

« EGO SUM QUI SUM »: LA TRADIZIONE PLATONICO-AGOSTINIANA IN SAN BONAVENTURA

I. INTRODUZIONE

In apertura al cap. V dell'*Itinerarium*, Bonaventura ricorda che il cammino è giunto a un tornante decisivo, già col capitolo precedente, a partire dal quale per *ascendere* occorre fare leva su Gesù Cristo: le prime tre tappe si sono rivelate indispensabili all'*itinerarium mentis*, ma non risolutive, perché « quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo » (1). La stessa istanza caratterizza la quinta e sesta tappa, le quali si sviluppano come contemplazione di Dio sopra di noi, « per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae » (2). La contemplazione, nella quinta tappa, si concentra circa gli *essentialia Dei*, fissando lo sguardo nell'*ipsum esse*, in colui il cui primo nome è *Qui est*, il nome rivelato a Mosè e che « maxime praedicat divinae essentiae unitatem ». Il nome dell'essere, precisa Bonaventura, è il primo nome di Dio in base alla rivelazione stessa fatta da Dio; lo ribadiscono le ultime righe del paragrafo 2: « Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* est primum nomen Dei » (3).

Per quanto, da storici della filosofia, noi possiamo riservarci di indagare se l'identificazione di Dio con l'essere sia riscontrabile anche in autori e contesti filosofici diversi da quello biblico, si deve sottolineare come il discorso sull'essere sviluppato nel capitolo quinto dell'*Itinerarium* bonaventuriano sia dichiaratamente originato dal celebre passo dell'*Esodo*, in cui Dio dice a Mosè: « Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos » (*Ex.* 3, 14).

E dunque nella tradizione esegetica di questo passo biblico che va primariamente ricondotta la riflessione sulla nomina-

(1) *Itinerarium*, 4, 2.

(2) *Ib.*, 5, 1.

(3) *Ib.*, 5, 2. Cfr. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 22, q. 3 (I, p. 395).

zione ontologica del Dio cristiano; perciò la nostra ricerca andrà in questa direzione, cercando di analizzare la tradizione patristica a partire da Porfirio, per vederne l'espansione nella riflessione di Agostino; studieremo successivamente l'interpretazione del *Qui est* nelle opere di Bonaventura per giungere a evidenziare i punti di *Itinerarium V*, 3-8 in cui gli attributi essenziali di Dio includono il Verbo increato e il Verbo incarnato.

II. DA PORFIRIO AD AGOSTINO: IL NOME DELL'ESSERE COME *NOMEN AETERNITATIS* E COME *NOMEN MISE- RICORDIAE*

Gli studi recenti di P. Hadot e di W. Beierwaltes su Porfirio e Mario Vittorino, hanno messo in risalto come sia stato Porfirio il primo a identificare Dio ed Essere, Pensiero e Uno. Scrive Beierwaltes: « Il Dio in senso proprio è per lui l'Uno e al tempo stesso l'essere, egli è "pienezza di se stesso" (πλήρωμα ὡν αὐτὸς αὐτοῦ). In confronto a lui noi — come già sottolineava Plutarco — non siamo nulla. In quanto *vero* essere egli è l'affatto Incommensurabile. È vero che Porfirio concepisce il Dio o l'Uno precedente l'Essere (προνύσιον), ma lo concepisce anche allo stesso tempo — evidentemente in seguito agli oracoli Caldei — come pura attualità o attività, la quale è l'essere stesso: αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος. Il Dio non è quindi un ente, ma è l'essere stesso che è prima di ogni ente » (4).

A Porfirio si deve anche l'oltrepassamento della critica che Plotino muoveva ad Aristotele, ossia che Aristotele, attribuendo il pensiero al principio primo, l'avrebbe reso secondo. Porfirio afferma invece che il Dio-Uno pensa se stesso, e « suppone due gradi o dimensioni del pensiero (dell'intelligenza assoluta): un pensiero che, in quanto pura visione senza oggetto, non è in grado di ritornare su se stesso — il che non significa tuttavia una limitazione della sua essenza; e un secondo pensiero in cui il pensante si è esternato, è uscito al di fuori del pensiero originale per vedere se stesso; questa forma di pensiero ritorna su se stessa, è autoriflessione. La prima forma di pensiero è identica all'Uno stesso ed è così contemporaneamente fondamento della possibilità della seconda (prima ipotesi del *Parmenide* platonico). Questa seconda forma di pensiero è identica all'Uno se-

(4) W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1986, p. 31.

condo e differenziato in sé (seconda ipotesi del *Parmenide*, *pendant* dello Spirito di Plotino) » (5).

La trasposizione operata da Porfirio del Dio aristotelico, pensiero di se stesso, nella filosofia neoplatonica caratterizzata dalla teologia dell'Uno venne recepita e sviluppata da Mario Vittorino (sec. IV), il quale giunse a identificare la triade *esse-vivere-intelligere* con le tre Persone della Trinità cristiana. Il primo Uno, l'*Esse purum*, per Vittorino è il Padre; il *vivere* è l'ente (τὸ ὄν), che si identifica con il Figlio; l'*intelligere* è lo Spirito Santo. L'essere del Padre è fondamento e origine della vita e della conoscenza, che sono ad esso consostanziali. In questa manifestazione o autorivelazione dell'essere del Padre nella Vita del Figlio e nel Pensiero dello Spirito Santo si verifica l'auto-costituzione e l'autoconoscenza di Dio come Unità nella Trinità, in una situazione di « identità dinamica » (6).

