

IL "PROCESSO" SAPIENZIALE BONAVENTURIANO

PIETRO MARANESI

Istituto Storico dei Cappuccini - Roma

Le ultime parole di un uomo normalmente sono pregne di significato perché contengono spesso il nucleo dei valori e dei principi che hanno diretto la sua vita, e sono così anche capaci di riassumere il suo mondo spirituale, intellettuale e affettivo. Tale è a mio avviso il valore che occorre ascrivere all'*Hexaëmeron* di san Bonaventura, ultima opera della sua vita, nella quale il dottore francescano ha presentato in forma compatta e completa il suo universo di pensiero, la sua proposta intellettuale nel risolvere la domanda fondamentale sulla relazione dell'uomo con Dio.

Fin dalle prime battute del testo ci si accorge che la sapienza costituisce uno dei centri nevralgici dell'opera. "*In medio Ecclesiae aperiet os eius et adimplebit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus et stola gloriae vestiet illum*": aprendo le sue conferenze in *Hexaëmeron* con questo testo biblico tratto dal Siracide (15, 5), che costituirà il ritornello per tutta la prima parte dell'opera, Bonaventura determina tre ambiti all'interno dei quali si muovono le sue conferenze: il soggetto a cui si indirizza il suo sermone identificato nella Chiesa, il punto di partenza da cui muovere che è Cristo e lo scopo a cui giungere, fissato nel raggiungimento della pienezza della sapienza e dell'intelletto. Nella dinamica delle 23 collazioni dell'opera il terzo ambito costituisce sicuramente il vero obiettivo di queste conferenze tenute da Bonaventura dal 9 aprile al 28 maggio del 1273 all'Università di Parigi, infatti eccetto la prima, le restanti 22 conferenze sono dedicate alla presentazione di come si raggiunge la pienezza della sapienza e dell'intelletto. La lettura dunque dell'*Hexaëmeron* costituisce uno strumento fondamentale e direi risolutivo per entrare nella visione bonaventuriana della sapienza. Questa conclusione offre un primo dato metodologico nell'impostare l'esame sul tema della sapienza in san Bonaventura: l'*Hexaëmeron*, per l'ampiezza dedicata al tema della sapienza e per la posizione "strategica" che occupa nella vita di Bonaventura, dovrà essere assunto come testo centrale nell'indagine che ci apprestiamo a svolgere.

Un'altra considerazione preliminare va fatta nell'impostare lo studio sulla sapienza in Bonaventura. Nell'organizzare la trattazione della pienezza della sapienza (II collazione) e dell'intelligenza (III collazione) Bonaventura nell'*Hexaëmeron* si richiama ogni volta a quanto già trattato e rimasto incompleto in un'altra precedente serie di collazioni

tenute nel 1268, cioè cinque anni prima, sempre all'Università di Parigi e dedicate ai sette doni dello Spirito santo. Sia per il dono della sapienza che dell'intelligenza all'inizio della II e III collazione dell'*Hexaëmeron* egli rinvia rispettivamente alla IX e all'VIII conferenza del *De donis*, dove aveva appunto trattato i due doni dello Spirito santo. La sapienza e l'intelligenza proposte nell'*Hexaëmeron* sono dunque in stretta connessione con la teologia dei sette doni dello Spirito santo, è in tale contesto che le due trattazioni vanno collocate e comprese. Questa seconda considerazione generale permette di trarre un secondo dato metodologico per il nostro lavoro: la connessione della sapienza e dell'intelligenza sviluppate nell'*Hexaëmeron* con i due relativi doni dello Spirito santo sviluppati nel *De donis* indica quali siano i testi su cui indirizzare l'attenzione per tentare di delineare la storia formativa dei due termini, così da avere lo sfondo testuale sul quale proiettare e comprendere la proposta "finale" del processo sapienziale dell'*Hexaëmeron*. Ciò significa allora che l'oggetto principale della nostra ricerca sarà costituito dai tre testi in cui Bonaventura si occupa dei sette doni dello Spirito Santo: il terzo libro delle *Sentenze*, la quinta parte del *Breviloquium*, e le due collazioni tenute a Parigi, cioè il *De donis*, e l'*Hexaëmeron*. La delimitazione dei tre ambiti testuali di ricerca permette di avere una prima generale strutturazione dell'indagine che sarà divisa allora in tre parti. Inoltre le tre serie di testi oggetto della nostra lettura si distribuiscono cronologicamente per tutto l'arco della produzione teologica di Bonaventura, collocandosi rispettivamente all'inizio dei suoi studi, quando nel 1250-1252 dovette commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo, al centro della sua vita, quando nel 1257, poco prima di lasciare l'insegnamento per diventare Generale dell'Ordine, scrive un *Breviloquio* su tutta la teologia, e alla fine della sua esistenza con le due serie di *collazioni*. L'esame dei testi di conseguenza permetterà di seguire l'evoluzione diacronica, se c'è stata, della teologia della sapienza in Bonaventura e i suoi rapporti con il dono dell'intelletto.

1. III LIBRO DELLE SENTENZE, DIST. XXXIV-XXXV

Le due distinzioni contengono rispettivamente una trattazione generale sui doni dello Spirito santo e una presentazione particolare dei sette doni. Prima però di prendere in esame i testi è opportuno ricordare l'organizzazione delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, per comprendere poi meglio la collocazione e lo sviluppo teologico del dono della sapienza fatti da Bonaventura nel suo commento.

La trattazione del Lombardo dei doni dello Spirito santo è in qualche modo in connessione con la Cristologia, infatti nel III libro, alla pre-

sentazione della cristologia (dist. 1-22), fa seguire la vita morale dell'uomo come frutto dell'evento di grazia di Cristo (dd. 23-40); è in questo contesto che sono collocati i doni dello Spirito santo dove, con le virtù teologali e cardinali, costituiscono il terzo momento del rinnovamento morale dell'uomo. L'impostazione data da Pietro Lombardo al III libro delle *Sentenze* può essere schematizzata nel modo che segue:

- I. CRISTOLOGIA (dd. 1-22)
- II. VITA MORALE SOPRANNATURALE (dd. 23-40)

dd. 23-32: *Le tre virtù teologali*

dd. 23-25: Fede

d. 26: Speranza

dd. 27-32: Carità

dd. 33: *Le quattro virtù cardinali*

dd. 34-35: *I sette doni dello Spirito santo*

d. 34, qq. 1-3: I sette doni in generale

d. 34, qq. 4-9: Il dono del timore

d. 35: I doni della sapienza, della scienza, e dell'intelletto

q. 1: De sapientia et scientia, quo differant

q. 2: In quo differat sapientia ab intellectu

q. 3: Utrum intellectus et scientia quae inter dona numerantur sint illa quae naturaliter habet homo

dd. 36: *La connessione tra le virtù e i doni*

dd. 37-40: *Sui comandamenti e i peccati*

Senza voler effettuare un esame dettagliato dei testi, nello schema del materiale trattato dal Lombardo vi sono tre elementi che colpiscono: innanzitutto dei sette doni sono stati sviluppati soltanto il dono del timore, della sapienza, della scienza e dell'intelletto; inoltre in confronto agli ultimi tre doni l'ampio spazio concesso al dono del timore indica che vi sia stata una preferenza del Lombardo per questo dono; infine la trattazione per così dire concomitante dei doni della sapienza, della scienza e dell'intelletto, sviluppati non separatamente ma all'interno di un'unica distinzione e ponendoli in dialogo teologico, rivela la presenza di un legame logico nel loro contenuto.

La struttura delle *Sentenze* del Lombardo costituisce ovviamente l'impalcatura del commento di Bonaventura, tuttavia ciò non impedisce al nostro autore di usare una certa libertà nell'elaborazione del materiale. Tale caratteristica si evidenzia con più efficacia se si confronta l'impostazione di Bonaventura con quella data da Tommaso al commento del Lombardo. Il confronto tra Bonaventura e Tommaso nel loro modo di affrontare le *Sentenze* permette una migliore intelligenza delle intenzioni e delle particolarità del dottore Francescano nella trat-

tazione delle Sentenze e nel modo di affrontare il dono della sapienza. Anche qui, prima di studiare il testo sarà utile schematizzare la trattazione fatta dai due autori.

