Ad esempio Abelardo aveva rivendicato l'unità dell'ente: *nihil aliud proprium susceptibile habere videntur nisi ens: quod neque genus est, neque species* (66). E Anselmo, più chiaramente, aveva spostato l'asse speculativo dall'eventuale male ontico al male morale. Omologato il male con la nozione di peccato aveva prodotto una teoria metafisica del male. Tutto ciò che esiste è bene. Il male opposto al bene è causato dall'essere. Il male in quanto male perciò non ha alcuna essenza: *nullam habet essentiam* (67). Se esso ha una sua propria predicazione vuol dire che si riferisce, come aveva asserito Agostino (68), alle forme privative del bene dell'essere nella sua volontaria *aversio* al bene divino.

Ora l'omologazione tra male e peccato non significava affatto la loro equivalenza. Piuttosto il peccato è l'atto causale mentre il male è il giudizio formale dell'atto stesso, come *defectus*. La correlazione che i teologi dei primi decenni del secolo XIII crederanno necessaria alla soluzione del rapporto, è che *malum est deformitas, peccatum est actus*.

Effettivamente nei decenni successivi — e in ciò va sottoscritto quanto osservato dal Gillon — la considerazione del male, mano a mano, si sottrae dalle disamine logiche e metafisiche e si iscrive nell'orizzonte morale: qui se ne vede la consistenza, come male morale opposto al bene morale. Nel genere morale l'uno e l'altro possono rivendicare una differenza positiva: *bonum et malum sunt differentiae in moralibus* (69).

(66) Cf. *Philosophische Schriften, Die Glossen zu der kateg.*, (ed. B. GEYER, BGPM, XXI, 2, p. 285, 29-33): « quaerendum est circa quod genus vel circa quam speciem fieri habent bonum et malum... Sed nihil aliud proprium susceptibile habere videntur nisi ens, quod neque genus est, neque species ».

(67) ANSELMUS, *De casu diaboli* (PL 158, 337 B); cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XI, c. 9: « Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accipit » (PL 31, 325).

(68) Cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIII 7 (PL 41, 355); *De natura boni*, 34 e 36 (46, 562); *De vera religione*, 14, 17 (PL 34, 133). Cf. É. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, (tr. it.), Casale Monferrato 1983, pp. 171-191.

(69) THOMAS, *Contra Gentiles*, III, c. 8-9. Cf. L. B. GILLON, *cit.*, pp. XI-XIX. Non occorre, tuttavia, attendere Tommaso per simile messa a punto. Si constata, infatti, che già l'indirizzo è tracciato negli anni '20. Cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in I Sent.*, dist. XXXVI, n. 12: « Haec autem

LA TEORIA DEI CONTRARI, DA FILIPPO A BONAVENTURA

Prima però che si fosse giunti ad un siffatto assorbimento etico, a ridosso di Bonaventura la teoria dei contrari costituisce una sponda per l'ancoraggio speculativo della teoria dei due principi professata dal neomanicheismo. Basta richiamarsi a Filippo il Cancelliere che scrive la sua *Summa de bono* intorno al 1226. Filippo affronta la questione a partire dal sistema dialettico circa i due generi. Rifiuta di considerare il *bonum in genere* e il *malum in genere* come contrari; si dovrebbe estendere il *nomen generis ad materiam*, solo allora si potranno dire *contraria* (70). In tal caso si tratterebbe della *materia circa quam*, ovvero del soggetto uomo in azione, ove il bene e il male si corrispondono *in forma actus*. E affronta pure la questione dei due principi: *utrum omni bono opponatur malum; sequitur de bono et malo quae ponuntur principia* (71). Respinge vigorosamente la duplicità dei principi, nell'ordine metafisico, come *opposita sicut ens et non ens* e, affermando che il male sta al bene come sua privazione non totale, si rivolge alla dottrina della distinzione metafisica aristotelica dell'atto e della potenza. Se il bene indica la perfezione dell'essere vuol dire che, come si deduce *ab Aristotele et aliis philosophis*: '*bonum est habens in-divisionem actus a potentia*'. E questa si ha solo in Dio. Mentre nell'uomo vi è solo la possibilità di perfezione. Pertanto il male

privatio, in hoc termino 'non aliquid', intelligenda est *in genere moris*, et quoniam 'non aliquid' est medium inter aliquid et nihil, ut dicit Augustinus in libro *Responsionum* (= Ps.-Aug., *Hypagnosticon*, IV, c. 1, n. 1): 'Peccatum enim est actus incidens ex defectu boni' ».

(70) PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, I, q. 1 (ed. N. WICKI, Bernae 1985, pp. 39-47). Cf. O. LOTTIN, *L'influence du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, in RTAM 2 (1930) 311-329; Id., *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abelard à saint Thomas*, in *Revue Thomiste*, n. s., 17 (1934) p. 492 ss.

(71) PHILIPPUS CANCELLARIUS, *ibid.*, q. 6 (p. 23 s.): « Responsio. Advertendum est quod malum relinquit possibile. Unde non dicitur de unoquoque indifferenter »; (p. 25 s.): « Ad aliud autem quod dicuntur poni duo principia privatio et species, hoc non est in esse sed in fieri; in esse enim privatio non distinguitur a materia. Sed privatio et species pro diversis principiis semper ponuntur et computantur. Eodem modo malum in esse non est principium, sed secundum rem non separatur a creatura quae est quasi principium materiale; species autem et privatio numquam coincidunt in unam rem, sicut non possumus dicere inesse summo bono, ubi pura species et impermixta ».

relinquit possibile, e l'opposizione tra bene e male deriva esattamente dalla distinzione-divisione tra atto e potenza: *bonum dicit actum ... malum autem ponit ante se potentiam* » (72).

Ma l'aspetto senz'altro più significativo toccato da Filippo è il superamento dell'interpretazione metafisica dell'assunto delle *Categoriae*. Chiarisce infatti che per Aristotele i generi non sono né le cause né i principi reali delle cose. L'uomo peraltro non è un composto di due generi: dell'animalità e della razionalità, ma di anima e corpo in funzione del fine: *secundum id quod res est ordinata ad finem* (73). In ultima analisi se il male lo si vuole considerare un genere lo si può fare unicamente *secundum rationem praedicandi*, per cui si possono predicare anche specie diverse di privazioni di bene non riconducibili in nessun caso a predicati reali (74).

(72) *Ibid.*, *Prolog.*, a. 1 (p. 6-8): « manifestum est quod malum habundat a non ente; relinquit enim aliquo modo ens vel secundum quid ens. Et sic loquitur Philosophus de divisione entis, cum dividit ens potentia, ens actu. Bonum enim dicit actum vel ex participatione actus, malum autem ponit ante se potentiam et privat actum ». Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI, 2, (1026 b1). La formula sarà attribuita da Alberto Magno, nel suo *De bono*, ad Avicenna.