I due passi che stiamo per leggere, desunti dall'*Ad Candidum* di Mario Vittorino, confermano come lo stesso linguaggio riveli questa direzione speculativa. A proposito della generazione del Figlio dal Padre scrive: « Et si deus causa est omnium, causa est et τοῦ ὄντος in generationem, quippe cum *super* τὸ ὄν sit, vicinus cum sit τῷ ὄντι, et ut pater eius et genitor » (7). E del Figlio, dello stesso Gesù, Vittorino dice che è l'ὄν, in rapporto — etimologicamente — al Padre che è *super* τὸ ὄν, l'essere puro assolutamente indeterminato, il primo Uno: « Habemus igitur ista eadem, quoniam Iesus ὄν est, quoniam λόγος est, quoniam in principio fuit, quoniam circa deum fuit, quoniam in gremio dei est » (8).

Un'ulteriore annotazione, di estremo interesse per lo storico della filosofia, viene dall'analisi che Pierre Hadot ha fatto del testo di un commentatore neoplatonico del *Parmenide* (9). Nel

(5) *Ibid.*, p. 32. Cfr. le pagine dedicate alla « Trasformazione cristiana del nesso di identità e differenza con Mario Vittorino », nell'opera sempre di W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 91-110.

(6) Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Etudes Augustiniennes, Paris 1968, e la *recensione* a questo volume, fatta da W. Beierwaltes, in « Erasmus », 21, 1969, pp. 621-626.

(7) MARIO VITTORINO, *Ad Candidum*, 14, 14 ss., a cura di Henry-Hadot, Wien 1971, CSEL, 83, p. 31.

(8) *Ib.*, 16, 17, p. 34.

(9) Il testo del commentario è stato pubblicato dallo stesso Hadot in appendice al volume *Porphyre et Victorinus*, attribuendolo a Porfirio; un'ampia analisi dottrinale è stata fatta in un saggio successivo: P. HADOT, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in Autori Vari, *Etudes néoplatoniciennes*, A la Baconnière, Neuchâtel 1973, pp. 27-41.

commento l'essere assoluto è connotato come « agire », e da ciò si arguisce che per questo autore il culmine dell'agire è proprio l'attività di essere, ossia che l'agire più intenso è l'essere: « être c'est exercer une activité d'être — commenta Hadot — bien plus, il semble que le sommet de l'agir soit l'activité d'être, que l'agir le plus intense soit l'être » (10). Nello stesso tempo questo essere, che è l'agire puro, è l'idea dell'ente: « L'Être est l'Idée de l'Êtant, c'est-à-dire de l'Un qui est, parce que [...] il est la Forme Transcendante qui fonde l'attribution de "est" à "Un". Il y a là une affirmation que Plotin lui-même n'eût pas admise. Il en résulte en effet que le premier Un est l'Idée su second Un » (11). Hadot si domanda come sia stato possibile chiamare *Idea* questo agire puro che è l'Essere, e trova che nell'affermazione dell'equivalenza tra puro essere e pura indeterminazione sia in qualche modo implicita quest'altra equivalenza, tra pura indeterminazione e pura attività: l'essere puro è indeterminato perché il determinato è l'ente; ed è pura attività perché l'essere puro non limita alcuna formalità.

L'essere puro non è puro esistere, l'ente non è ricondotto all'essenza; l'opposizione tra l'essere e l'ente si colloca nell'ordine della determinazione: l'essere è assolutamente indeterminato, dunque è agire assoluto; l'ente è la prima determinazione, dunque la prima limitazione dell'agire (12). L'Uno assoluto, concepito come Essere puro, semplicità assoluta, non ammette alcuna distinzione interiore, alcun contenuto distinto. Ne segue che l'essere viene sospinto nell'inconoscibile e da qui deriva una teologia negativa dell'essere; il commento al *Parmenide* di cui stiamo parlando va perciò considerato come una delle fonti della teologia apofatica, soprattutto nella sua dimensione speculativa e nella portata dialettica quale si incontra nelle opere di Dionigi Areopagita.

D'altro lato la distinzione essere-ente viene ripresa da Mario Vittorino e da Severino Boezio: mentre Vittorino continua a parlare di $\delta\upsilon$, conservando il termine greco anche nelle sue opere scritte in latino, Boezio sarà il primo a usare il termine latino *ens*. La nota distinzione del *De hebdomadibus* boeziano: « Diversum est esse et id quod est » (13), secondo Hadot, cor-

(10) *Ib.*, p. 32.

(11) *Ib.*, pp. 32-33.

(12) Cfr. *ib.*, p. 34.

(13) SEVERINO BOEZIO, *Quomodo substantiae*, ed. Stewart-Rand, London-Cambridge 1958, p. 40.

risponde esattamente alla distinzione essere/ente dei neoplatonici; tale distinzione, a lungo e fecondamente tematizzata durante tutto il medioevo, pur nella diversità delle interpretazioni e degli esiti teoretici, è entrata per la prima volta nella filosofia occidentale ad opera di pensatori neoplatonici dell'età porfiriana.

Sulla base dei riferimenti storici alla dottrina di Porfirio e di Vittorino circa l'identificazione tra Dio ed Essere, anche la valutazione della posizione di sant'Agostino circa l'ontologia teologica va inserita in un'ottica nuova. Agostino accoglie la lettura ontologica di Esodo 3, 14 in numerosissimi scritti (14), inserendosi in una linea affermata nella letteratura cristiana con Tertulliano, Novaziano, Ilario di Poitiers e proseguita con Gerolamo, Ambrogio e con l'opera, già ricordata, di Mario Vittorino. Sul piano dell'esegesi biblica, la novità di Agostino è quella di avere, forse per primo tra i padri latini, accostato l'*Ego sum qui sum* dell'Esodo all'*Ego sum* ricorrente più volte nel Vangelo di Giovanni: « Si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro » (Gv. 8, 24); « Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum » (Gv. 8, 28); « Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum » (Gv. 8, 58) (15).