BONAVENTURA	TOMMASO
Dist. XXXIV Pars I: <i>De septem donis Spiritus sancti, generaliter</i> Art. 1: <i>De comparatione dona et virtutes</i> q. 1: Utrum dona et virtutes in se different q. 2: Utrum dona sint priora virtutibus an e converso q. 3: Utrum virtutes sint excellentiores donis an e converso Art.: 2: <i>De donis in comparatione a se invicem</i> q. 1: Utrum dona S.s. sint septem q. 2: De donorum ordinatione et combinatione q. 3: Utrum dona S.s. maneant in beatis Pars II: <i>De dono timoris specialiter</i> Art. 1: <i>De timore infirmi sive servili</i> qq. 1-3 Art. 2: <i>De timore gratuito</i> qq. 1-3	Dist. XXXIV <i>Quaest. 1</i> a. 1: Utrum dona sint virtutes a. 2: Utrum dona debeant esse septem a. 3: Utrum dona maneant in patria a. 4: Utrum beatitudines respondeant singulis donis a. 5: Utrum fructus correspondeant donis a. 6: Utrum petitiones respondeant donis <i>Quaest. 2</i> aa. 1-3: <i>De timore</i> <i>Quaest. 3</i> a. 1: <i>De fortitudine</i> a. 2: <i>De pietate</i>
Dist. XXXV Art. unicus: <i>De ceteris sex donis Spiritus sancti in specie</i> q. 1: Utrum actus doni <i>sapientiae</i> attendatur penes cognitionem veri, an penes affectionem boni q. 2: Utrum actus praecipuus doni <i>scientiae</i> consistat in actione vel in speculatione q. 3: Utrum donum <i>intellectus</i> simul consistat in contemplatione Creatoris et creaturae q. 4: Donum <i>consilii</i> q. 5: Donum <i>fortitudinis</i> q. 6: Donum <i>pietatis</i>	Dist. XXXV <i>Quaest. 1</i> aa. 1-4: De vita activa et contemplativa <i>Quaest. 2: De donis perficientibus in utraque vita</i> a. 1: Utrum <i>sapientia</i> sit donum a. 2: Utrum <i>intellectus</i> sit donum a. 3: Utrum donum <i>scientiae</i> sit tantum de humani a. 4: Utrum <i>consilium</i> sit donum

Tra i due commentatori medievali è Tommaso che attua la trasformazione più ampia del materiale delle *Sentenze* riguardo allo sviluppo dei sette doni dello Spirito santo. In particolare colpisce la collocazione all'inizio della distinzione 35 di quattro articoli dedicati alla vita attiva e a quella contemplativa, il cui sviluppo spacca, per così dire, la presentazione dei sette doni: nella distinzione 34, riguardante il dono del timore, sono uniti, senza ulteriori spiegazioni, il dono della forza e della pietà, mentre i restanti doni sono posti dopo il due stati di vita cristiana, poiché sono interpretati quali perfezionamenti delle due possibili scelte di vita, cioè di quella attiva e quella contemplativa.

Bonaventura resta più legato allo sviluppo della trattazione di Pietro Lombardo, mantenendo diviso il dono del timore dagli altri sei. Nell'ordine di trattazione dei restanti sei doni Bonaventura segue per i prime tre il Lombardo, ponendo in continuità il dono della sapienza, quello della scienza e quello dell'intelletto, e aggiunge i restanti tre secondo l'ordine che è in Isaia 11, 2-3, testo base dell'elenco dei sette doni, secondo il quale lo Spirito del Signore dona all'unto di Dio lo spirito di sapienza, di intelletto, di consiglio, di forza, di scienza, di pietà e di timore.

Ciò che interessa in particolare nell'esame dei testi bonaventuriani non è adesso il contenuto del dono della sapienza, ma innanzitutto il rapporto nel quale il dono è posto con gli altri. Tre sono i passaggi in cui emerge la coordinazione tra i doni.

Il primo lo si trova nella questione "Utrum dona Sancti spiriti sint solum septem" (1). Molteplici sono le motivazioni offerte da Bonaventura per confermare il numero sette dei doni dello Spirito santo. In esse la relazione in cui è posto il dono della sapienza con gli altri, e in particolare con l'intelletto, non è stabile, l'ordine infatti dei sette doni cambia notevolmente nelle diverse prove, né è possibile dedurre un rapporto ordinato e progressivo tra di essi. Solo nell'ultima prova compare una certa ordinazione progressiva tra l'intelletto e la sapienza, quando, muovendo dalla distinzione tra vita contemplativa e vita attiva, il dottore francescano pone in successione il dono del timore, dell'intelletto e della sapienza quali doni che permettono la gerarchizzazione della vita contemplativa perché presiedono rispettivamente all'atto di purgazione, di illuminazione e di perfezione dell'anima (2).

(1) BONAVENTURA, III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1; III 743.

(2) "Si quantum ad vitam contemplativam; sic est triplex actus correspondens actui hierarchico, videlicet illuminare, purgare et perficere, et secundum hoc triplex donum: unum quod disponit ad purgationem, et hoc est timor; aliud quod attenditur secundum actum illuminandi, et hoc est intellectus, tertium quod attenditur secundum actum perficiendi, et hoc est sapientia" (*ivi*; III 746).

Diverse motivazioni offerte da Bonaventura ritornano anche nelle risposte date da Tommaso nel fondare la necessità che soltanto sette siano i doni dello Spirito santo. Tra esse si ritrova anche l'opinione di coloro, ed anche di Bonaventura, che dicono che i doni perfezionano la doppia vita, quella contemplativa e quella attiva. Il modo di influenzare però dei sette doni è diverso dalla visione di Bonaventura, infatti secondo l'ipotesi riportata da Tommaso nel conseguimento della vita contemplativa influiscono solo il dono della sapienza e quello dell'intelletto – e non più quello del timore –, e senza specificare in essi un rapporto di crescita perfezionante come era in Bonaventura, ma collocandoli in forma per così dire parallela perché il primo, quello della sapienza perfeziona la vita contemplativa “per modum gustus experientis”, mentre il secondo, il dono dell'intelletto la perfeziona “per modum visus inspicientis” (3).

Tuttavia le diverse prove impiegate da Tommaso sono da lui riportate come opinioni di altri autori, trattate dal Domenicano come ipotesi più o meno efficaci. La soluzione personale di Tommaso per motivare il numero di sette dei doni dello Spirito santo è invece la prima, centrata dal dottore domenicano sulle caratteristiche dell’“operatio humana”. Essa ha due campi fondamentali di attuazione: la contemplazione e l'azione le quali in certi momenti del loro attuarsi hanno bisogno dell'aiuto dei sette doni per giungere alla propria realizzazione e pienezza. È interessante notare nell'argomentazione di Tommaso il rapporto inverso tra dono dell'intelletto e quello della sapienza. Ambedue sono in connessione con la contemplazione umana, cioè con la conoscenza, espletando però in essa un doppio aiuto relativamente alla doppia via in cui si attua l'atto contemplativo: il dono dell'intelletto riguarda l'*inventio veritatis*, e permette la comprensione dei dati della fede che non sarebbero altrimenti comprensibili con le sole capacità possedute dall'intelletto; il dono della sapienza riguarda il *iudicium* e l'*ordinatio* di quanto compreso, esso permette cioè all'uomo di passare dai primi principi percepiti per il dono dell'intelletto al giudizio e all'ordinazione non solo delle cose conosciute, ma anche delle azioni umane e delle sue passioni, cosa impossibile alla sola facoltà giudiziale dell'uomo (4). Il rap-

(3) “Alii vero aliter accipiunt, dicentes, quod dona perficiunt in duplici vita. In contemplativa quidem *sapientia* per modum gustus experientis; *intellectus* per modum visus inspicientis. In activa autem quantum ad recessum a malo...” (TOMMASO, III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2; v. VII, Parma 1857, 383)

(4) “Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplatione, secundum quam conspiciuntur necessaria et aeterna; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia, quae libero arbitrio sunt subiecta. In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad in-

porto tra i due doni è in qualche modo parallelo e non ordinato in via crescente come sembrerebbe proporre invece Bonaventura.

Il secondo passo in Bonaventura in cui emerge nuovamente l'impostazione "ordinata" tra i doni, e dunque tra quello dell'intelletto e della sapienza, riguarda la questione in cui il dottore francescano si interroga "De donorum ordinatione et combinatione" (5), se cioè l'ordine dato da Isaia, che inizia dalla sapienza e finisce con il timore, sia casuale o contenga un significato e un valore relativi al contenuto dei doni. La risposta si poggia sul diverso grado di eccellenza e dignità dei doni, individuando in essi uno supremo (sapienza) e l'altro infimo (timore), una gerarchia che, conclude Bonaventura, può essere usata secondo un doppio ordine: o partendo dall'alto o dal basso. L'elaborazione di Bonaventura, ed è ciò che dal nostro punto di vista interessa particolarmente, colloca di conseguenza il dono della sapienza al primo posto per importanza e valore, accompagnata dal dono dell'intelletto che nell'elenco di Isaia occupa il secondo (6).

Credo non sia a caso, invece, il fatto che Tommaso non ponga questa questione, forse perché non avverte in modo così preciso e urgente, come lo era per Bonaventura, il problema della gerarchizzazione dei doni e dunque della preminenza della sapienza sugli altri.

L'ultimo testo delle *Sentenze* nel quale forse con maggiore chiarezza e precisione si conferma il rapporto ordinato tra la sapienza e l'intelletto, viene dalla questione riguardante la natura di dono spirituale dell'intelletto, quando Bonaventura risponde alla terza obiezione che negava l'indipendenza dell'intelletto dalla sapienza.

ventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad iudicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoria, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum...; in his autem quae super rationem sunt, perficit fides, quae est inspectio divinatorum in speculo et in aenigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit *donum intellectus*. In alia autem via contemplationis motus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet... Sed quod homo illis causis altissimis uniatu transformatus in earum similitudinem... ut sic quasi ex intimo sui de aliis iudicet, et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones; hoc supra humanum modum est, et hoc per *sapientiae donum* efficitur" (*ivi*, 382)

(5) BONAVENTURA, III *Sent.* d. 34, p. 1, a. 2, q. 2; III 747.