(73) *Ibid.*, I, q. 1 (p. 42): « Et solvitur quod genera sunt elementa uno modo et alio non; genera non sunt elementa rei secundum id quod res est, sed secundum quod res ordinata ad finem. Verbi gratia homo componitur ex duplici genere partium; componitur enim ex anima et corpore, item componitur ex genere et differentiis sicut ex animali et rationali. Per partes primas est homo id quod est, per secundas ordinatur ad finem suum... Cum ergo malum nec propinque disponat ad finem ut differentia nec remote ut genus, nec est differentia nec est genus. Non est ergo principium ut genus; sic ergo non potest dici genus hoc sensu. Sed neque materia dicitur genus; cum enim materia dicitur possibile, et malitia et bonitas habent convenientiam in possibili; sed in eo quod malum, non habent convenientiam malitia et bonitas, ergo malum non est genus ut materia ».

(74) *Ibid.*, (p. 47): « Propter haec et alia dicimus quod non sunt duo principia; et quod bonum et malum dicuntur duo genera, respondeo quod malum uno modo est genus, alio modo non. Si enim dicatur genus essentia dicta in quid, non est malum de se genus, quia de se non habet essentiam secundum Dionysium (*De div. nom.*, c. 4, § 40 - PG 3718); si vero dicatur malum genus, quia est *primum secundum rationem praedicandi* in sua coordinatione ad hunc modum quo privatio dicitur principium a quo fit mutatio ex opposito contra speciem, tunc dicitur malum genus. Verbi gratia iniustum est vitiosum, vitiosum malum. Malum autem licet habeat ante se aliquid, nullam tamen privationem; unde omnium privationem dicitur genus. Sed hoc non cogit ponere duo principia ». Del resto ritorna in nuova veste la soluzione tradizionale: cf. E. LANGTON, *Glossa in Hist. Scholasticam*: « Cum dicitur "homo est malus, hoc nomen 'malus' nihil praedicat ibi vel copulat, significat tamen" », cit. in L.-B.

Filippo dunque ha aperto filosoficamente a vantaggio della teologia. Ma un'urgenza più forte lo ha mosso: se l'equivoco aristotelico non si fosse chiarito, i Manichei avrebbero potuto difendere, con buon diritto, la loro dignità filosofica:

Sequitur de bono et malo quae ponuntur principia rerum, ut magis evacuetur error Manichaeorum qui ortum videbatur habere ex hiis verbis philosophorum, prout philosophi ponunt bonum et malum esse contraria principia et contraria genera. Si enim malum esset genus aut principium, poneret essentiam aliquam secundum quam esset genus aut principium et sic esset bonum. Ut magis attingatur inquirendum est de quo bono et malo hoc intelligatur et secundum quam rationem dicantur genera. Si utrumque genus dici possit ut ab excellenti veritate sacrae Scripturae non dissonet quod dicitur a philosophis; si vero dissonet, tamquam adversum fidei relinquatur (75).

Il male non è un genere, il male procede dal bene, il male non è un principio, il male non è un *aliquid*. Questi i risultati della speculazione prima di Bonaventura (76). A questi stessi giunge Bonaventura nella distinzione 34 del II libro *In Sententias*.

I manichei si sbagliano nel porre due cause: quella del bene e quella del male. È assurdo porre *in uno homine* due anime, una che, proveniente a *Deo bono*, sempre *cupit bona* e un'altra, che, proveniente a *Deo malo*, sempre *cupit mala*. Le due anime si troverebbero in eterno conflitto (*in nobis est continua pugna*), e ciò prescindendo dall'unico soggetto. Esso non avrebbe né merito né colpa, in più il principio del peccato, avendo nel soggetto stesso origine e natura, si autoannullerebbe (77).

GILLON, p. 53, nota 3. Prossimo all'opinione del Cancellario è GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III, tr. X, c. 4, q. 4, Sol. (ed. J. RIBAILLIER, II, I, p. 147).

(75) PHILIPPUS CANCELLARIUS, *ibid.*, (p. 42). Cf. H. POUILLON, cit., p. 72 ss.

(76) La tesi che apparirà scontata al tempo di Bonaventura andrà concentrando sulla distinzione formale tra il male, che indicherà la deformità, il difetto, ecc., e il peccato in quanto azione causale, nel quadro etico-metafisico. Cf. la questione *De peccato* del Ms. Toulouse 737, f. 81va. Un contributo importante per Bonaventura è tuttavia quello di Odo Rigaldi che considererà il *malum in genere* come *accidens* dell'agire: *Lectura in II Sent.*, dist. XXXIV, p. III, q. u. (Ms. Brugge, 208, p. 314c).

(77) *In II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1, q. 1, resp. Bonaventura si appoggia ad Agostino: « Hanc haeresim pessimam valde efficaciter improbat Augu-

Poiché non ha senso parlare dell'origine del male nel male, rimane considerabile il *malum culpae*, che non ha altra origine se non nella creatura razionale. Esso può essere considerato in ragione di una triplice consistenza: per l'effetto esteriore, per quello interiore e per l'*habitus*. Il *peccatum*, perciò detto anche *malum*, si può indicare *actus exterior*, *habitus interior* e *actus interior*. Sono modi referenziali di un'unica determinazione (78). La distinzione vale a chiarire che: in quanto atto esterno esso non è né primo secondo il genere dell'ente, né primo secondo il genere del male, essendo effetto dell'atto interiore (79); in quanto *habitus*, similmente, non è primo né nel genere dell'ente né nel genere del male, essendo causato dall'atto stesso (*quia cum mala facimus, mali sumus*) (80); in quanto atto interiore poi può essere primo nel genere del male, ma non in quello dell'ente (81).

Bonaventura non si discosta da Filippo: il male è correlato alla potenza e non all'atto: *actus enim a potentia procedit, et illa est posterior tanquam effectus posterior est causa* » (82). Siccome la potenza in quanto potenza è un bene ed è del genere dei beni, segue che il peccato, come il male, ha origine dal bene (83), ciò perché il soggetto di determinazione è uno e libero

stinus, in libro *De duabus animabus* (c. 12, n. 16 - PL 42, 105), primo per ipsam peccati culpam, secundo per eius oppositionem poenitentiam... Has duas notificationes manifestat, et post ex ipsis, tanquam ex manifestis, praedictum errorem ipse destruit, immo ostendit quomodo error se ipsum destruit, dum ponit animam malam non posse bene facere et tamen principium peccati esse per propriam originem et naturam. Ponit enim quod peccando non peccet... ».

(78) *Ibid.*: « Dicendum est igitur, sicut dicit fides sana et Magister in littera (*II Sent.*, dist. XXXIV, c. 2) Sanctorum auctoritatibus manifestat, quod malum a bono habet originem ».

(79) *Ibid.*: « ...Unde actus furandi est malus et voluntas furandi in actu est mala et habitatio sive habitualis affectio ad furandum est mala ».

(80) *Ibid.*: « Secundum igitur quod malum dicitur opus exterius, sic nec est primum in genere entis nec in genere mali, quoniam actus exterior causatur ab actu interiori et malitia actus exterioris a malitia voluntatis interioris ».

(81) *Ibid.*: « ...similiter nec est primum in genere entis nec in genere mali. Nam malus habitus a malo actu causatur: quia enim mala facimus, mali sumus ».