Sempre sulla linea di una lettura già avanzata dai predecessori, Agostino connette la lettura ontologica dell'*Ego sum* con l'*esse* dell'intera Trinità, e in primo luogo con l'*erat* del prologo giovanneo: « In principio erat Verbum »: *erat*, perché il Verbo da sempre permane identico, uguale a sé; egli non può mutare, secondo l'istanza presente nel nome rivelato a Mosè (16). Richiamandosi alla lettera ai Romani (1, 20), là dove Paolo parla degli uomini che trattengono la verità di Dio nell'ingiustizia, perché hanno ricevuto la rivelazione degli *invisibilia Dei* e non l'hanno messa a frutto, Agostino fa riferimento ai filosofi pagani che gli sono maggiormente noti, ossia ai Platonici, sia per rivendicare la priorità della sacra scrittura nell'attribuire a Dio l'immutabilità, sia per raccogliere costantemente le caratteristiche più significative attribuite dai neoplatonici all'es-

(14) E. ZUM BRUNN, al termine di una ricerca sull'argomento, offre una lista di 47 luoghi esegetici di Agostino relativi a Esodo 3, 14. Cfr. E. ZUM BRUNN, *L'exégèse augustinienne de « Ego sum qui sum » et la « métaphysique de l'Exode »*, in AA.VV., *Dieu et l'être*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978, pp. 141-164.

(15) Cfr. *ibid.*, p. 156. Per i padri anteriori ad Agostino, cfr. i saggi di E. STAROBINSKI-SAFRAN, P. HADOT, M. HARL, P. NAUTIN, G. MADEC, raccolti sempre in *Dieu et l'être*, pp. 48-139.

(16) Cfr. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, II, 2.

sere purissimo ed avvalersene nello stabilire la portata del nome « ontologico » di Dio proveniente dalla sacra scrittura (17).

La lettura più ampia di Esodo 3, 14 è sviluppata da Agostino in alcuni passi delle *Enarrationes in Psalmos* e nel *Sermo* 7; in questi scritti egli scopre la complementarità di Esodo 3, 14: « Ego sum qui sum ... Qui est misit me ad vos », con il successivo passo di Esodo 3, 15: « Dixitque iterum Deus ad Moysen: Haec dices filiis Israel, Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos. Hoc nomen mihi est in aeternum ».

Agostino spiega la complementarità dei due passi distinguendo il *nomen aeternitatis* dal *nomen misericordiae*: il *nomen aeternitatis* è *Qui est*, esprime l'atemporalità dell'essere divino, sempre presente, la sua immutabilità ed eternità; il *nomen misericordiae* è connesso invece con il *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob*, il *Dominus Deus patrum vestrorum*, che istituisce un rapporto con il tempo e con la storia, rivolgendosi all'uomo, consolandolo con la sua promessa. Esplicita la messa a punto di Agostino nel *Sermo* 7:

« Iam ergo angelus, et in angelo Dominus dicebat Moysi quaerenti nomen suum: *Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos.* Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: *Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es.* Quid est: *Ego sum qui sum*, nisi aeternus sum? Quid est: *Ego sum qui sum*, nisi, qui mutari non possum? Nulla creatura, non caelum, non terra, non Angelus, non Virtus, non Sedes, non Dominationes, non Potestates. Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod

« Era dunque un angelo, e nell'angelo il Signore rispondeva a Mosè che gli chiedeva il proprio nome: *Io sono Colui che sono. Questo dirai ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato a voi.* Essere è nome indicante immutabilità. Tutto ciò che muta termina di essere quello che era e comincia ad essere quello che non era. L'essere è. Il vero essere, il genuino essere, il puro essere non ce l'ha se non chi non muta. Ha il vero essere colui al quale è detto: *Tu le muti ed esse mutano, ma tu sei sempre lo stesso.* Che significa: *Io sono Colui che sono*, se non: sono eterno? Che significa: *Io sono Colui che sono*, se non: non posso mutare? Nessuna creatura, non il cielo, non la terra, non l'angelo, non la virtù, non i troni, non le dominazioni, non le potestà. Avendo già un nome che esprime eternità, in più s'è degnato di avere un nome che esprime misericordia: *Io sono il Dio di*

(17) Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 11-12; *In Johannis Evangelium Tractatus*, II, 4.

est dignatus habere nomen misericordiae: *Ego sum Deus Abraham, et Deus / Isaac, et Deus Iacob*. Illud in se, hoc ad nos. Si enim hoc solum esse vellet, quod est in se, quid essemus nos? Si intellexit, immo quia intellexit Moyses, cum ei diceretur: *Ego sum qui sum; qui est misit me ad vos*, multum hoc credidit esse ad homines, multum hoc vidit distare ab hominibus [...] Quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem quoniam vidit timentem, tamquam diceret: Quoniam dixi: *Ego sum qui sum; et: Qui est misit me*, intellexisti quid sit esse, et desperasti te capere. Erige spem: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac et Iacob*. Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si / quo modo possumus Deum quaerere et investigare eum qui est, et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum: *In illo enim vivimus et movemur et sumus; laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam, et anemus misericordiam* » (18).

Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Il primo per sé, il secondo per noi. Se volesse essere soltanto ciò che è per sé, che cosa saremmo noi? Se Mosè capì bene, anzi proprio perché capì bene, quando gli fu detto: *Io sono Colui che sono, Colui che è mi ha mandato a voi*, credete che questo era troppo elevato per gli uomini [dai quali andava], vide che questo era molto al di sopra della capacità comprensiva degli uomini [...] Quasi disperando Mosè per la grande distanza da quella preminenza dell'essere, Dio lo risollevò mentre stava per disperare, perché lo vide timoroso, come dicendogli: Poiché ho detto: *Io sono Colui che sono, e: Colui che è mi ha mandato*, hai inutilmente cosa sia l'essere e hai disperato di capire. Risolveva la speranza: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*. Sono ciò che sono, sono l'essere, ma non voglio sottrarmi agli uomini. Se pertanto in qualche modo possiamo cercare Dio e trovare colui che è, e per giunta posto non lontano da ciascuno di noi: *In Lui infatti viviamo ci muoviamo e siamo, lodiamo la sua ineffabile essenza e amiamo la sua misericordia* ».

Se il *Qui est* esprime la stabilità dell'essere divino, denomina quindi la sua essenza che permane stabile fuori del tempo, ossia la pura identità dell'essere con se stesso (*puritas essendi, essentia vera*), il *nomen misericordiae* esprime la vicinanza all'uomo e alla temporalità mostrando un Dio che si promette ai padri, trattiene l'uomo dalla disperazione che potrebbe sorgere di fronte alla distanza della Trascendenza e lo consola con la sua fedeltà alle promesse. È a questo punto che vediamo un chiaro spiraglio attraverso il quale il nome di Esodo 3, 14 diventerà, anche in Bonaventura, un nome cristologico: se il *Qui*

(18) AGOSTINO, *Sermo 7, 7*; in *Discorsi*, I, Roma 1979, pp. 114-116.

est, l'essenza eterna e trascendente, non lascia l'uomo temporale abbandonato al proprio destino di instabilità e di precarietà ma, con Esodo 3, 15, lo consola con le promesse e la speranza di salvezza, è chiaro che il compimento di queste promesse e di questa speranza di salvezza si ha in Gesù Cristo, il quale quindi è la misericordia stessa sottesa al *nomen misericordiae*, al nome di consolazione.

I teologi del secolo XIII, e tra essi Bonaventura, collegando Gesù Cristo con Esodo 3, 14-15, non faranno che completare la lettura agostiniana. Alla quale va riconosciuta un'ulteriore originalità, che va al di là della distinzione dei due momenti nella rivelazione del nome di Dio, originalità ulteriore che consiste nell'aver sviluppato una lettura non meramente « essenzialista » del *nomen aeternitatis* di Esodo 3, 14: *Qui est* è sì il nome della immutabilità, stabilità, eternità di Dio; ma è pur sempre un nome di Dio rivelato all'uomo, non perché l'uomo resti nella rinuncia e nell'abbandono di ogni riflessione sul proprio essere, che non possiede nessuna delle prerogative proprie dell'essere divino; ma gli è rivelato da Dio perché capisca che tutto ciò che l'uomo è, gli deriva da colui che solo è. Scrive Agostino nel commento al Salmo 134:

« Quare enim fecit, si non sunt quae fecit? Aut quid fecit, si non est quod fecit? Cum ergo sint et illa quae fecit, venitur tamen ad illius comparisonem; et tamquam solus sit, dixit: *Ego sum qui sum*; et: *Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*. Non dixit: "Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus"; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen: *Hoc dices eis*, inquit, *Qui est, misit me*. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod

« Perché infatti le avrebbe create se non esistessero? Ovvero, a che cosa si ridurrebbe la sua azione [creatrice] se le cose da lui create non avessero l'esistenza? Anche le creature di Dio hanno quindi l'esistenza. Ora paragoniamole Creatore. Quasi che fosse lui solo ad esistere egli disse: *Io sono Colui che sono*. E ancora: *Dirai ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi*. Non disse: Il Signore, il Dio a voi noto come onnipotente, misericordioso, giusto (cose tutte verissime se le avesse dette), ma escludendo tutti questi possibili appellativi e denominazioni, Dio rispose che il suo nome è l'Essere stesso. Come se si chiamasse proprio così, disse: *Questo dirai loro: Mi ha inviato Colui che è*. Dio infatti possiede l'esistenza in maniera tale che, confrontate con lui, le creature non esistono. Prescindendo da confronti con Dio esse esistono, poiché da lui hanno avuto

ille solus est » (19).

l'esistenza; ma confrontate con lui non esistono, poiché il vero essere esiste in maniera immutabile, e tale esistenza è esclusiva di Dio ».

Con maggior ampiezza discorsiva, nel commento al Salmo 101 Agostino rileva la caducità degli anni degli uomini, dei giorni della storia, paragonati alla indefettibilità degli anni divini, che durano « nella generazione delle generazioni ». L'essere divino viene richiamato nuovamente in stretta dialettica con l'essere dell'uomo che, paragonato a Dio, non è, e perciò dev'essere guardato quel poco che è in rapporto a quanto Dio gli concede e gli promette col *nomen misericordiae*:

« Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere? Hoc est nomen tuum: exprime hoc idem melius. *Vade*, inquit, *et dic filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ego sum qui sum: qui est, misit me ad vos.* Magnum ecce *Est*, magnum *Est!* Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum *Est*, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? Quis eius particeps fiat? Qui anhelet? Quis adspiret? Quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare, humana fragilitas. *Ego sum*, inquit, *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob.* Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum. Iam aeternitas, iam Verbum, et nondum tempus. Quare nondum tempus? Quia factum est et tempus. / Quomodo factum est et tempus? *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora,