(6) "Ordo donorum duplex est, et utroque modo rationabiliter inchoatur. Propter diversum modum ascendendi et descendendi habent diversimode ordinari. Quia enim in donis attenduntur gradus excellentiae et dignitatis; et ordo in ascendendo est ab inferiori ad superius, in descendendo vero est a superiori ad inferius, in descendendo vero est a superiori ad inferius: hinc est, quod aliquando praemittitur donum supremum, aliquando infimum" (*ivi*; III 748)

Est cognitio experientiae, quae attenditur secundum gustum, et ista est *doni sapientiae acquisitae*, et est cognitio speculationis extensa, quae quodam modo via est ad gustum, sicut cognitio fidei ad delectationem caritatis, et haec est *doni intellectus*, quae quidem viam praebet ad usum doni sapientiae; quae ideo gratuita est, quoniam super assensum fidei fundatur et ulterius ordinat ad sapientiae gustum. Nihilominus tamen in ipso actu intellectus est quaedam delectatio, sed longe inferior quam in dono sapientiae (7).

Tralasciando ancora il contenuto specifico del dono dell'intelletto e quello della sapienza, ciò che particolarmente interessa nel testo bonaventuriano è il preciso rapporto ordinato tra i due doni. Innanzitutto va sottolineato il carattere di *via* ascrivito da Bonaventura al dono dell'intelletto in relazione al dono della sapienza: ambedue sono legati alla tensione conoscitiva dell'uomo verso il mistero di Dio e segnano due tappe successive e progressive nel compiersi di tale incontro, dove appunto l'intelletto è la via che conduce alla sapienza, ultima e definitiva tappa del desiderio conoscitivo dell'uomo. In questo contesto si deduce anche la preminenza finale del dono della sapienza sull'intelletto, dove questo è a servizio di quella, instaurando un rapporto di tappa-compimento e, di conseguenza, di guida finale al cammino conoscitivo intrapreso con il dono dell'intelletto.

La particolarità della soluzione data da Bonaventura si evidenzia ancora meglio se la si confronta con quanto risponde Tommaso alla stessa obiezione che nega all'intelletto di essere un dono dello Spirito santo in quanto non sarebbe diverso dal dono della sapienza avendo i due doni lo stesso oggetto di conoscenza che è Dio. Il dottore domenicano non imposta la sua soluzione rapportando ascensionalmente i due doni, ma proponendo il parallelismo tra il doppio campo di azione dei due doni:

Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema, quibus sapiens mente unitur, ut quasi in superiori collocatus de omnibus iudicet, quae quidem unio ad divina per dilectionem est; ideo sapientia circa divina principaliter est, et habet circa ea delectationem ex dilectione causatam; intellectus autem est indifferenter circa omnia apprehensa spiritualia, et delectationem ex amore ad apprehensa causatam, quantum est in se, non importat (8).

(7) BONAVENTURA, III *Sent.* d. 35, a. un., q. 3, ad 3; III 779.

(8) TOMMASO, III *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, v. VII; Parma 1857, 410.

Per Tommaso, dunque, la diversità tra i due doni è assicurata dal loro diverso campo di azione, dove il dono dell'intelletto favorisce l'apprensione, il dono della sapienza permette il giudizio sulle cose apprese; per Bonaventura invece la loro indipendenza è assicurata dal diverso grado conoscitivo, nel quale il dono dell'intelletto prepara al dono della sapienza.

La differenza dell'impostazione tomista da quella di Bonaventura è confermata da una risposta data dal dottore francescano all'obiezione secondo la quale il dono dell'intelletto, riguardando la potenza cognitiva, dovrebbe precedere in dignità il dono della sapienza che riguarda la potenza affettiva (9). Negando che l'abito a cui si relaziona il dono della sapienza sia solamente affettivo ma include in sé anche un elemento cognitivo capace di realizzare nell'uomo una "cognitio experientiae", il dottore conclude:

Propter hoc dicit Glossa, quod donum sapientiae donum intellectus habet dirigere; quod ideo dictum est, quia cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate; secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari (10).

Esiste dunque una convergenza di testi nei quali Bonaventura propone un ordine ascensionale tra i sette doni dello Spirito santo, nel quale la sapienza occupa il posto più alto ed è in relazione con l'intelletto quale via preparatoria all'atto sapienziale. Nel commento alle *Sentenze* di Bonaventura emerge un processo sapienziale di tipo ascensionale abbastanza evidente, cosa che invece non si riscontra nell'impostazione di Tommaso per il quale il rapporto tra i due doni sembrerebbe più paritetico e parallelo.

2. BREVILOQUIUM, V 5

L'obbiettivo di fondo di Bonaventura nel comporre il *Breviloquium* era l'elaborazione di un testo abbreviato nel quale condensare tutta la teologia, così da offrire ai suoi studenti francescani un riassunto che permettesse loro di muoversi più agilmente nel complesso e ampio edificio della teologia (11). Nell'elaborazione del testo il nostro Au-

(9) Cf. BONAVENTURA, III *Sent.* d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad op. 2; III 747.

(10) *Ivi*, ad 2; III 748-749.

(11) "Et quia haec doctrina tam in scriptis Sanctorum quam etiam doctorum sic

tore dunque non è più legato alla struttura teologica delle *Sentenze*, ma ha la libertà di ripensare e riordinare secondo un suo proprio ordine l'intera materia. Prima però di aprire il testo e verificare quale sia il luogo teologico in cui il dottore francescano colloca i sette doni dello Spirito santo e come li presenta, vorrei rivolgere la mia attenzione all'opera più famosa di Tommaso d'Acquino, in cui il teologo domenicano attua un'operazione simile a quella di Bonaventura riorganizzando in una *Summa* l'intero universo teologico a favore dei suoi studenti (12). Sebbene non vi possa essere un paragone diretto tra il *Breviloquium* e la *Summa*, la diversa ampiezza delle due opere lo proibisce, tuttavia lo spirito di fondo che animano i due autori impegnati in una intelligenza globale dell'intera teologia a favore degli iniziati, permette di porle accanto, per confrontare le loro soluzioni teologiche nel trattare i sette doni dello Spirito santo.

Partiamo da Tommaso. Una delle più importanti e ampie trasformazioni attuate dal domenicano riguardo all'impostazione delle *Sentenze* di Pietro Lombardo concerne l'antropologia morale. Mentre nelle *Sentenze* la morale naturale e quella soprannaturale sono trattate da lui rispettivamente nel II libro, riguardante la creazione, e, come si è visto, nel III libro, alla fine della cristologia, Tommaso pone in continuità i due momenti della morale antropologica, facendo di essi le due parti della seconda parte della *Summa*. Per facilitare la comprensione di quanto detto ecco una breve schematizzazione delle tre parti componenti la *Summa*:

diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri - propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam - rogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precibus devictus, assensi *breviloquium* quoddam facere, in quo summam non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangeretur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat pro tempore" (*Brev. Prol.* § 6; V 208).

(12) "Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae à diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum" (TOMMASO, *Summa theologiae*, Prol.).

PARS I
DIO UNO, TRINO E CREAZIONE

PARS II
ANTROPOLOGIA MORALE

I-II: ANTROPOLOGIA MORALE NATURALE

Gli atti umani: qq. 1-48

Le capacità morali umane: qq. 49-70

- Gli abiti: qq. 49-54

- Le virtù naturali e teologiche: qq. 55-67

- I doni dello Spirito Santo: q. 68

- Le beatitudini: q. 69

- I frutti dello Spirito Santo: q. 70

Il peccato: qq. 71-87

La legge antica e nuova: qq. 90-108

La grazia: qq. 109-114

II-II: ANTROPOLOGIA MORALE SOPRANNATURALE

Le virtù teologali: qq. 1-44

Le virtù cardinali: qq. 47-170

I doni carismatici: qq. 171-178

Gli stati della vita cristiana: qq. 179-189

PARS III

CRISTOLOGIA: qq. 1-59

SACRAMENTI: qq. 60-83 + Supplemento

A questa profonda riorganizzazione della morale antropologica fa seguito anche una radicale ristrutturazione dei sette doni dello Spirito Santo. La presentazione degli elementi generali dei sette doni è fatta da Tommaso nella I-II, dove sono inseriti all'interno del trattato sulle capacità morali naturali dell'uomo come elementi soprannaturali che permettono una piena realizzazione delle virtù naturali. Proprio in quanto aiuti soprannaturali che collaborano al compimento delle virtù morali, Tommaso non riserva ai doni dello Spirito un trattato speciale, ma li sviluppa singolarmente e separatamente all'interno del trattato delle virtù teologali e di quelle cardinali della II-II. Ne risulta il seguente ordinamento:

Le virtù teologali: qq. 1-46

1. Fede: qq. 1-16

- dono dell'*intelletto*: q. 8

- dono della *scienza*: q. 9

2. Speranza: qq. 17-22

- dono del *timore*: q. 19

3. Carità: qq. 23-46

- dono della *sapienza*: q. 45

Le virtù cardinali: qq. 47-170

1. Prudenza: qq. 47-57

- dono del *consiglio*: q. 52

2. Giustizia: qq. 58-122
- dono della *pietà*: q. 121
3. Fortezza: qq. 123-141
- dono della *fortezza*: q. 139
4. Temperanza: qq. 141-170

Quando nella I-II Tommaso si era interrogato sull'ordine di dignità dei sette doni (13), considerandoli "simpliciter", aveva assegnato la preminenza di dignità alla sapienza e all'intelletto e tra i due alla sapienza (14). Nella presentazione particolare dei vari doni, però, non segue l'ordine di dignità, ma quello di servizio-funzione in rapporto alle virtù morali, funzionalità che di fatto annulla ogni interesse per un rapporto interno tra i doni e dunque tra il dono della sapienza e quello dell'intelletto. La preferenza di Tommaso per una visione non ordinata ascensionalmente tra il dono dell'intelletto e quello della sapienza emerge non solo dalla separazione strutturale fatta dei due doni, ma anche dalla conferma di un parallelismo funzionale tra i due doni, ai quali Tommaso, ribadendo la loro appartenenza all'ambito della "ratio speculativa" dell'uomo (15), assegna, come aveva fatto nelle *Sentenze*, al dono dell'intelletto il ruolo conoscitivo-speculativo (16) e al dono della sapienza quello giudicativo-speculativo (17).