(82) *Ibid.*: « ...sic potest esse primum in genere mali, sed non in genere entis. In genere mali potest esse primum, sicut patet in prima deordinatione voluntatis Luciferi, ante quam nulla praecesserat malitia; nec tamen potest esse principium in genere entis ».

(83) *Ibid.*: « Et quoniam potentia illa bona est et de genere bonorum, patet quod malum originem habet a bono ».

e non è e agisce in quanto opposto ad altro (84). Peraltro, l'assunto secondo il quale il male è originato dal bene è ormai tradizionale (85). Bonaventura non aggiunge molto di nuovo. Dio, in quanto sommo bene, non può essere causa del male, perché esso procede *ratione defectibilitatis quam habet de nihilo*, in quanto conseguenza della volontà libera della creatura *ex nihilo creata*, ovvero da Dio che non è suo opposto (86).

(84) Bonaventura affronta l'obiezione che scaturisce dall'adagio assiomatico aristotelico (*ibid.*, contra 3): «...videtur per propositionem satis probabilem: 'Contrariorum contrariae sunt causae'...ergo videtur quod nullo modo bonum causet malum nec quod malum sit a bono». Si allude a quanto sostenuto da Aristotele nella *Metaphysica* e nei *Topici*. Cf. *supra*, nota 65. Risponde però interpretando lo stesso Aristotele, *Metaphysica*, VIII, 2-6: «Ad illud quod obicitur, quod contrariorum..., dicendum quod ista propositio habet veritatem secundum quod intelligitur de contrariis, quorum utrumque est aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter et quae sunt ad unum effectum determinatae; aliter manifestum est esse falsum». Vale perciò solo in ordine a due nature o sostanze o soggetti, non altrimenti; prosegue infatti: «Nan *idem* Deus, etiam secundum Manichaeos, facit calidum et frigidum; et *eadem* rationalis potentia, secundum Philosophum, est causa oppositorum. Et ideo non habet locum in malis, quia malum non dicit *naturam* aliquam secundum quod malum, et quia est a voluntate secundum quod libera, quae non est determinata ad alterum contrariorum».

(85) L'assunto tiene conto delle precisazioni speculative fino ad allora stabilite. Ad esempio, GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III, tr. X, c. 4, q. 2 (*ed. cit.*, p. 149) veniva affermando che la differenza «inter esse et esse bonum» non significa che «omnia, in quantum sunt, bona sunt, ergo esse rei est bonitas eius» ma, al contrario, «ostenditur quod entitas rei sive esse rei sit bonum tanquam habens bonitatem sibi annexam». Non in atto, s'intende, ma «quoniam quodlibet bonum *ductivum* est ad primam bonitatem vel *imitativum* primi boni aliquo modo». Ne segue che il bene è qualificabile: «et hoc bene recipit magis et minus». Di qui la deduzione assiomatica: «unde patet quod sicut non est *idem esse et esse album*, ita non est *idem esse et esse bonum*». Inoltre, non trascurabile, appariva la contrapposizione tra il detto di Boezio (*De consol. phil.*, IV, pr. 6 - PL 63, 820 A): «Bonum non est causa mali, sed malum est causa boni» e l'altro di Agostino, «Bonum est malum, sed non est malum bonum fieri» (cf. *Enchir.*, c. 96 - PL 49,276), alla quale Guglielmo (*ibid.*, q. 4, sol, p. 157) risponde affermando che il male può essere utile in tre modi: 1. perché ordinato al bene; 2. perché coagisce nell'uomo che vuole uscire dal peccato («illa coactio utilis erat non in quantum mala, set in quantum coactio...sed in quantum efficit...»); 3. perché è, grazie alla sinderesi, naturalmente detestabile. Segue che «propter duas causas ultimas patet quia malum est naturaliter causa sive occasio boni. Bonum vero est occasio mali nisi per defectum». E così Bonaventura (*In II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1, q. 1, ad. 2): «si concedatur quod bonum sit principium mali, non tamen conceditur quod sit principium mali secundum quod bonum».

(86) *Ibid.*, ad 4: «Nam, etsi bonum est causa mali, hoc non est se-

Alla questione se deriva da una volontà efficiente o deficiente risponde come già Agostino e lo Pseudo-Dionisio: *absque dubio malum sive peccatum est a voluntate deficiente sicut a substantia agente* (87).

Alla questione successiva, se il male deriva dal bene secondo l'intenzione o al di qua dell'intenzione (*praeter intentionem*), risponde distinguendo tra il male che è determinato dall'intenzione e quello che è compiuto inseparabilmente con l'intenzione stessa (88).

Alla questione se vi è un male che non abbia niente di buono, risponde che il solo supporlo riproporrebbe la teoria dei contrari e con essa la tesi manichea confortata dal ragionamento dei logici. Di fatto, sarebbe una pseudo-tesi dal momento che è votata all'autodistruzione (89).

cundum id quod habet a summo bono, sed ratione defectibilitatis quam habet de nihilo ».

(87) *Ibid.*, q. 2, resp. Qui Bonaventura sviluppa la sua tesi circa l'intrinsecità preambulare della potenzialità del male nel bene della libertà creata sotto tre profili: « triplex defectus reperitur circa voluntatem: unus quidem naturalis, alius culpabilis et tertius poenalis ». Il primo è la stessa *defectibilitas*, « quae inest voluntati hoc ipso quod ex nihilo »; il secondo è la colpabilità, « defectum culpabilem voco ipsum peccatum »; il terzo è la penalità conseguente, « illud damnum sive nocumentum sive laesionem quae consequitur ad illud ». I tre si reciprocano: « Nam malum culpae est a voluntate deficiente defectu naturali, ita quod ille defectus praecambulus est ad culpam; nunquam enim voluntas posset in volendo bonum deficere, nisi vanitatem et defectibilitatem in se haberet. Similiter malum est a voluntate deficiente defectu poenali, ita quod ille defectus est culpae annexus; nunquam enim est dedecus peccati sine decore iustitiae ». E non si tratta di uno sdoppiamento di colpa, di una che deforma la volontà e di un'altra che deforma l'azione: « eadem est culpa, qua deformatur voluntas et eius interior actio ». Neppure si tratta di uno sdoppiamento di volontà, di una efficiente e una deficiente. Deciso appare, altresì, ad evitare che si equivochi circa la defettibilità naturale: « non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa, voluntas enim non hoc ipso peccat, quia ex nihilo, sed hoc ipso quod est ex nihilo, est potens deficere; hoc ipso quod voluntas est, potens est servare rectitudinem iustitiae; hoc ipso vero quod voluntas est ex nihilo, potens est, quantum est de se, illam deserere; et ita defectus ille circa voluntatem reddit eam ad peccandum possibilem ». In altri termini la volontà « est domina sui actus et libera, potest se ipsam convertere ad illud ad quod vult et sicut vult ».

(88) *Ibid.*, q. 3, resp.