« Ed avresti tu per nome proprio l'essere, se tutto quanto è al di fuori di te non si rivelasse realmente, confrontato con te, come non essere? Sì, questo è il tuo nome, ma devi esprimerlo in maniera più chiara. *Va' — egli dice — e di' ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi. Io sono colui che sono: Colui che è mi ha mandato a voi.* Grande, davvero grande questo È! Di fronte ad esso che cos'è l'uomo? Di fronte a quel grande È — dico — che cosa è l'uomo, per quanto sia e valga? Chi potrebbe raggiungere quell'essere o divenirne partecipe? Chi potrebbe aspirare o avvicinarsi ad esso? Chi potrebbe presumere di riuscire a ritrovarsi in esso? Eppure tu, uomo, non devi disperare nella tua fragilità. *Io sono — dice — il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe.* Se prima hai ascoltato quel che io sono in me stesso, ascolta ora quel che io sono per te. Questa eternità ci ha dunque chiamato e dall'eternità è balzato fuori il Verbo. Già esisteva l'eternità, e con essa il Verbo, quando il tempo ancora non era! E perché il tempo non era? Perché anche il tempo è stato fatto. Ma come è stato fatto il tempo? *Tutte le cose furono*

(19) AGOSTINO, *Enarratio in Ps. 134, 4* (in *Esposizione sui Salmi*, IV, Roma 1977, p. 340).

natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!» (20).

fatte per mezzo di lui, e senza di lui nulla fu fatto. O Verbo esistente prima dei tempi, per mezzo del quale furono fatti i tempi, eppure nato nel tempo perché sei tu la vita eterna che chiami gli uomini viventi nel tempo e li trasformi in eterni».

L'esplicita estensione del primo nome al secondo nome, e del secondo nome al Verbo e alla sovratemporalità, che è nel contempo capacità di evocare tutto ciò che è temporale (*vocans temporales*) e di nascere nel tempo (*natum et in tempore*), ci mette sulla via mediante la quale Bonaventura porrà in stretta connessione il Verbo ispirato con il Verbo incarnato. Andiamo

(20) AGOSTINO, *Enarratio in Ps. 101, Sermo 2, 10* (in *Esposizione sui Salmi*, III, Roma 1976, pp. 562-563). Cfr. *Enarr. in Ps. 134, 6* (*ib.*, IV, pp. 346-347):

« Et ne forte quisquam putaret illud quod dixit Deus: *Ego sum qui sum*; et: *Qui est, misit me ad vos*, hoc solum aeternum ei nomen esse; quod autem dixit: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*, temporale nomen esse; non curavit Deus, cum dixisset: *Ego sum qui sum*; et: *Qui est, misit me ad vos*, dicere quod hoc ei nomen sit in aeternum; quia etsi hoc non diceret, intellegeretur. Est enim, et vere est, et eo ipso quod vere est, sine initio et sine termino est. Quod vero propter hominem est: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*, ne ibi subboriretur humana sollicitudo, quia hoc temporale est, non sempiternum, securus nos fecit, quia de temporalibus ad aeternam vitam nos perducit. *Hoc*, inquit, *mihī nomen est in aeternum*, non quia aeternus Abraham et aeternus Isaac et aeternus Iacob, sed quia Deus illos facit aeternos postea sine fine: habuerunt quippe initium, sed finem non habebunt ».

« A questo punto qualcuno potrebbe pensare che le parole divine: *Io sono Colui che sono*, e le altre: *Colui che è mi ha mandato a voi*, costituissero il suo nome eterno, mentre le altre: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe* sarebbero state una sua denominazione temporale. Ad evitare ciò, Dio, dopo aver detto: *Io sono*, e: *Colui che è mi ha mandato a voi*, non aggiunse che tal nome gli è proprio fin dall'eternità, poiché la cosa, anche se non detta espressamente, la si sottintende di per sé. Egli infatti esiste ed esiste veramente; ora l'esistere veramente comporta di per se stesso un esistere senza inizio e senza fine. Quanto invece a ciò che è diventato per amore dell'uomo, cioè il *Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*, per escludere ogni titubanza che a livello umano sarebbe potuta sorgerci in cuore, che questa denominazione fosse temporale e non eterna, volle lui stesso darci la sicurezza: lui che prende noi, esseri soggetti alla categoria del tempo, e ci conduce alla vita eterna. Disse: *Questo è il mio nome per l'eternità*. Non perché Abramo sia eterno o lo siano Isacco e Giacobbe, ma perché Dio al termine della vita li rende eterni donando loro di vivere senza fine. Essi ebbero un principio, ma non avranno la fine ».

così incontro a un ulteriore arricchimento della comprensione del nome dell'essere: la valenza ontologica, da sempre connessa con il carattere apofatico del nome, nel senso che dicendo *Qui sum* Dio si sottrae a ogni determinazione, rinvigorita con lo spessore del richiamo alla *puritas* dell'essenza divina ed insieme alla sua dimensione trinitaria, si determinerà con un senso ulteriore, quello cristologico, capace di segnare l'essere con il marchio soteriologico, proprio del Verbo mediatore, attraverso di cui tutto l'essere si espande nella creazione e si riunifica nella incarnazione.