(13) Cf. TOMMASO, *Summa*, I-II, q. 68, a. 7.

(14) "... Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus; et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia et intellectus et scientia prudentiae et arti; ita tamen quod sapientia praeferetur intellectui, et intellectus scientiae... Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus praeferuntur" (*ivi*).

(15) Un testo molto illuminante del modo di organizzare i sette doni in relazione alla "ratio" umana è offerto da Tommaso nell'articolo dedicato alla convenienza del numero sette dei doni, dove ritroviamo sostanzialmente la soluzione adottata nelle *Sentenze*: "Ratio autem est speculativa et practica: et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum: contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem... Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales" (*ivi*, a. 4, corpo).

(16) "Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat... Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus" (*ivi*, II-II, q. 8, a. 1).

(17) "Secundum Philosophum in principio *Metaphysicae* ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et se-

Come per il resto dell'intera opera del *Breviloquium*, anche nella collocazione dei doni dello Spirito santo, Bonaventura resta sostanzialmente fedele alla struttura teologica delle *Sentenze*, ponendo il trattato della grazia dello Spirito santo (parte V) dopo la Cristologia (parte IV). Anche nella trattazione è mantenuta la separazione attuata dal Lombardo tra le virtù e i doni, facendo di essi ramificazioni successive della grazia (18). Indubbiamente la trattazione di Bonaventura non può essere paragonata all'ampiezza e alla complessità presente nella *Summa* di Tommaso, tuttavia, pur nella sua estrema brevità, lo sviluppo proposto da Bonaventura lascia intravedere un'accentuazione del rapporto ordinato tra intelletto e sapienza posti al sommo di un processo di sviluppo. La presentazione bonaventuriana dei sette doni muove dalla necessità antropologica della settiformità dei doni. Sette sono i motivi addotti da Bonaventura per provare la convergenza tra il numero dei doni e le relative necessità dell'anima umana nell'essere riformata. In queste prove si ritrova ciò che il dottore francescano aveva proposto nelle *Sentenze* riguardo al congruità del numero sette dei doni. Pur in una sostanziale uguaglianza con quanto proposto nelle *Sentenze*, emerge nelle ultime tre argomentazioni del *Breviloquium* una chiara sottolineatura del rapporto di sviluppo tra intelletto e sapienza. Per facilitare la comprensione dei testi confrontiamo schematicamente le due serie di prove. Iniziamo con la quinta.

<i>Breviloquium</i> V 5	III <i>Sentenze</i> , d. 34, p. 1, a. 2, q. 1
<i>Quinto propter expeditionem in agendo</i>	3.2: <i>Dona sunt ad expediendum in ultimum finem</i>
1. Ad declinandum a malo: <i>timor</i>	1. Contra malum: <i>timor</i>
2. Ad proficiendum in bono	2. Ad bonum
a. in bono necessitatis:	- Bonum quod est finis
<i>scientia</i>	per modum videntis: <i>intellectus</i>
<i>pietas</i>	per modum gustantis: <i>sapientia</i>
b. in bono supererogationis:	- Bonum quod est ad finem
<i>consilium</i>	bonum supererogationis:
<i>fortitudo</i>	<i>consilium</i>
c. quiescere in optimo:	<i>fortitudo</i>
<i>intellectus</i>	bonum necessitatis: <i>scientia pietas</i>
<i>sapientia in quo est quies</i>	

cundum quam omnia ordinari oportet... Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum... Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti" (*ivi*, II-II, q. 45, a. 1).

(18) "De ramificatione gratiae in habitus virtutum" (*Breviloquium*, pars V, cap. IV); "De ramificatione gratiae in habitus donorum" (pars V, cap. V).

È chiaro che si è di fronte allo stesso materiale, ma riorganizzato da Bonaventura in modo da creare un processo di crescita che culmina con l'intelletto e la sapienza ponendoli come punti di arrivo quietativo. È di grande significato l'inserzione del concetto di quiete posto in connessione con l'intelletto e, in particolare, con la sapienza: questa novità apportata nel *Breviloquio* costituisce una caratteristica portante del processo sapienziale bonaventuriano, stato di quiete che contraddistingue l'arrivo del processo conoscitivo innescato dall'intelletto e realizzato nella sapienza. Passiamo ora alla sesta e alla settima prova addotta da Bonaventura per giustificare il numero sette dei doni dello Spirito Santo.

<i>Breviloquium</i> V 5	III <i>Sentenze</i> , d. 34, p. 1, a. 2, q. 1
<p><i>Sexto ad expeditionem in contemplando</i></p> <p>1. Animam purgari - a concupiscentia: <i>timor</i> - a malitia: <i>pietas</i> - ab ignorantia: <i>scientia</i> - ab infermitate: <i>fortitudo</i></p> <p>2. Animam illuminari in operibus - reparationis: <i>consilium</i> - primariae conditionis: <i>intellectus</i></p> <p>3. Animam perfici - per accessum ad summum: <i>sapientia</i></p>	
<p><i>Septimo ad expeditionem in actione et contemplationem</i></p> <p>1. In contemplatione Trinitatis - ad reverentiam maiestatis: <i>timor</i> - ad intelligentiam veritatis: <i>intellectus</i> - ad saporem seu gustum bonitatis: <i>sapientia</i></p> <p>2. In actione - ad agendum: <i>pietas / scientia</i> - ad sustinendum: <i>fortitudo / consilium</i></p>	<p>4.2 <i>Secundum distinctionem duplicis vitae</i></p> <p>1. Ad vitam contemplativam - ad purgationem: <i>timor</i> - ad illuminationem: <i>intellectus</i> - ad perfectionem: <i>sapientia</i></p> <p>2. Ad vitam activam - communicare bona: <i>pietas / scientia</i> - sustinere mala: <i>fortitudo / consilium</i></p>

Le due ultime prove del *Breviloquio* rappresentano un ampliamento del materiale presente nell'ultima argomentazione delle *Sentenze*: mentre in questa i tre atti di gerarchizzazione dell'anima costituivano una parte della dimostrazione, nel *Breviloquio* sono ampliati così da diventare

prova a se stante ed essere sostituiti nella seguente dalla triplice contemplazione della Trinità come momento contemplativo parallelo alla vita attiva. Interessante la notazione finale con la quale Bonaventura chiude la sesta prova, dove al dono della sapienza è ascritto il momento perfezionante l'anima: grazie ad essa si accede "ad summum, quod consistit in uno, et sic arcanum contemplationis a lato consummatur quasi in cubito", conclusione che si ricollega al terzo momento della prova successiva dove "per donum sapientiae" si giunge "ad saporem seu gustum bonitatis". L'evento sapienziale è dunque caratterizzato da Bonaventura in queste prove come evento quietativo, raggiungimento del sommo uno ed esperienza del sapore della bontà il cui oggetto è Dio.

Tuttavia, se si confronta la quinta e la sesta prova, occorre rilevare una specie di oscillazione nel rapporto tra i due doni. Mentre nella quinta i due doni sono legati nel "quiescere in ottimo", cioè nel conseguimento dell'ultima tappa, nella sesta invece l'accesso "ad summum" è riservato solo al dono della sapienza. Indubbiamente la diversità nasce anche da esigenze strutturali di ripartire più o meno simmetricamente i sette doni, tuttavia ciò non elimina l'impressione di un'oscillazione di rapporti tra i due ultimi doni posti sí ogni volta in continuità, ma non sempre in una stabile simmetria.

Sia i testi delle *Sentenze* che quelli del *Breviloquium* hanno evidenziato una connessione tra il dono dell'intelletto e quello della sapienza posti al sommo di un processo di crescita culminante nella quiete del contatto con l'ottimo e con il sommo, e in cui l'intelletto è via alla sapienza. Tuttavia i testi non permettono un ulteriore approfondimento che specifichi come di fatto si realizzi il passaggio dall'intelletto alla sapienza e di conseguenza non aiutano a comprendere i contenuti dei due doni nelle loro diversità e convergenze. La serie delle collazione in *Hexaëmeron* permetterà proprio di compiere quest'ultimo passo: di determinare meglio come di fatto la pienezza dell'intelletto, quale dono dello Spirito Santo, costituisca il presupposto per giungere alla pienezza della sapienza e, di conseguenza, di delineare i relativi contenuti dei due doni finali dello Spirito santo.