(89) *Ibid.*, a. 2, q. 1, resp.: « ...non solum est perversitatis haereticæ, sed etiam manifestæ caecitatis et stultitiæ. Sicut enim in opponendo monstratum est, ipsa positio implicat in se opposita. Implicat enim quod illud, scilicet summe malum, *sit et non sit*; quod idem *possit et non possit*; et quod *idem sciat et nesciat*. Et dum implicat in se opposita, destruit

Alla questione se il male si trova nel bene come suo opposto, risponde in modo articolato. Il bene nella creatura è essenzialmente teleologico perché essa è ordinata a quello sommo (90).

L'esser ordinata si snoda in tre capi di riferimento: l'*ordinabile* — ed è la natura o *substantia* creaturale —; l'*ordinante* — ed è la grazia come l'*habilitas media*; e il *mezzo attraverso cui si ordina* — ed è insieme la virtù e la grazia. Non si può inverare opposizione nell'*ordinabile* perché la creatura non si distrugge, come affermava lo Pseudo-Dionisio (91). Nel mezzo attraverso cui si ordina, l'opposizione è semplice e diretta: reciprocamente si espellono e non si dà compresenza. Nell'*habilitas media*, invece, possono tanto opporsi quanto non opporsi. Se essa si compara alla natura di cui è, non si produce opposizione al male, essendo essa indifferente al bene e al male. Ma se si compara al fine di cui è *habilitas (ad gratiam ad quam est)*, essa è opposta al male. Il male però agisce solo diminuendo o accrescendo l'*habilitas* di cui è mezzo. Ora il *malum culpae* d'origine del *subiectum mali* ha reso questa potenza inabile e pertanto essa è ora teoricamente opposta al male che l'ha invalidata. Stante codesta circostanza è, per Bonaventura, condivisibile la *regula dialecticorum* che si legge in Agostino allorché prevede che il male ha il suo essere nel bene in quanto suo opposto. Del resto non è per capriccio dei filosofi che si ammette la legittimità di simile regola. Quel che conta è tenerla per quel che vale, ovvero come *opposizione formale* generata dalle istanze delle considerazioni dell'intelletto. Quel che rimane da dire è quanto già Dionisio aveva affermato, lungi dal supporre la teoria dei contrari metafisici, e cioè che il male *substantificatur in bono* (92), nel senso che vi è *quomodo sibi opposito* (93).

se ipsam. Nam in ponendo summe malum esse quod nihil de bono habeat, ponit quod illud non sit summum; ponit quod non sit malum; ponit etiam quod nullum bonum habeat oppositum. Et haec omnia in opponendo monstrata sunt, quae manifeste convincunt errorem istum esse fatuum et caecum...». Di seguito lo smascheramento dei Manichei, cf. *supra*, p. 62 s.

(90) *Ibid.*, q. 2, resp.

(91) « Nihil existentium corrumpitur in eo quod est essentia vel natura ». Cf. Ps.-DIONYSIUS, *De div. nomin.*, c. 4, 23 (PG 3,723 ss.).

(92) Cf. Ps.-DIONYSIUS, *De div. nomin.*, c. 4, 20 (PG 3,720 A-B).

(93) *In II Sent.*, p. 2, q. 2, resp.: « Sed quoniam mos est Philosophi (cf. ARISTOTELES, *Topica*, III, 2), positis considerationibus, instantias subinferre, non quae falsificent ipsas, sed quae intellectum considerationum rectificent et manifestent, sic beatus Augustinus, tamquam vir prudens ingenio, in hac instantia manifestat illam maximam dialecticorum in his

A complemento si chiede se il male è nel bene come un *habitus* o una qualche potenza o se invece ne è pura privazione. Risponde riprendendo una distinzione che già Rigaldi aveva ampiamente illustrata invocando l'autorità di Boezio circa l'*esse* e l'*esse bene*. Si può tenere il male *sive peccatum* sia in *modo abstractive* che in *modo concretive* (94).

Concretamente il male concerne ciò che effettua la deformazione e ciò che ha una qualche sostanza. Designa invero la *res mala* in quanto azione malvagia e anima malvagia. Così inteso il male è un *aliquid*. Non è tale se però si estende fino al soggetto malvagio, ovvero al peccatore. Quanto a questi, l'*aliquid* non si riferisce al suo atto primo che è il *bene esse*, bensì all'atto secondo che lo contraria.

Astrattamente considerato — *in praedicatione formali* — non è un *aliquid*, ma dovrebbe essere piuttosto un *nihil*, un non-essere-totale d'essere e di bontà: è invece semplicemente *privatio boni*. Il male in quanto non-essere è in assoluto non predicabile con attribuzioni dirette e positive. Si può solo indurre una predicazione *in obliquo*, ovvero indiretta. La predicazione indiretta è che esso è un *alicuius*. Un *alicuius* come opposto: è privazione

oppositis tenere quae opponuntur oppositione formali, sicut opponitur virtus et vitium, gratia et culpa.

In aliis autem oppositis, quae non opponuntur ratione eius quod sunt, sed ratione eius ad quod sunt, non est intelligenda illa regula, ... Dico enim quod malum substantificatur in bono, et non solum in bono, sed etiam in bono quodam modo sibi opposito». Anche questa è dottrina tradizionale. Cf. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III, tr. X, c. 4, q. 4, sol. (*ed. cit.*, p. 154). Va inoltre rilevato il riscontro con la 'responsio' data da ODO RIGALDI, *Lectura II Sent.*, dist. XXXIV, pars 3, q. u. (Ms. Brugge 208, f. 314 c): « Quod quaeritur ulterius utrum in bono sibi opposito, patet quia est in bono sibi opposito oppositione non formali, sed viae vel ordinis, et ulterius est in illo non in quantum est oppositum sibi ». Così, a proposito della '*regula dialecticorum*': « Ad illud quod dicit Augustinus quod fallit hic regula dialecticorum, potest intelligi de oppositis secundum formam quae sunt naturae et simpliciter opposita, vel de oppositis secundum comparisonem ulteriorem quae sunt opposita large extendendo nomen. Si intelligatur de oppositis secundum formam, regula est... Si autem intelligatur de oppositis secundo modo, potest habere instantiam... Sed instantia secundum hunc modum non est instantia quae destruat regulam, sed quae praebeat intellectum istius regulae ».

(94) È palese la dipendenza di Bonaventura dal Rigaldi, cf. L. B. GILLON, *cit.*, pp. 67-92. Secondo lo stesso Gillon sembra che l'introduzione della distinzione tra l'*abstractive* e il *concretive*, risalga a Jean de la Rochelle, uno dei primi maestri della scuola francescana. Il testo di Boezio di riferimento è il *De consol. philos.*, IV, pr. 2 (PL 63, 795).

del bene che, d'altro canto, non è *omnimoda boni annihilatio*. Infatti lo priva ma, pur contrariandolo, non lo distrugge ontologicamente: *sic privat bonum quod relinquit bonum*. Sopprime l'atto buono ma non l'attitudine ad esso, ne impedisce l'effetto ma non ne distrugge l'esistenza che gli rimane addebitata: *sic privat bonum quantum ad effectum, ut tamen in subiecto relinquat debitum*.