III. LA LETTURA CRISTOLOGICA DI *QUI EST* IN SAN BONAVENTURA E SUOI RIFLESSI IN *ITINERARIUM* V, 3-8

Le indicazioni platoniche e agostiniane appena esaminate offrono espliciti riferimenti per il lettore del paragrafo 5 del capitolo V dell'*Itinerarium*, che insiste sulla purezza dell'essere, implicante la sua inderivabilità da altro, la sua pienezza che importa massima semplicità ed attualità, la sua perfezione che include indefettibilità e unità: « *Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum* » (21).

Vogliamo ora soffermarci su di un argomento, che può essere di molto aiuto nella comprensione globale del capitolo in esame dell'*Itinerarium*, ricostruendo brevemente la esegesi bonaventuriana di Esodo 3, 14. Il Dottore Serafico assume dalla tradizione alcuni elementi esegetici di rilievo: il primo è la convergenza sino alla coincidenza del nome *Qui est* con il nome offerto dall'Apocalisse 1, 8: « *Ego A et Ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, omnipotens* ». L'intersezione dei due nomi è presente già in Dionigi Areopagita, il quale nel *De divinis nominibus* scrive: « Bisogna dire che questo nome [Bontà] deve essere assunto per tutta la divinità: infatti il Verbo stesso, che è per natura buono, ha affermato: Io sono buono, e qualcuno dei profeti divinamente ispirati elogia lo Spirito in quanto è buono; e parimenti per il detto: Io sono colui che è, se non si ammetterà che è stato detto riguardo a tutta la divinità, ma ci si sforzerà di circoscriverlo ad una sola parte di essa, come si potranno capire le

(21) *Itinerarium*, V, 5.

parole: "Questo dice colui che è, che era, che verrà, l'Onnipotente"? » (22).

Il passo dionisiano mette in evidenza, oltre all'accostamento di Esodo 3,14 con Apocalisse 1,8, anche la lettura trinitaria, che dalla patristica si trasmise ai maestri del secolo XIII, del nome *Qui est*. Fra le diverse testimonianze di questa lettura trinitaria, mi pare assai eloquente quella del maestro di Bonaventura, Alessandro di Hales, nell'introduzione alla sua Glossa sui libri delle *Sentenze*. Scrive Alessandro di Hales:

« Vel distinguantur per praedictas auctoritates sic: Cum dicitur Ego sum qui sum, notatur hic Trinitas cum unitate essentiae. Unde Dionysius, libro *De divinis nominibus*: "Si non de tota aiunt Trinitate laudari, cum dicitur Ego sum qui sum, sed secundum unam partem circumscribere conentur, quomodo audient qui est, qui erat, qui venturus est, Omnipotens?". Et Joannes Damascenus: "Principale nomen eorum quae dicuntur de Deo secundum substantiam, est *Qui est*, sicut ipse oraculo Moysi dixit: *Ego sum qui sum*". Et quamvis sit commune singulis, tamen potest appropriari. *Ego* quidem est primae personae, et sine qualitate indicium est primae personae in Trinitate. *Qui*, quod est nomen articulare, notat identitatem substantiae cum prima persona sub modo alterius personae, et sic notatur Filius. Per *sum* notatur Spiritus Sanctus, qui procedit ab utroque. *Sum* enim significat substantiam et actum, et sic ut procedentem a substantia personarum praecedentium, et ideo cum utroque germinatur » (23).

Il nome dell'essere si caratterizza per una duplice valenza, oltre a quella ontologico-monoteistica: la valenza trinitaria e la valenza cristologica, connessa con la natura cristologica delle rivelazioni dell'Apocalisse. È facile riscontrare queste sottolineature nelle diverse opere di Bonaventura; così nel commento al Vangelo di Giovanni, commentando l'affermazione di Cristo, secondo la quale: « Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum » (Gv. 12,33), il Dottore serafico la con-

(22) DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, II, 1, 637 A, tr. it. di P. Scazzoso, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, pp. 266-267.

(23) ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, I, Introitus, n. 3 (ed. Quaracchi, Firenze 1951). Uno studio ben documentato sull'esegesi cristologica di Alessandro di Hales, Ugo di St. Cher, Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino è quello di E. WEBER, *L'herméneutique christologique d'Exode 3, 14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle*, in AA.Vv., *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Ed. du Cerf, Paris 1986, pp. 47-101.

nette con Gv. 8, 28: « Dixit ergo eis Jesus: cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum et a meipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor ».

Commenta Bonaventura: « Tunc cognoscetis, quia ego sum, scilicet distincta in Trinitate persona; ecce, personalis distinctio, Exodi tertio: "Ego sum, qui sum". Et a me ipso facio nihil [...], sed sicut docuit me Pater, haec loquor, id est, sicut accepi a Patre, quia Pater omnia dat Filio. Et in hoc ostenditur generationis emanatio a Patre [...] Non solum cognoscetis personalem distinctionem, sed etiam essentiae indivisionem; ideo dicit: "Et qui misit me mecum est", propter essentiae unitatem, in qua non est divisio » (24).

L'essere è « sostanza », ossia coincide con l'essenza stessa di Dio, l'unica e indivisa *deitas*, che è comune alle tre persone, e che consente alla seconda persona di presentarsi come *Ego sum*. È la stessa modalità della rivelazione del nome descritta dall'Esodo nella forma del rovetto ardente, a richiamare con la sua carica simbolica il mistero del Verbo incarnato: « Rubus spinosa est passibilitas carnis; flamma, anima Christi plena luminibus et igne caritatis; lux, Divinitas; lux coniuncta rubo mediante flamma, Divinitas coniuncta carni mediante spiritu seu anima » (25).