3. LE CONFERENZE IN *HEXAËMERON*

Il tema dei doni dello Spirito santo era un tema che sicuramente stava a cuore a Bonaventura, è ad esso, infatti, che il Francescano riserva le sue ultime due grandi opere teologiche, rappresentate entrambe da due serie di ampie conferenze: la prima è dedicata interamente e sistematicamente ai sette doni, *Collationes in septem donis Spiritus*

sancti, la seconda invece, pur avendo come sfondo il commento al testo biblico dei sei giorni creativi (Gn 1, 1-26) e di qui il titolo *Hexaëmeron*, si concentra sul dono dell'intelletto e della sapienza. Delle due serie di conferenze ci occuperemo in modo diretto e principale della seconda serie, la quale, a sua volta, chiederà di ritornare alla precedente per avere da essa degli aiuti interpretativi nella lettura dell'*Hexaëmeron*. Due sono i motivi che stanno alla base della scelta preferenziale dell'*Hexaëmeron*: nella prima serie di conferenze, cioè nel *De donis*, Bonaventura non entra in merito alla questione del rapporto tra i doni, la loro è una presentazione per così dire separata e indipendente senza dare di essi la logica dell'ordine che parte dal dono del timore per finire in quello della sapienza; al contrario, ed è il secondo motivo, nell'*Hexaëmeron* oltre a concentrare l'attenzione sui due ultimi doni presentandoli come continuazione e completamento di quanto restato in sospeso nelle precedenti collazioni, Bonaventura fa del rapporto ascendente tra i due doni un elemento centrale della sua esposizione.

Ricordiamo brevemente l'impostazione generale data dal dottore francescano alle conferenze in *Hexaëmeron*, offrendo di esse una schematica strutturazione.

I PARTE: IMPOSTAZIONE DELL'OPERA (I-III)

Col. I 1: Testo base: Ecl. 15,5: *In Medio Ecclesiae aperiet os eius et adimplebit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus et stola gloriae vestiet illum.*

Tre momenti:- Quibus debet loqui: ecclesiae

- Ubi debet incipere: medium, quod est Christus

- Ubi debet terminare: in plenitudine sive in adimptione spiritus sapientiae et intellectus

Col. I 2-9: *Quibus debet loqui:* viris spiritualibus ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam.

Col. I 10-39: *Ubi debet incipere:* incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse est mediator Dei et hominum.

Col. II-III: *Ubi debet terminare:* "In plenitudine sapientiae et intellectus"

a. Col. II: terminare in *plenitudine sapientiae*

b. Col. III: terminare in *plenitudine intellectus*. Clavis contemplationis est intellectus triplex:

1. Intellectus *Verbi increati* per quod omnia producuntur

2. Intellectus *Verbi incarnati* per quod omnia reparantur

3. Intellectus *Verbi inspirati* per quod omnia revelantur per sextuplicem visionem:

a. Visionem intelligentiae per naturam inditae (Gn 1, 3-6)

b. Visionem intelligentiae per fidem sublevatae (Gn 1, 7-8)

c. Visionem intelligentiae per Scripturam eruditae (Gn 1, 9-13)

- d. Visionem intelligentiae per contemplationem suspensae (Gn 1, 14-19)
- e. Visionem intelligentiae per prophetiam illustratae (Gn 1, 20-23)
- f. Visionem intelligentiae per raptum in Deum absconditae (Gn 1, 26)

II PARTE: PRESENTAZIONE DELLE SEI VISIONI INTELLETTIVE

- Coll. IV-VII: *Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae* (Gn 1, 3-6)
- Coll. VIII-XII: *Secunda visio intelligentiae per fidem sublevatae* (Gn 1, 7-8)
- Coll. XIII-XIX: *Tertia visio intelligentiae per Scripturam eruditae* (Gn 1, 9-13)
- Coll. XX-XXIII: *Quarta visio intelligentiae per contemplationem suspensae* (Gn 1, 14-19)

(Le ultime due visioni non sono state sviluppate da Bonaventura, lasciando la sua opera incompleta)

Le 23 collazioni presentano due parti: un'ampia introduzione composta dalle prime tre conferenze (coll. I-III) e lo sviluppo della materia (coll. IV-XXIII). Nelle conferenze introduttive, come già ricordato più sopra, sono esposti i tre motivi formali che hanno dato vita alle conferenze: quale è il soggetto a cui si rivolge, quale è il principio base da cui si originano, e quale è l'obbiettivo a cui esse tendono, individuato da Bonaventura nella pienezza della sapienza e dell'intelligenza. All'interno della Chiesa, e più in particolare all'interno della cultura cristiana, esisteva una situazione di grave smarrimento culturale che stava causando una serie di errori teologici e filosofici (19) sicuramente presenti anche tra i professori e gli studenti francescani dell'università di Parigi; è a questa situazione che Bonaventura all'inizio della I collazione indirizza le sue conferenze, rivolgendole "viris spiritualibus, ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam" (20). L'intenzione dunque è quella di riproporre la sapienza come punto di arrivo di tutta la vita cristiana e di ogni sforzo intellettuale umano. E alla descrizione di quale sia la sapienza a cui è chiamato l'uomo spirituale e quale siano le sue forme manifestative è dedicata la II conferenza. Tuttavia – e siamo al centro della dinamica data da Bonaventura alle tre conferenze iniziali –, per giungere alla pienezza della sapienza occorre co-

(19) "Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas" (*Hex.* I 9).

(20) *Ivi*, e continua citando un'immagine biblica molto efficace nell'esprimere le sue intenzioni: "Non itaque redeundum est in Aegyptum per desiderium vilium ciborum, aliorum, porrorum et peponum, nec dimittendus cibus caelestis".

noscere la via che conduce ad essa, individuata da Bonaventura nella pienezza dell'intelligenza. Ed è quanto afferma all'inizio della III conferenza stabilendo un preciso legame di dipendenza tra l'intelligenza e la sapienza: "Ab intellectu inchoandum est, et perveniendum ad sapientiam" (III, 1). Tale rapporto tra i due doni è paragonato a quello del cibo e della bevanda in un pasto:

Ab intellectu inchoandum est, et perveniendum ad sapientiam. *Cibavit illum Dominus pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potavit illum.* A cibo incipiendum est, non a potu. Nisi enim homo exerceatur in dono intellectus, non proficit in potu sapientiae, quae effundit flumina in animam, potata ab ipsa, et *fit ei fons aquae salientis in vitam aeternam.* Donum intellectus est solidus cibus, ut panis, qui, ut dicebat beatus Franciscus, multis laboribus habetur. Primo semen seminatur, deinde crescit, deinde colligitur, deinde ad molendinum portatur, deinde coquitur, et multa talia (21).

Bonaventura dunque riprende la relazione coordinata tra intelletto e sapienza espressa nelle *Sentenze* con l'immagine di via, facendo di essa il punto risolutivo nel presentare l'intelletto nella III conferenza. Per giungere alla pienezza della sapienza, che è il fine, occorre prima giungere alla pienezza dell'intelletto che si costituisce così come la via. E la determinazione di quale siano le tappe a cui è chiamato l'intelletto per giungere alla sua pienezza sono individuate in sei visioni intellettuali, paragonate da Bonaventura ai sei giorni creativi per la dinamica di crescita verso una pienezza conoscitiva che le caratterizza. Le sei visioni intellettuali, presentate sinteticamente nella III conferenza, costituiscono, d'altro canto, l'anticipazione di quanto poi verrà ripreso e sviluppato sistematicamente nelle restanti collazioni. La III collazione dedicata alla pienezza dell'intelligenza costituisce, dunque, la parte strutturale risolutiva di tutta l'opera, infatti oltre ad essere in relazione alla collazione precedente dedicata alla sapienza, costituisce il momento riassuntivo e strutturale della materia che verrà sviluppata nel resto delle conferenze. Così in pratica si può dire che la descrizione delle tappe dell'intelligenza quale via alla sapienza è il vero oggetto dell'*Hexaëmeron*. La comprensione della natura della sapienza e soprattutto la possibilità di essere raggiunta è legata da Bonaventura in modo diretto e totale al dono dell'intelligenza. Ciò che nelle opere precedenti era affermato in modo generale, qui diventa questione centrale: i due doni sono in un rapporto di crescita dove l'intelletto è la *via* e la sapienza è il *fine* di un processo conoscitivo-sapientziale.

(21) *Hex.*, III 1.

a. La pienezza dell'intelletto

Prima di esaminare i testi della III collazione dell'*Hexaëmeron* riguardo al dono dell'intelletto, leggiamo la definizione offerta da Bonaventura nel corpo della questione delle *Sentenze* dedicata a questo dono.

Et ex hoc patet, quis sit *actus* et *obiectum* proprium ipsius doni intellectus: quoniam *obiectum* eius est ipsum Verum aeternum, in quantum intelligibile, non solum secundum proprias conditiones, sed etiam secundum proprietates creaturarum sibi similium secundum quod dicit Magister in littera. *Actus* vero eius est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur. Et ita donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae (22).

Due sono gli ambiti distinti da Bonaventura nella presentazione del dono dell'intelletto: l'oggetto conoscitivo a cui apre questo dono e l'atto mediante il quale si compie la sua dinamica conoscitiva; anche nella lettura della III collazione dell'*Hexaëmeron* i due ambiti costituiranno i due momenti dell'analisi del testo.