Un *alicuius* come soggetto si potrà immaginare solo genitivo di un ente o soggetto sostantivo, senza che sia per questo *omnimoda privatio sive annihilatio pura* (95). In siffatta luce si spiega pure un maggiore o minore spessore dell'*alicuius* (96).

LA METAFISICA DELL'ESSE E DELL'ESSE BONUM

Nella prima delle tre questioni *difficillimae* del *Sermo de Regno Dei* — *quid sit malum - unde malum* (97) —, si rinviene il nervo speculativo fin qui riassunto.

Il male non è alcuna natura. Formalmente l'accezione che ad esso conviene è quella appunto di *privatio boni*. I Manichei non potranno ammettere tale necessaria logica metafisica. Essi considerano invero il male « in quantum tale » e lo attribuiscono ad una natura propria integra dell'*esse* e direttamente contrapposta all'*esse bonum*. Essi mancano di una definizione metafisica adeguata del *bonum*, lamenta Bonaventura. La migliore disponibile era quella che si era formata, grazie anzitutto a Filippo il Cancelliere, sul passo dello Pseudo-Dionisio (98).

Il *bonum* se c'è è un ente, esso è tale perché gode della proprietà di essere e agire: la sua verità è perciò di essere indiviso; il suo esser *bonum* non può che essere relativo al suo *agere*, ed

(95) *In II Sent.*, a. 2, q. 3, resp.

(96) *Ibid.*, ad 4: « Potest enim magis et minus recipere ratione eius entis, quod respicit quasi in obliquo. Unde dicitur maior privatio, in qua est maioris boni corruptio et in qua minus de bono relinquitur; minor vero, in qua minus de bono corrumpitur et plus relinquitur. Et sic patet quod ex hoc non sequitur quod peccatum, abstractive loquendo, sit aliqua positio ».

(97) *Sermo*, n. 43.

(98) PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, q. 1 (*ed. cit.*, I, p. 6, 20), la fonte dionisiana è *De div. nom.*, 1, 1 (PG 3,694 B). La formula *bonum est diffusivum esse* è, tuttavia, già presente in GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, II, tr. 9, 9.1 e 3, e in ALEXANDER DE HALES, *Glossa in I Sent.*, dist. I, n. 36. Bonaventura vi ricorre frequentemente, cf. *In*

esso è di diffondersi e comunicarsi. Se Dio è tale *bonum*, egli agisce *a se, secundum se et propter se* (99).

Ora, come rappresentare codesta *bonitas* in azione comunicativa? Lo stesso Filippo aveva fatto ricorso ad Agostino: Dio agisce secondo i suoi costitutivi: *a se dat modum; secundum se dat speciem; propter se dat ordinem*. Talché qualsiasi bene riproduce modo, specie e ordine e il male ne è loro privazione (100). Di conseguenza la determinazione della causa del male non può che attenersi a codesto presupposto metafisico (101). Posto, infatti, che causa del male possono esserlo colui che è solo agente, come lo è Dio, o solo atti di natura irrazionale o la creatura che agisce secondo ragione, segue che la causa del male non risiede affatto in colui che è solo agente e cioè Dio e gli atti irrazionali, bensì si può trovare solo o in atti irrazionali — e in questo caso non vi è colpa — o in chi è dotato di ragione, in quanto questi, in forza del libero arbitrio, può o agire secondo ordine (*potest sua actione ordinare*) o allontanarsi da esso (*ab ordine deficere*) (102).

Capace del male colpevole è solo la creatura umana e perché non puro agente e perché creatura razionale. La creaturelità è la condizione per l'evenienza del male come per l'evenienza del suo bene. L'affermazione implica due deduzioni complementari: una ontologica e una esistenziale. La prima concerne l'origine: *creatura enim rationalis et a Deo est et de nihilo est*. È un bene indistruttibile in quanto bene intrinseco all'atto creativo-comu-

I Sent., dist. XXIII, a. 1, q. 1, resp.; dist. VIII, p. 1, a. 1, q. 1; *Breviloquium*, p. 1, c. 6, nn. 2-5.

(99) Il costrutto metafisico enunziato è sicuramente tipico del monismo medioplatonico procliano mediato dal *Liber de causis* e si presentava funzionale all'unità creatrice-causale di Dio. Cfr. *Breviloquium*, II, c. 1.

(100) PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, q. 11 (ed. cit., p. 33 s.); cf. AUGUSTINUS, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553); *De gen. ad litteram*, IV, c. 4 (PL 34, 299). I suesposti costitutivi, non ancora armonizzati direttamente con la questione metafisica del male sono pur presenti in GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, II, tr. 9, q. 2. A ridosso di Filippo, coniugati con il male, cf. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio de malo* (parti ed. in L.-B. GILLON, cit., pp. 67-78), ripresi nella *Summa Halensis*, II, tr. 2, n. 20. Alessandro, tuttavia, tiene a dire che il *malum culpae* non si oppone formalmente al bene di natura: « loquendo formaliter malum culpae non est privatio speciei, modi et ordinis, sed effective quia efficit corruptionem horum » (p. 73).

(101) *Sermo*, n. 43. Cf. il sommario offerto da Bonaventura, rispetto all'*In II Sent.*, dist. XXV, p. 2, q. 3 e le dist. XXXIV-XXXV, nel *Breviloquium*, III, c. 1.

(102) *Sermo*, n. 43.

nicativo, e per questo è il bene dell'esserci rispetto al non-esserci. La seconda concerne il suo proprio *agere*: si conserva nel bene se agisce rettamente nel dinamismo comunicativo; arretra nel bene se *obliquat a recto ordine*, dall'esserci verso il non-esserci.

Onticità ed esistentività si omologano, nella piena corrispondenza del divenire umano, alla intenzione creante. Circa il piano ontico: *Quia est a Deo, est ipsius imitativa; et imitando Deum in actione sua, si agit a Deo et secundum Deum et propter Deum, ut constituat Deum suae actionis principium, exemplar et finem tunc eius actio bona est, habens modum, speciem et ordinem*. La corrispondenza allora si riferisce alla totalità dell'essere secondo il modo, la specie e l'ordine della volontà creatrice. Circa il piano esistentivo: *quia de nihilo est, potest ab his deficere*. La corrispondenza allora si riferisce alla possibilità di realizzazione piena dell'esserci come alla possibilità di realizzazione deficiente, deordinata, autonegantesi.

La possibilità negativa, la deordinazione, e pertanto il *defectus*, si invera nella negazione della corrispondenza al dinamismo creazionale-comunicativo dell'Altro e nell'affermazione simultanea del sé autarchico: *et quando debet constituere Deum finem et agere propter Deum, constituat se et agat propter se et sic necesse est ut agat secundum se et a se*. Il male è creato dalla propria reputazione *et proprio amore* (*cum se nimium diligit*) ed è null'altro che *defectus modi, speciei et ordinis*. Come dalla volontà procede l'*actio bona*, così dalla stessa procede l'*actio mala*. L'una e l'altra si rapportano al tutto ontologico ed esistenziale della creatura umana (103).