Il nome proprio di Dio è proclamato in un chiaro contesto simbolico: rovetto-carne; fiamma-anima di Cristo; luce del rovetto in fiamme-divinità congiunta alla carne mediante l'anima. Non diversa è la prospettiva sviluppata in un testo presente nella edizione Delorme delle *Collationes in Hexaëmeron*: il primo nome di Dio è l'essere; il secondo è l'essere trino e uno; il terzo è la natura esemplare del Dio uno e trino: « Primum ergo speculabile est Deum esse primum. Nomen enim Dei proprium esse, quia est manifestissimum et quia perfectissimum, et ideo est primum. Primo enim menti creatae innotescit esse; unde nihil manifestius. Perfectissimum est, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; unde esse est proprium nomen Dei, quod primo legislatori dictum est Ex. 3, 14. Aliter enim sibi non primo dictum foret, nisi quia primum. Unde dicit Ego sum qui sum; qui est misit me ad vos.

Deinde subiunxit secundum, scilicet Deum esse trinum et unum, cum dixit: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus

(24) BONAVENTURA, *Comment. in Joannem*, c. VIII, n. 38; ed. Quaracchi, VI, pp. 361-362.

(25) BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, collatio II, n. 13; ed. Quaracchi, V, p. 345.

Iacob patrum tuorum, per hoc notabiliter valde mysterium Trinitatis insinuans.

Deinde tertio tertium addidit, scilicet quomodo est exemplar rerum, dicens: Qui fecit os hominis? Aut quis fabricatus mutum et surdum, videntem et caecum? Nonne ego? Exod. 4, 11 » (26).

Monoteismo, trinità, esemplarismo: ma l'*exemplar* per eccellenza, in tutta l'opera bonaventuriana è il Verbo, nella sua duplice caratteristica di Verbo increato, attraverso il quale tutto è stato fatto, e di Verbo incarnato, vero baricentro della storia dell'universo creato e della storia dell'uomo in particolare, centro e medio di tutte le scienze. La prima collatio sull'Esamerone parla di « settumplice centro », perché Cristo è esattamente il principio da cui, secondo la Genesi, ha preso il via tutta la creazione: « Moyses incepit: *In principio*, id est in Filio, secundum Augustinum » (27). Di ciò viene data aperta testimonianza anche nella rivelazione del nome dell'essere, secondo quanto Bonaventura scrive nelle *Collationes de decem praeceptis*:

« Scitis, cui est prima notitia nobilis data de mandatis? Certe Moysi, qui scripsit per Spiritum Sanctum. Sed quando habuit istam cognitionem? Certe, quando Dominus apparuit ei. Et qualiter apparuit ei? Certe in igne flammae rubi ardentis. Et tunc dixit Moyses: Quis es tu, Domine? Et respondit ei Dominus: *Ego sum qui sum*. Et tunc Dominus dedit ei duo lumina, scilicet lumen essentiae aeternitatis et lumen aeternae veritatis. Rubus ardebat et non comburebatur, in quo significatur nobis mysterium incarnationis. Ista sunt duo lumina et principalia fundamenta fidei, scilicet lumen essentiae aeternitatis et lumen aeternae veritatis et cum hoc et mysterium incarnationis Salvatoris nostri » (28).

A questo punto siamo in grado di cogliere in tutta la sua carica teologica, inclusiva della speculazione filosofica, soprattutto neoplatonica, di cui si è venuta progressivamente impre-

(26) BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, visio II, collatio III, 3; ed. Delorme, pp. 129-130.

(27) *Ib.*, collatio I, 10; ed. Delorme, p. 4. Bonaventura si riferisce a questi due passi delle *Confessioni* di Agostino: « In hoc principio fecisti, Deus, caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua » (*Conf.* XI, 9); « Ecce mihi apparet in aenigmate trinitas, quod es, Deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata, aequalis tibi et coaeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram » (*Conf.* XIII, 5).

(28) BONAVENTURA, *Coll. de decem praeceptis*, coll. II, nn. 12-13; ed. Quaracchi, V, p. 512.

gnando la lettura di Esodo 3, 14 nei padri della chiesa e nei dottori del secolo XIII, l'ottavo paragrafo del capitolo quinto dell'*Itinerarium* bonaventuriano. Le prime righe sono una ripresa del secondo comma del paragrafo settimo, e precisamente della perfetta complementarità di *Es.* 3, 14 e *Ap.* 1, 8: l'essere primo non può che essere anche l'ultimo, l'alpha e l'omega, *initium et consummatio*; il nome dell'essere, veramente primo da ogni punto di vista, viene qualificato « omnium origo et finis consummans » (paragrafo 8, primo comma) proprio perché inclusivo da sempre del significato anche del Verbo incarnato, del Signore Gesù dell'Apocalisse, « qui est, qui erat et qui venturus est ». Al comma 6 l'inserzione cristologica nel nome dell'essere passa attraverso l'*omnia in omnibus* di San Paolo. Scrive Bonaventura: « quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est *omnia in omnibus* [...] est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc, *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* ». Due sono i testi di Paolo espressamente citati da Bonaventura, per dilatare l'intelligenza del nome ontologico di Dio: la prima lettera ai Corinzi (15, 28): « Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus ». L'altra citazione paolina proviene dalla lettera ai Romani (11 36): « Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula. Amen ». L'orientamento cristologico è chiaro, anche per le tipiche espressioni che rinviano al passo giovanneo cui più volte ci siamo riferiti: « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est » (*Gv.* 1, 3).