L'oggetto del dono dell'intelletto

Secondo le *Sentenze* l'oggetto conoscitivo a cui abilita il dono dell'intelletto è il "verum aeternum" conosciuto sotto un doppio aspetto: "secundum proprias conditiones", cioè secondo le sue proprietà interne, e "secundum proprietates creaturarum sibi similium", cioè secondo le caratteristiche delle creature che sono in relazione con lui. La relazione del dono dell'intelletto con i due ambiti conoscitivi è confermata nella frase di chiusura dove si conclude che "ita donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae".

La III collazione dell'*Hexaëmeron* non solo conferma questa impostazione ma offre anche i contenuti specifici dei due ambiti e i rapporti interni che li legano. All'inizio di questa collazione, riallacciandosi alla trattazione del dono dell'intelletto fatta nell'VIII conferenza del *De donis*, Bonaventura determina in forma preliminare che il dono dell'intelletto è "clavis contemplationum celestium" (23), specificando subito dopo cosa intenda con questa formula:

(22) III *Sent.*, d. 35, a. un., q. 3; III 778a-b.

(23) *Hex.*, III 1: "Dicto de sapientia, dicendum est de intellectu, de quo dicebatur in *Collatione donorum*, quod intellectus est regula circumspectionum mora-

Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus *Verbi increati*, per quod omnia producuntur; intellectus *Verbi incarnati*, per quod omnia reparantur; intellectus *Verbi inspirati*, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest (24).

Nel testo delle *Sentenze* i due oggetti a cui era rivolto il dono dell'intelletto, rappresentati dall'"ipsum verum" e dalle condizioni delle creature, erano collegati da un "et", al contrario nel testo dell'*Hexaëmeron* le "cose celesti" (caelestium), specificate da un onnicomprensivo "omnia", sono collocate all'interno di una dinamica tripartita con l'"ipsum verum" nella quale è distinto un triplice momento: quello creativo, ricreativo e manifestativo. Senza questa triplice lettura le cose non possono essere appieno comprese, né possono manifestare la loro verità che è quella di mostrare il Creatore, il Salvatore e il Rivelatore. L'oggetto del dono dell'intelligenza è per l'*Hexaëmeron* tutto il reale quale manifestazione pluriforme della Verità eterna.

Ma nella III collazione Bonaventura offre un'ulteriore specificazione dell'"omnia" a cui dirige il dono dell'intelletto. Il triplice modo di essere delle cose ha un ordine di indagine, distinto da Bonaventura in sei livelli conoscitivi chiamati "visiones intellectuales":

a. Visio intelligentiae per naturam inditae; b. Visio intelligentiae per fidem sublevatae c. Visio intelligentiae per Scripturam eruditae d. Visio intelligentiae per contemplationem suspensae e. Visio intelligentiae per prophetiam illustratae f. Visio intelligentiae per raptum in Deum absconditae (25).

Le sei visioni intellettive costituiscono, come si vede, approcci conoscitivi successivi ed ordinati di tutta la realtà (omnia) mediante degli aiuti intellettivi che permettono all'uomo un'apertura progressiva al mistero del tutto come luogo manifestativo di Dio.

lium, ianua considerationum scientialium, clavis contemplationum caelestium. Et iste intellectus proprie est donum". Nella seconda riportazione che possediamo della conferenza, chiamata normalmente *Reportatio A* ed edita dal Delorme, è affermato in modo ancora più chiaro: "Cum intellectus sit regula circumspectionum moralium, ianua considerationum scientialium, clavis contemplationum caelestium, intendimus hic de intellectu hoc tertio modo, quia sic est proprie donum Spiritus" (S. Bonaventura, *collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, edit R.P. Ferdinandus Delorme, Ad Claras Aquas 1934, p. 33, nn. 1-12).

(24) *Hex.*, III 2.

(25) *Hex.*, III 24.

All'oggetto e alle dinamiche dei sei momenti conoscitivi sono dedicate le collazioni che seguono. La visione intellettuale donata all'uomo per natura, presentata sinteticamente al numero 25 della III collazione (26) e poi sviluppata sistematicamente nelle collazioni IV-VII, apre alla conoscenza del primo livello della realtà che è quello fisico e metafisico mediante una conoscenza filosofica del mondo dove l'uomo può pervenire ad una conoscenza implicita o ad una "resolutio semiplena" di Dio quale oggetto nascosto sotto la scoperta del "primum esse" (27). La seconda visione, quella donata per il dono della fede e presentata sinteticamente al numero 26 (28) e ampiamente alle collazioni IX-XII, apre ad un nuovo approccio della realtà illuminandola con i dati della fede e ponendo il Verbo creatore e redentore al centro del mistero delle cose, così da permettere un incontro con Dio "revelata facie" (29). L'intelligenza donata per la Scrittura è la terza tappa di questa scoperta del reale, presentata da Bonaventura al numero 27 sempre della III collazione (30) e poi alle collazioni XIII-XIX, per essa le cose diventano contenuti simbolici di Dio e del suo mistero molto più ricchi del loro semplice essere naturale, così che la Scrittura è l'albero del Paradiso che riporta l'uomo a nutrirsi del "lignum vitae" che è il Cristo incarnato e crocifisso (31). La tappa successiva si attua mediante l'intelligenza donata per la contemplazione, anticipata al numero 28 (32) e trattata ampiamente nelle collazioni finali XX-XXIII, la quale apre ad un ulteriore livello della realtà che è quella dei rapporti paralleli tra il mistero trinitario, le nove schiere angeliche e il loro rispecchiarsi nella vita intima del-

(26) *Hex.*, III 25: "Per primam intelligitur, ad quid potest extendi nostra intelligentia de se. Haec intelligitur per primam diem, in qua *facta est lux*; unde in Psalmo: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Sine isto lumine indito, nihil habet homo, nec fidem nec gratiam nec lumen sapientiae; et ideo divisa est etiam lux a tenebris*".

(27) Cf. P. MARANESI, *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, (Bibliotheca seraphico-capuccina, 51), Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1996, 212-226. Quanto si dirà nelle pagine che seguono ha in questo studio il suo punto di riferimento fondamentale.

(28) *Hex.*, III 26: "Secunda intelligitur per secundam diem, ubi factum est *firmamentum in medio*. Hoc firmamentum est fides et dividit aquas ab aquis. Fides est origo sapientiae et origo scientiae, sive sit de aeternis, sive de temporalibus, sive scientia, sive sapientia non discordant a fide".

(29) Cf. *Verbum inspiratum*, 266-269.

(30) *Hex.*, III 27: "Tertia intelligitur per tertiam diem, ubi congregatae sunt aquae, et apparuit *arida*. Terra est Scriptura habens intelligentias spirituales, hierarchias angelicas et divinas, quae mirabiliter expositae a Sanctis pullulant; et in his producit *herba virens et ligna paradisi*. Caveat tamen quisque a ligno curiositatis scientiae".

(31) Cf. *Verbum inspiratum*, 313-318.

(32) *Hex.*, III 28: "Quarta intelligitur in opere quartae diei, ubi dicitur: *Fiant*

l'anima umana, portando ad una conoscenza dei profondi legami che esistono tra questi tre ambiti spirituali. Le ultime due visioni dell'intelligenza, che si realizzano grazie al dono della profezia e del rapto, non sono state sviluppate da Bonaventura, ma soltanto sintetizzate nei numeri seguenti all'elenco iniziale della III collazione, e cioè rispettivamente ai numeri 29 (33) e 30 (34). In esse la conoscenza entra in un rapporto così intimo con Dio da giungere ad una conoscenza "certa" di tutte le cose (conoscenza per profezia) e ad un abbandono delle immagini sensibili come superflue per fissarsi in Dio quale riassunto e pienezza di ogni verità (rapto).

Ad osservare bene questo processo conoscitivo realizzato tramite tappe progressive di un pluriforme e successivo dono di intelligenza, ci si accorge che Bonaventura in pratica riprende, sebbene utilizzando una strutturazione lievemente diversa, quanto proposto nella collazione IV del *De donis* dedicata al dono della scienza. In quel caso il dottore francescano aveva distinto quattro tipi di scienze donate da Dio, le quali possono essere facilmente rapportate alle sei dell'*Hexaëmeron* secondo questo schema:

De donis IV

Hexaëmeron

- | | |
|--------------------------|--|
| 1. Scientia philosophica | I visio intelligentiae per naturam inditae |
| 2. Scientia theologica | II visio intelligentiae per fidem sublevatae
III visio intelligentiae per Scripturam eruditae |

luminaria, scilicet sol et luna et stellae. Qui non habet contemplationem adhuc non habet ornamentum solis et lunae et stellarum. Apparere autem debet *mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona duodecim stellarum*, ut sit contemplatio supercaelestis hierarchiae in sole, subcaelestis in luna, caelestis in stellis. *Tunc videbis et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum*, quia in contemplatione admiratio, dilatatio, alienatio, refectio; unde *Comederunt et viderunt Deum Israel*".