LA SIGNIFICATIVITÀ DEL MALE NELL'UNIVERSO

Che il male sia correlato al bene è verità assiomatica: il *malum bene ordinatum* da Agostino (104) in poi aveva dominato la speculazione che lo concerneva stante la messa a punto in contrapposizione al dualismo. Si imponeva tuttavia un ultimo squarcio concettuale: come è possibile che Dio in ragione della volontà buona possa sopportare l'esistere del male e la sua durata? La riflessione si dilata verso la visione cosmica.

(103) *Ibid.* Cf. *Summa Halensis*, I, I, n. 79.

(104) AUGUSTINUS, *Enchiridion*, II, n. 3 (PL 40,236).

Fra le tre *difficillimae* questioni del *Sermo de Regno Dei* due — *quare sustineatur* e *quando puniatur* (105) — consentono di rilevare la posizione cosmologica di Bonaventura al riguardo. Per parlarne dobbiamo supporre anche qui quanto ha insegnato nel Commento alle *Sententiae* (106). Didatticamente il problema si snoda a partire dalla non responsabilità di Dio e dalla compatibilità del male con il suo disegno creazionale.

L'articolazione, che sviluppa in cinque punti, dà luogo ad un iter di quesiti e risposte il cui esito è la necessità del male e la sua bontà.

Il primo: alla domanda se Dio vuole il male risponde che il male *non est a Deo volibile*; ha sufficientemente dimostrato che esso è generato dalla colpa della volontà deordinata (107). Il secondo: alla domanda se compiere il male è un bene, risponde che in assoluto non è bene compiere il male in quanto non conduce ad un bene in sé, essendo raggiunto da sé indipendentemente da Dio, e che può essere un bene solo relativamente, se cioè si sceglie di ordinarlo al bene o se è volto a provare gli eletti (108). Il terzo: alla domanda se compiere il male è un atto di verità, risponde — *sine distinctione* — che compiere il male è secondo verità: *vere enim enuntiatur et vere intelligitur*, in altri termini significa ciò che esso è (109). Il quarto: alla domanda se il male è ordinabile alla volontà di Dio, risponde introducendo una triplice distinzione: vi è il male *susceptivum*, potenziale — ed esso è ordinabile solo *per accidens* ad un soggetto buono (*per bonum substratum*); vi è il male *sicut dispositivum* — ed esso è ordinabile non come capace di disposizione bensì come privante perché priva l'ordine speciale della natura e offende la giustizia della stessa; infine vi è il male *sicut ostensivum* — ed esso è, al tempo stesso, ordinabile e ordinato in quanto manifesta l'ordine dei beni attraverso i loro opposti (110).

Il quinto ed ultimo punto tratta del valore del male nell'universo, del suo significato positivo. Bonaventura concorda con la tradizione dei Padri e con i Maestri teologi. Il male ha un valore potenziale: è espressione della perfezione dell'universo creato dalla volontà comunicativa del creatore, e pertanto celebrerebbe

(105) *Sermo*, n. 44.

(106) *In I Sent.*, dist. XLVI, a. u.

(107) *Ibid.*, q. 2, resp.

(108) *Ibid.*, q. 3, resp.

(109) *Ibid.*, q. 4, resp.

(110) *Ibid.*, q. 5, resp.

la bontà del libero arbitrio originario (111). Rispetto al Sermone, nel Commento alle *Sententiae* non si registra molto entusiasmo. Vero è che Agostino più volte ne ha parlato; ma altrettanto vero è che non tutti i Maestri suoi predecessori volentieri ne avevano trattato (112). Qui si limita a distinguere tra l'originario decoro, in sé completo senza il male, e il decoro accidentale dello stesso al quale ricondurre i mali manifestativo-interpretativi sia dell'idea di giustizia divina sia degli atti divini intervenuti in occasione della redenzione. Condivide, in effetti, la riserva dello stesso Agostino: *tamen sine hiis omnibus esset universum completum* (113). Comparativamente il *pulchris quam nunc sit* indica che la bellezza assoluta e quella accidentale si reciprocano come *duae facies* di cui la prima è l'universo considerato *sine macula*, la seconda è lo stesso universo segnato da una cicatrice che ne ha segnato l'abbruttimento. Se ci si chiede quale delle due ecceda in decoro, la risposta è che è il *decor qui nunc est*. La ragione risiede nella *vis* divina: ha tratto il bene dal male dominandolo: *et ideo plus valet universum nunc, quam valuisset tunc*. D'obbligo il rimando all'*exultet* pasquale: *O felix culpa, quae talem meruit habere redemptorem*. Pure d'obbligo il rimando alle condizioni umane: se è vero che, non introdotto il male della colpa, tutti sarebbero beati mentre ora si hanno *quidam beati et quidam miseri*, è pur vero che se Dio non fosse intervenuto molti non sarebbero pervenuti alla beatitudine. In definitiva, la completezza dell'universo successiva a quella originaria è solo una sovrabbondanza qualitativa: *concedendum quod ordinatio mali facit ad complementum accidentale*. Viceversa, la

(111) *Ibid.*, q. 6, resp.

(112) Ad esempio, ALEXANDER DE HALES, *Quaestio de malo*, q. 4 (ed. in L.-B. GILLON, p. 69). Cf. *Summa Halensis*, I, I, n. 121 e II, I, n. 82: « Ex iis auctoritatibus patet qualiter malum confert ad pulchritudinem universi secundum statum qui nunc est, non secundum statum essentialem ipsius ». Le autorità menzionate sono Aristotele (*Rhetorica*, III, 2) e Agostino (*De libero arbitrio*, III, c. 9, nn. 26.27; *Enchiridion*, 11). Il *qualiter malum* non è il *malum culpae*, bensì il *malum poenae*, infatti: « malum culpae nec in eo quod est malum nec in eo quod est culpae per se est ad pulchritudinem universi sed... ». Mentre l'autorità invocata come contraria alla tesi è lo Ps.-Dionisio (*De div. nomin.*, 4, par. 19 - PG 3, 717, PG 122, 1139): « Inconveniens autem est quod malum conferat ad completionem omnis et toti non imperfectum esse per se ipsum largiatur ».

(113) In *I Sent.*, dist. XLVI, a. u., q. 6, resp., riprende il 2. *contra*, introdotto con una citazione di Agostino (*De libero arbitrio*, III, c. 5, n. 13 - PL 32, 1277): « Si ergo non fecit mundum cum malis, sed sine malis, ergo mundus sine malis erat perfectior quam cum malis: ergo malum non est de perfectione universi ».

completezza e bellezza *substantialis*, considerata in assoluto, non valet nec per se nec per accidens (114).

Ma Bonaventura cambia timbro nel Sermone. Con fare retorico illustra la significatività del male secondo tre ordini referenziali. Il primo è il compimento cosmologico. Tutte le differenze ontologiche che razionalmente si possono pensare costituiscono l'idea di unità e unicità dell'universo. Perciò, degradando dal vertice della gerarchia degli esseri creati abbiamo, in simmetria, Luciferò e gli angeli: il primo si ostina nel male, gli altri aderiscono al bene e si consumano in esso senza soluzione. Poi seguono le creature, queste, in forza del libero arbitrio, possono cadere e risorgere, tendere al centro come allontanarsene. Permettere che il male ci sia non solo è razionale, ma anche necessario al completamento e al governo dell'universo (115).