Il paragrafo ottavo dell'*Itinerarium* contiene altre tre citazioni dirette, questa volta provenienti da testi di maestri medievali, e cioè Alano da Lilla, Severino Boezio e Bernardo di Chiaravalle. Si tratta di autori in cui il nome ontologico dell'Esodo viene assunto e compreso con categorie teologiche derivanti dalla tradizione platonico-agostiniana. Così, il terzo comma recita che l'essere semplicissimo e massimo è tutto dentro e tutto fuori, riprendendo la settima delle *Regulae theologicae* di Alano di Lilla: « Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam » (29). Alano, che ha dedicato all'argomento anche un sermone a parte (*De sphaera intelligibili*), riprendeva questa formula-paradosso dal *Libro dei*

(29) ALANO DA LILLA, *Regulae theologicae*, 7; in PL 210, 627 A-B. Il testo del *Sermo de sphaera intelligibili* è pubblicato da M.-Th. D'Alverny in ALAIN DE LILLE, *Textes inédits*, Vrin, Paris 1965, pp. 297-306.

24 filosofi, un testo che raccoglieva « definizioni » di Dio, compilato nel sec. XII, anche se attribuito in molti manoscritti ad Ermete Trismegisto; la formula non è attestata prima del sec. XII, ma la provenienza è sicuramente dalla filosofia tardoantica.

Il quarto comma riprende un verso del celebre metro nono del III libro della *Consolazione della filosofia* di Severino Boezio: in quanto è il più attuale e il massimamente immutabile, l'essere « stabile manens moveri dat universa » (30). Bonaventura applica all'essere nella sua pienezza di attualità e di immutabilità la qualifica di « motore immobile dell'universo », da Boezio riferita al governatore-creatore del cielo e della terra; l'istanza prevalente pare la difesa dell'immobilità-immutabilità dell'essere primo, rispetto a tutte le altre entità dell'universo, che invece soggiacciono a mutabilità e a dipendenza nel loro divenire. Più che un richiamo diretto ad Aristotele, pare perciò una ripresa della teologia di Proclo.

Nell'ultimo comma del paragrafo, dopo le due citazioni paoline già ricordate, Bonaventura presenta un'affermazione che sembra riprendere una tesi di San Bernardo: « quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: Ego ostendam tibi omne bonum ».

La beatitudine eterna, secondo queste righe di Bonaventura, consiste nel *perfecte videre*, nella visione che, per essere beatificante in grado sommo e definitivo, non può essere un'operazione esclusivamente dell'intelletto, bensì va intesa come un arricchimento nell'ordine della luce-purezza che porta alla similitudine dell'anima contemplante con l'essere contemplato. Bernardo era stato il teorizzatore dell'identità di *perfecte videre* con *esse beatum*, nei suoi *Sermones super Cantica*; partendo dalla prima lettera di Giovanni: « scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est » (31), Bernardo è convinto che il cammino verso l'unione beatifica, nelle sue conseguenze radicali, porta alla coincidenza massima tra il vedere e l'essere: « chi è più luminoso, è più vicino; l'essere luminosissimo è aver raggiunto la mèta » (32). La visione, che ha come referente la luminosità di cui si struttura l'atto del vedere e perciò il soggetto che vede, consente l'equivalenza tra il « vedere Deum » e il « similes ei esse »: « Porro iam praesentibus non

(30) Cfr. SEVERINO BOEZIO, *Consolatio*, III, n. 9.

(31) 1 Io, 3, 2; citato da S. Bernardo, *Sermones super Cantica Cantico-rum* 31, 2 (in Sancti Bernardi, *Opera*, t. I, p. 220).

(32) BERNARDO, *Super Cantica*, 31, 2 (I, p. 220).

aliud est videre, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine non confundi » (33). In perfetta sintonia con la proiezione bernardiana della felicità nella visione che dà luce ed insieme rende luminosi, Bonaventura chiude il capitolo V dell'*Itinerarium* proclamando la necessità della visione perfetta per essere beati, per fruire del bene nella sua totalità, di cui tratterà il capitolo VI, che è anche l'ultima tappa del cammino.

Per concludere, due rapidissime indicazioni: anzitutto, la contemplazione del nome del Bene, nel cap. VI dell'*Itinerarium*, avviene meditando sulla luce che suscita il Verbo increato unitamente al Verbo incarnato, per cui nel paragrafo quarto, citando Gv. 17, 3, Bonaventura preciserà che cosa si debba intendere per *vita aeterna* (espressione che comprende sia il *perfecte videre* sia l'*esse beatum*): « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum ».

In secondo luogo, se i passi ricordati ci hanno consentito di caricare di un sovransenso cristologico gli attributi dell'essere, dal momento che essi portano a un compimento di contemplazione quando rivelano l'inclusività al proprio interno dei riferimenti al Verbo increato e incarnato, si deve inevitabilmente aggiungere che l'affermazione bonaventuriana per cui l'essere è ciò che l'intelletto « prius videt et sine quo nihil potest cognoscere » (34) non può essere fatta equivalere all'intuizione filosofica dell'essere, né alla metafisica dell'essere primo di Avicenna. C'è, alla radice della tematizzazione ontologica di Bonaventura, una necessaria partenza dalla rivelazione del nome di Dio accolta per fede, cresciuta e sviluppatasi sotto l'azione della grazia, indispensabile, per il Dottore Serafico, per proseguire l'itinerario oltre il terzo gradino. All'ontologia classica si è perciò aggiunta una noetica della grazia.

ALESSANDRO GHISALBERTI

(33) *Ib.*, 31, 3; I, p. 221.

(34) *Itinerarium*, 5, 4.