(33) *Hex.*, III 29: "Quinta est per prophetiam illustratae intelligentiae, adhuc altior praemissis, ut videat contingentia infallibiliter, quod fit quodam visionis modo specialis in speculo aeterno. Certum est enim, quod cum contingens sit mutabile et variabile, quodsi Propheta videt infallibiliter et certitudinaliter, quod non videt nisi in veritate infallibili. - Unde difficile est determinare de istis; et per idem solvitur, sicut de praescientia Dei: hoc videt Propheta futurum: ergo eveniet; hoc videt Deus: ergo eveniet; quia visio Dei non cadit in praeteritum, sed praesentiam divinae visionis cum connotato temporali dicit, quod quidem connotatum contingens est vel connotatur. - Haec intelligitur in opere quintae diei, in qua facti sunt pisces de aquis et aves. Per pennas enim et multitudinem plumarum et spiritus fertur anima in Deum".

(34) *Hex.*, III 30: "Sexta est visio intelligentiae per raptum in Deum absorptae.

- | | |
|----------------------|---|
| 3. Scientia gratuita | IV visio intelligentiae per contemplationem suspensae |
| | V visio intelligentiae per prophetiam illustratae |
| 4. Scientia gloriosa | VI visio intelligentiae per raptum in Deum absorptae |

Il confronto con la quatripartizione del *De donis* chiarisce in modo efficace l'ordine seguito da Bonaventura nell'*Hexaëmeron* e di conseguenza l'ampiezza dell'oggetto a cui apre il dono dell'intelletto: tutto il reale, "omnia", nelle sue differenti e successive forme che manifestano il mistero di Dio, proprio per la sua ampiezza, deve essere indagato mediante successivi approcci "scientifici" conoscitivi. Un'immagine molto efficace impiegata da Bonaventura per sintetizzare la complessità, la globalità e l'ordine ascensionale del processo conoscitivo innestato dal dono dell'intelletto è quella dei sei giorni creativi a cui paragona le sei visioni intellettuali:

Est visio sextuplex quae respondet operibus sex dierum; quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus (35).

L'immagine oltre a dire qualcosa di essenziale sul modo di procedere, cosa di cui ci occuperemo tra poco, conferma la globalità dell'oggetto conoscitivo a cui conduce il dono dell'intelletto, includendo in esso ogni grado della realtà.

Ad Corinthios: *Scio hominem ante annos quatuordecim, sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit, raptum huiusmodi.* Haec enim sublevatio facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae - nec est idem ecstasis et raptus - unde, ut dicunt, non habent habitum gloriae, sed actum; et sicut illa visio est in confinio viae et patriae, sic illa est in confinio unionis et separationis a corpore. Ideo dicit Apostolus: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio.* Unde ergo homo praesumit determinare quod Paulus nescivit? - Huic respondet opus sextae diei: *Faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* quia talis dignus est, *ut praesit volatilibus et piscibus maris et reptilibus.* - Quanto enim quis elevatur, tanto humilior, ut Paulus, qui etiam ad coniugium determinandum descendebat per humilitatem. Unde dicitur in Iob: *Nunquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila et in arduis ponet nidum suum?* Et sequitur: *Ubicumque fuerit cadaver, statim adest.* Mirabilia primo dixerat de aquila, et postea humilia; sic est de raptu. Ille enim, qui in raptu fuit maior, magis est humilis. Et sic necesse est, quia, si superbiret, posset amittere gratiam et cadere *in reprobum sensum;* et vix unquam surgeret, quia quanto magis novit, tanto magis sciret solvere omnia, quae dicerentur sibi; et ideo non sine causa datus fuit Apostolo *stimulus carnis, ne magnitudo,* inquit, *revelationum extollat me.* - Ille, inquam, qui ad illum statum pervenit, potest alios ordinare et regere, ut Paulus fecit, et Dionysius, qui ordinavit Ecclesiam secundum exemplar, quod sibi monstrabatur".

(35) *Hex.*, III 24.

L'atto della pienezza dell'intelletto

L'atto che caratterizza il dono dell'intelletto era descritto nelle *Sentenze* come un atto di contemplazione che conduce ad una crescita di fede e di amore (36). La stessa dinamica nel qualificare il dono dell'intelletto la si ritrovata nel testo iniziale della III collazione dell'*Hexaëmeron*: esso è la chiave delle contemplazioni delle cose celesti. Abbiamo determinato l'ampiezza che si nasconde sotto il termine "cose celesti". La III collazione e tutto lo sviluppo successivo dell'opera permettono di comprendere anche cosa intenda Bonaventura quando definisce il processo conoscitivo come un atto contemplativo che nasce dal dono dell'intelletto. E ripartiamo dal testo base della collazione, quello che ha permesso di impostare la soluzione riguardo l'oggetto del dono. L'atto contemplativo avviene secondo Bonaventura grazie al possesso di una triplice chiave:

Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus *Verbi increati*, per quod omnia producuntur; intellectus *Verbi incarnati*, per quod omnia reparantur; intellectus *Verbi inspirati*, per quod omnia revelantur.

L'accesso intellettuale al mistero di tutto ciò che esiste (omnia) è identificato, dunque, dal Maestro francescano con il possesso del "triplex Verbum": la modalità per dischiudere il mistero del reale e poterlo rendere evento sapienziale, cioè incontro saporoso con Dio, significa possedere intellettivamente la triplice natura del Verbo. La "reductio" intellettuale in Dio (dono dell'intelletto) si realizza mediante l'"intellectus triplex Verbi". Se pur in forma marginale va detto che questo elemento cristologico può essere sicuramente visto come la novità più importante operata dall'*Hexaëmeron* nella trattazione del dono dell'intelletto rispetto agli altri testi.

Non è possibile qui effettuare una particolareggiata analisi dell'impiego fatto dal Dottore francescano della tripartizione cristologica. Tuttavia lo studio di questa collazione e degli altri testi in cui Bonaventura impiega l'immagine cristologica porta a concludere che i tre momenti cristologici si dividono in due gruppi: da una parte il Verbo increato e incarnato che sono la manifestazione oggettiva del mistero di Dio rivelato nella creazione e nella storia, e dall'altra il Verbo ispirato quale momento rivelativo donato all'uomo per effettuare un ritorno conoscitivo sul tutto (37). Ed è su questo terzo momento che dovrem-

(36) Cf. III *Sent.*, d. 35, a. un., q. 3; III 778a-b.

(37) Cf. *Verbum inspiratum*, 69-140, in particolare per l'analisi della III collazione cf. 132-137.

mo porre l'attenzione perché è in esso che si realizza l'atto contemplativo dell'*omnia*.

L'affermazione centrale che nella III collazione apre la presentazione del Verbo ispirato (cf. *Hex.*, III 22-32) è di estramo interesse:

Tertia clavis est intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur; non enim fit revelatio nisi per Verbum inspiratum (38).

L'ampiezza della funzione rivelativa del Verbo ispirato, per il quale "omnia revelantur", è specificata da Bonaventura nelle sei visioni intellettive che sono appunto eventi rivelativi donati "per Verbum inspiratum" (39). Mentre i primi due momenti del Verbo, quello increato e quello incarnato, sono le due fonti dalle quali rispettivamente "omnia producuntur" e "omnia reparantur", il Verbo ispirato invece è il dono rivelativo fatto all'uomo per attuare un viaggio intellettuale nel quale scoprire i diversi livelli della realtà e in essa contemplare il mistero di Dio rivelatosi oggettivamente nel Verbo increato e quello incarnato.

Il processo intellettuale donato "per Verbum inspiratum, per quod omnia revelantur" e grazie al quale l'uomo può accedere ad una conoscenza di tutta la realtà mediante sei gradi conoscitivi, non significa per Bonaventura un annullamento delle facoltà razionali dell'uomo a favore di un atto rivelativo che chieda la totale passività umana. Sia l'analisi di "visio intellectualis" (40), che il modo di attuarsi delle diverse visioni mostrano chiaramente che per Bonaventura l'atto rivelativo del Verbo ispirato non esclude, ma anzi richiede l'"intelligere" umano. Dalla lettura delle prime tre visioni dell'*Hexaëmeron* emerge una costante unione tra influsso rivelativo divino e capacità razionale umana, dove la presenza illuminante del Verbo ispirato converge con uno sforzo intellettuale umano pluriforme che nella conoscenza naturale si esprime mediante il processo logico-sillogistico (41), nella conoscenza per fede si appoggia sui contributi della scienza filosofica per chiarire i dati di fede (42), e nella conoscenza donata dalla Scrittura è chiamato ad una conoscenza letterale di essa di tipo scientifico (43).

Nel rapporto tra rivelazione "per Verbum inspiratum" e capacità razionali proprie dell'uomo Bonaventura applica il principio base della

(38) *Hex.*, III 22.

(39) Cf. l'analisi strutturale di *Hex.*, III 22-32 in *Verbum inspiratum*, 152-154.

(40) Cf. *ivi*, 169-176.

(41) Cf. *ivi*, 181-194.

(42) Cf. *ivi*, 227-242.