Il secondo è la migliore gloria del genere umano. Agli occhi di Dio l'uomo cresce nella gloria per *exercitationem virtutum*. Dio, infatti, *melius iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere* — come si leggeva in Agostino (116). Per converso, agli occhi degli uomini risulta più gloriosa l'immagine che scaturisce da termini antitetici: *contraria enim iuxta se posita magis elucescunt* (117).

(114) *Ibid.*

(115) *Sermo*, n. 44.

(116) *Ibid.*, n. 45. Cf. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 27, n. 8.

(117) *Ibid.*: «...sicut color albus apparet speciosior iuxta nigrum et cantilena iocundior ex interpositione silencii, cum tamen silencium sit pura privatio». Qui Bonaventura è venuto fondendo un adagio aristotelico e due 'fundamenta' della quaestio 6 della dist. XLVI del *In I Sent.*, di cui il primo è espressamente indicato come riconducibile ad Agostino (*De civitate Dei*, XI, c. 18; c. 23, n. 1 - PL 41, 332.335). Nella medesima dist., q. 5, resp., aveva già fatto ricorso all'adagio aristotelico: «sicut ostensivum, malum est ordinabile et ordinatum, quia manifestat ordinem bonorum per oppositum; opposita enim iuxta se posita magis elucescunt». Lo cita, peraltro forse per la prima volta tra i maestri teologi, Guglielmo d'Auvergne nel *De moribus*, c. 8 (ed. Venetiis 1591, p. 218 bG). Si legge pure nella *Summa Halensis*, II, II, n. 82: «Opposita iuxta se posita pulchrius elucescunt; ergo bona malis oppositis pulchriora apparent; ergo malum confert ad pulchritudinem universi». Dopo Bonaventura si può pure leggere in THOMAS, *In IV Sent.*, dist. L, q. 2, a. 3, sol. 1; *Summa th.*, q. 48, a. 3, arg. 3; *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 14. R. A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'*, in *Rev. d. scienc. phil. et théol.*, 66 (1982) 952 s., nota 90, ha mostrato che Guglielmo ne aveva fatto uso già nel *De universo*, II^a II^{ae}, c. 21 (ed. Venetiis 1591, p. 815 bD); che si richiamava al passo di Aristotele (*De soph. el.*, 174b 5-6) e la cui formulazione si dovrebbe ad un 'philosophus italicus', ovvero a Cicerone

Il terzo è la più ampia lode a Dio. Certo la potenza di Dio è manifesta nella produzione delle cose, tuttavia rimbalza migliore se è manifesta in più modi. In tutto, compreso il male, Dio ha manifestato: la sua potenza, traendo il bene dal male; la sua sapienza — maggiore è invero la sapienza che riconduce il disordine all'ordine —; e la sua giustizia, nella punizione; la sua misericordia, nel condono; la sua pazienza, nella sopportazione; la sua munificenza, nell'elargizione (118).

Nel complesso Bonaventura crede di contrapporre il monismo ottimistico neo e medio platonico al tentativo neomanicheo di giustificare il dualismo dicotomico cosmologico scisso tra un regno dello Spirito e di un regno del male. Senza velatezza si affida alle argomentazioni boeziane e procliane sul monismo e sul polimorfismo della provvidenza qui sottintesi (119).

Congiunta con l'unità dell'universo e con la coniugazione delle differenze interne, compare pure la dottrina intorno alla punizione della colpa (120). Il termine di estensione massima è rappresentato dalla punizione eterna del male; il problema è mostrarne la necessità proporzionale.

Il *quod sic debeat esse* è legittimato da cinque motivi disposti a cerchi concentrici: lo esige la giustizia di Dio; l'appartenenza dell'uomo alla *civitas Dei*; l'intenzionalità del peccato; la solidarietà con l'universo; la natura dell'anima razionale.

(*De natura deorum*, II 86); che si confermava attraverso l'*Ethica vetus* (II, 1108b 34-35: AL XXVI, 2, p. 20, 12-13) sul calco della traduzione delle *Categoriae* di Boezio (6a 17-18: AL I, p. 17, 11-13) e della *Rhetorica* (III, 1418b 34) nella versione greco-latina (l'arabo-latina è infatti posteriore al 1246-7). Altra conferma si aveva nell'arabo-latina di Michele Scoto della *Metaphysica* (X, 14 1055 a 16). Come si vede l'adagio si presentava funzionale a contesti logico-retorici come a quelli etici e metafisici. Un uso polivalente si segnala presso Guglielmo nel *De virtutibus* (ed. Venetiis 1591, p. 105 aC.).

(118) *Sermo*, n. 46.

(119) *Ibid.*: « ad maiorem enim sapientiam spectat deordinata ad ordinem reducere quam nunquam deordinata in ordine conservare. Unde Boethius: 'Ordo divinae providentiae cuncta complectitur' quo fit ut si quis ab una differentia ceciderit, in alteram relabatur ». Cf. BOETHIUS, *De consol. phil.*, IV, pr. 6,35 (PL 63,820A): « Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod ab assignata ordinis ratione discesserit, hoc idem, licet in alium, tamen in ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati ». Per Proclo, cf. *De malorum subsistentia*, 14-16. Cf. anche AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXII, 1,2 (PL 42,435); *Epist.* 140, c. 2, n. 4 (PL 33, 539). Bonaventura ne ha fatto riferimento anche *In II Sent.*, dist. XXI, a. 2 et dub. 3; una rievocazione pure nel *Breviloquium*, III, c. IV, n. 2.

(120) *Ibid.*, n. 47.

Il primo attiene alla differenza tra Dio e l'uomo. La pena è direttamente proporzionale all'offesa prodotta dal peccato: essendo Dio infinito e l'opera del peccato infinita, è giusto che essa venga punita con una pena infinita. E poiché non può essere inferta *per intensionem* (l'uomo non è come Dio), viene inferta *secundum durationem*.

Il secondo riguarda la comparazione tra la *civitas hominum* e la *civitas Dei*. Il peccatore che peccasse *in collegium civitatis* sarebbe punito con l'esilio finché è in vita e la città dura, così il peccatore che pecca contro la *civitas Dei* è condannato all'esilio perpetuo essendo la durata della *civitas Dei* eterna.

Il terzo si riferisce alla genesi intenzionale del peccato. Il peccatore non si giudica principalmente secondo gli atti che esterna, ma secondo la volontà interiore che Dio principalmente considera. E poiché quando egli pecca, se potesse, perpetuerebbe il suo diletto nel peccare, la punizione corrispondente gli è assegnata come se la sua dilettazione peccaminosa durasse perpetuamente.

Il quarto guarda alle implicazioni cosmiche del peccato. Il peccatore in qualsiasi atto di peccato mortale abusa di tutti gli elementi di cui invece dovrebbe giovare nel retto ordinamento di se stesso. Trattandosi di una prevaricazione agita nell'insieme universale e sempiterno segue che la pena corrispondente sarà interminabile (121).

Il quinto è derivato dalla consistenza del soggetto agente. L'anima razionale, che è stata creata *in horizonte aeternitatis et temporis* (122) — e nel tempo per la sua congiunzione al cor-

(121) *Ibid.*: « Sed ipse, cum sit pars universi, iuvamentum recipit ab elementaribus, coelestibus et supercoelestibus; ordinationem habet etiam ad praeterita, praesentia et futura; abutitur ergo omnibus supradictis; nihil est ergo in universo quod non sibi adversetur et quantum ad consistentiam et quantum ad durationem. Ergo necessarium est quod ipse in universali et sempiterna adversitate puniatur, ac per hoc interminatae poenae calamitate ».

(122) *Ibid.* In *horizonte aeternitatis* è una formula ricavata dallo scritto procliano *Liber de causis*, prop. 2 (ed. A. PATTIN, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 [1966] 99-203, p. 50, n. 22). È possibile che il primo scolastico a citare il *Liber* e questa proposizione 2 sia stato Alano di Lille in *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, cf. H. D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino super librum De causis*, Fribourg-Louvain 1954, p. XVI. Il contesto di Alano è quello ereticale, dei catari in particolare, cf. *Contra haereticos* 1,30 (PL 210,332). Nel medesimo contesto la citazione che ne fa Pietro Martire (?) nella *Summa contra paterenos*, intorno al 1235, cf. A. BORST, *Les Cathares*, Paris 1978, p. 20. Tra i maestri teologi del secolo XIII che utilizza la proposizione 2 è Filippo il Cancelliere. Significa-

po, per cui lasciata quest'unione ritorna allo stato eternale —, se al momento della morte venisse trovata in peccato mortale la sua perversità durerebbe sempiternamente.

Tali cinque modi esplicativi della necessità della durata eterna della punizione, densamente concentrati e assai meno schematicamente, si ritrovano nel *Breviloquium* (123). Nell' *In Sent.*, IV, dist. 44, dove prevale la preoccupazione di opporsi all'errore di Origene, Bonaventura fa coincidere in Dio misericordia e giustizia *per modum congruitatis et necessitatis*. La congruità consiste nella bellezza dell'universo decorata da tutte le antitesi: come ai buoni vengono concessi i beni eterni, così ai cattivi il supplizio eterno. La necessità consiste nella conservazione dell'ordine e questa implica che a ciascuno venga riconosciuto il proprio merito (124).

* * *

Ciò che Bonaventura crede di poter dire sul male, tanto nell'insieme della sua opera quanto nel *Sermo de Regno Dei*, ha come contraddittorio un soggetto culturale che considera anticristiano. Che esso superi la concretezza di personaggi e teorie è parso fin troppo evidente. Ciò nonostante non è un fantasma.

Il male è un tema che la cristianità deve affrontare ineludibilmente e con rigore sia sul piano metafisico che etico: Bonaventura sa bene che esso può essere facile esca di vie pseudo-filosofiche, pseudo-teologiche e atteggiamenti etico-politici involuti, mistificatori, demonizzanti; tutto ciò contro l'unità dell'uomo, l'unità del suo destino ritmato nel tempo, l'unità stessa del cosmo. Che tutto questo sciamare possa o non possa avere un'omogenea configurazione ideologica nel manicheismo del suo tempo è per Bonaventura un fatto secondario. Primario è accor-

tivamente, nella *Summa de bono*, I, q. 11 (ed. cit., p. 34), si riferisce all'immortalità dell'anima con riguardo alla triplice modulazione creazionale, di modus, species et ordo, omologata con la triade di Sap. 11, 20: numero, pondere et mensura. E, circa la mensura: « In mensura quia pro voluntate sua quaedam terminabilia, quaedam interminabilia facit, ut spirituales creaturas et animam humanam, quae est in horizonte aeternitatis habens initium et non finem ». La formulazione completa: *in horizonte aeternitatis et tempore* figura in Guglielmo d'Auvergne nel *De bono et malo* (ed. J. R. O'DONNELL, in *Med. Stud.*, 8 [1946] 280 s.: « in horizonte luminis et tenebrarum ... et in medio aeternitatis et temporis »).

(123) *Breviloquium*, VII, c. 6. Cf. T. V. GERSTER a Zeil, *Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta mentem S. Bonaventurae exaratus*, Taurini 1936.

(124) Cf. *In IV Sent.*, dist. XLIV, p. 2, a. 1, q. 1, resp.

gersi che il Cristianesimo, dal suo esordio storico e in tutti i secoli successivi, si è dovuto guardare dalla tentazione di risolversi nel fatalismo, nel determinismo, nel pessimismo: sensazioni dello spirito che paralizzano l'operatività intrastorica della fede.

Seppure qui non se ne è fatto cenno, emblematici sono i suoi scritti sulla 'vita cristiana' nel contesto storico-letterario di lotte e polemiche tra maestri secolari e mendicanti, specchi di 'visioni' del cristianesimo che andavano ben al di là dell'angusto contendere: la povertà di Cristo e dei suoi discepoli. L'*Apologia pauperum* contro Gerardo di Abbéville, del 1269, e indirettamente contro il *De periculis* di Guglielmo di Sant'Amore, del resto occasiona non solo la difesa della via francescana del cristianesimo, bensì lo sforzo di autenticare l'esser cristiani nella condizione temporale secondo la 'via incarnationis et reconciliationis'.

Quando ricorda che secondo i Manichei *haec temporalia bona a tenebrarum principe fuisse creata et ab illo solo repromitti et dari, a Christo autem inhiberi* (125), Bonaventura non pensa forse che da questa e simili dottrine l'uomo, il tempo e il mondo vengano delegittimati dall'essere soggetti destinatari dell'azione rivelativo-comunionale di Dio? L'uomo, insomma, come può dire che è Dio un Dio che non operi efficacemente come soggetto che crea la vita, la sostiene e la accresce senza fine?

La tematizzazione del male nel suo secolo è come scivolata nella speculazione etica perché la sua considerazione in sede metafisica a ciò aveva consigliato. Ma quale metafisica se non la teologica? È questa che è parsa capace di restituire unità all'uomo quale soggetto libero e intelligente, unità al tempo quale scenario dinamico in cui agiscono l'uomo e Dio stesso, unità al mondo nel suo esordio *ex nihilo* e nella sua tensione escatologica.

Non era, infatti, in causa la sottovalutazione del male dei mali. Al contrario, la *rectificatio* è venuta proponendosi come l'inedito bene dei beni creati. Mentre il male ne ripete *defectus, debitum*, ne è l'*alicuius*, la pluriforme grazia che promana dall'incarnazione di Cristo sta invece per la *perfecta coniunctio primi cum ultimo... ubi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur a quo incipit* (126).

LEONARDO SILEO

(125) *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 7, 30.

(126) *In III Sent.*, dist. I, a. 2, q. 2, resp. Cf. *Breviloquium*, IV, c. 1.