(43) Cf., *ivi*, 298-311, su questo cf. anche P. MARANESI, *Littera et spiritus: i due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Coll. Franc.* 66 (1996) 97-125.

sua gnoseologia. Un testo molto significativo a tal proposito è l'VIII collazione del *De donis* dedicata al dono dell'intelletto. La possibilità di attuare una conoscenza certa, scientifica delle cose, è legata alla convergenza "in actu cognitionis" tra il lume proprio dell'uomo, che si esprime in una capacità logico-giudicativa (44) e un'apertura esperienziale al mondo (45), e un atto illuminativo divino senza il quale non vi sarebbe certezza:

Et quantumcumque homo habeat naturale iudicatorium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt nisi sit illustratio per divinam influentiam. Unde dicitur in Daniele: *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam. Ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta; et lux cum eo est* (Dn 2, 21). Tangit certitudinem sapientialem, scientialem et intellectualem. Sed unde est ista certitudo? Certe a Deo (46).

Il testo del *De donis* inoltre dà una prima connotazione cristologica dell'illuminazione divina necessaria all'uomo per un atto di conoscenza certa, infatti, continuando la sua argomentazione, Bonaventura lascia intravedere un carattere cristologico dell'illuminazione quando dice:

Certitudinem sapientialem tangit, cum dicit: *Ipse revelat profunda* (Dn 2, 21). Apostolus: *Ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei* (2 Cor. 4,6). Lux ista pura est et est cum eo; unde in Ioanne: *Ipse est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Gv 1, 9). Nullus certitudinaliter illuminatur nisi per ipsum.

L'allusione al Verbo quale soggetto dell'atto illuminativo acquista chiarezza e definitività nell'*Hexaëmeron* con la figura rivelativa del Verbo ispirato, che può essere compreso come l'ultimo sviluppo in senso cristologico della teoria gnoseologica dell'illuminazione secondo Bonaventura.

L'atto contemplativo che si realizza per il dono dell'intelletto è il risultato dunque di una convergenza tra l'illuminazione-rivelazione "per Verbum inspiratum" e la capacità razionale propria dell'uomo.

(44) *De donis*, VIII 13: "Anima nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia".

(45) *De donis*, VIII 14: "Secundo dico quod partim est a frequentia experientiae... Philosophus: « Ex multis sensibus fit una memoria; ex multis memoriis fit una experientia; ex multis experientiis fit unum universale, quod est principium artis et scientiae »".

(46) *De donis*, VIII 15. Sulla specificità della visione gnoseologica del Dottore

b. La pienezza della sapienza

La pienezza dell'intelletto è via alla sapienza: questa era l'affermazione che apriva la trattazione del dono dell'intelletto nella III collazione dell'*Hexaëmeron*. Di questo dono abbiamo stabilito quale sia l'oggetto, identificandolo con tutta la realtà (omnia) aperta conoscitivamente mediante una successione di livelli manifestativi del mistero di Dio; si è precisato anche quale sia il suo atto, risultato dalla convergenza tra influsso rivelativo divino "per Verbum inspiratum" e capacità propria della ragione umana, due dinamiche che danno vita ad un processo conoscitivo progressivo di comprensione della realtà. Nonostante questa doppia chiarificazione del dono dell'intelletto non si è ancora detto niente sul suo rapporto con il dono della sapienza, in particolare, tenendo presente la qualifica di *via* assegnata all'intelligenza, resta ancora imprecisato se il raggiungimento della sapienza costituisca per Bonaventura l'ultimo evento del processo del sei visioni intellettuali donate "per Verbum inspiratum", o se invece l'esperienza sapienziale accompagni le diverse visioni descritte nell'*Hexaëmeron*. Dalla presentazione globale delle sei visioni fatta nella III collazione sembrerebbe che l'ultima, quella del raptus mistico, costituisca l'arrivo sapienziale a cui conduce la via conoscitiva del dono dell'intelletto. La possibilità di verificare questa impressione è data dall'esame del dono della sapienza, i cui caratteri permetteranno di chiarire in modo definitivo il tipo di legame instaurato da Bonaventura tra sapienza e intelletto, per stabilire così dove si collochi la sapienza nel cammino intellettuale.

Ripartiamo anche per il dono della sapienza dalla caratterizzazione che di esso viene dato da Bonaventura nel testo delle *Sentenze*, dove, distinguendo quattro tipi di accezioni nell'uso della parola "sapientia" (47), si stabilisce che solo il quarto modo designa propriamente il dono dello Spirito santo:

Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem

francescano cf. P. Maranesi, "Revelatio" e conoscenza "per lumen inditum": la posizione media di Bonaventura tra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico, in *Coll. Franc.* 61 (1991) 491-510.

(47) III *Sent.*, d. 35, a. un., q. 2, corpus: "Sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis quam a Sanctis, videlicet communiter et minus communiter, et proprie et magis proprie. Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem... Alio modo dicitur sapientia minus communiter et si sapientia dicit cognitionem non quamcumque sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum... Tertio modo accipitur sapientia proprie, et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem..." (III 774).

donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem (48).

La natura prevalentemente affettiva del dono della sapienza, tuttavia non esclude, secondo Bonaventura, una parte conoscitiva, la quale deve precedere l'affetto perché questo si compia:

Hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio (49).

Credo si possa ritenere che il momento cognitivo nel quale inizia il dono della sapienza, sia in qualche modo connesso, o addirittura possa essere identificato con il dono dell'intelletto e con il processo conoscitivo ivi innestato. In ogni caso la parte dell'anima che viene toccata dal dono della sapienza è quella affettiva che attua una conoscenza di Dio di tipo sperimentale e affettivo (50).

Determinati i caratteri generali del dono della Sapienza, andiamo alla II collazione dell'*Hexaëmeron*, dove Bonaventura, volendo proporre quale sia la pienezza della sapienza, offre la descrizione di quattro "forme" manifestative della sapienza. Secondo il dottore francescano la sapienza è di *forma mirabile* perché nel suo modo quadripartito di mostrarsi manifesta la sua meravigliosa pluriformità:

Ista forma est mirabilis, quia modo est uniformis, modo est multiformis, modo omniformis, modo nulliformis. Quadriformi igitur se vestit lumine. Apparet autem uniformis in regulis divinarum legum, multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum, omniformis in vestigiis divinatorum operum, nulliformis in suspensiis divinatorum excessuum (51).

La breve chiarificazione che Bonaventura dà dei quattro ambiti di manifestazione della sapienza divina lascia comprendere quanto poi verrà sviluppato nei numeri successivi di questa collazione. La sapienza divina appare *uniforme* nei primi principi che regolano la ragione umana, i quali per la loro assolutezza e immutabilità manifestano la luce eterna di Dio che illumina la ragione umana in ogni suo atto di vera conoscenza (52). Si mostra invece *multiforme* nei misteri della Sacra

(48) *Ivi.*

(49) *Ivi.*

(50) "Ed ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affective" (*ivi*).

(51) *Hex.*, II 8.

(52) Cf. *Hex.*, II 9-10.

Scrittura, nella quale si deve attuare una lettura allegorica, anagogica e tropologica per far emergere la sapienza nascosta in quelle pagine sacre (53). Il terzo ambito del manifestarsi della sapienza divina è nella creazione, dove la sapienza si mostra *onniforme*, in quanto che essa è presente e manifestata in tutte le cose tanto da dover definire il mondo "sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam" (54). Il quarto e ultimo modo di presentarsi della sapienza è il più difficile perché è *nulliforme*, ma anche il più alto grado manifestativo, essa si mostra nel contatto diretto dell'uomo con Dio, senza più mediazioni di concetti o immagine, quando si entra nelle tenebre luminose dell'amore sequestrativo di Dio (55).

A leggere bene questi quattro ambiti manifestativi della sapienza, nei quali l'uomo entra in contatto con essa facendo esperienza saporosa di Dio, si ritrovano in pratica le sei visioni intellettive donate dal dono dell'intelletto e descritte nella III. Nella II collazione i quattro ambiti della manifestazione della sapienza sono affiancati senza un ordine preciso, mentre nella III collazione essi acquistano un rapporto ordinato di crescita conoscitiva, e in ogni caso nelle due collazioni si è di fronte allo stesso materiale conoscitivo. Il parallelo di contenuto tra le due conferenze nel descrivere gli ambiti sia del dono della sapienza che di quello dell'intelletto offre la possibilità di una prima risposta circa la domanda che apriva l'indagine sulla sapienza: l'esperienza sapienziale a cui conduce il dono dell'intelletto non si colloca alla fine delle diverse visioni intellettuali da lui donate, come se fosse il punto di arrivo di un cammino, di una via fatta a tappe, ma avviene all'interno dei diversi momenti rivelativi, i quali sono, dunque, ogni volta via alla sapienza: in ognuno di essi si nasconde la sapienza di Dio e l'uomo può scoprirla e farne esperienza ogni volta che si rivolge conoscitivamente, mediante il dono dell'intelletto, ai diversi ambiti della realtà. In questo contesto è interessante il fatto che Bonaventura inserisca la modalità nulliforme dell'esperienza all'interno delle altre tre stabilendo così che il contatto diretto di Dio, quello che nella III conferenza era descritta nel raptus, non è la modalità unica e ultima in cui si realizza l'esperienza sapienziale; tale momento è sicuramente il più radicale e coinvolgente nel contatto saporoso con Dio, ma non è esclusivo né elimina gli altri tre fatti di concetti e immagini. Dunque il cammino delle sei visioni verso la sapienza non ha il suo compimento nel raptus, ma si realizza in ogni evento illuminativo in cui cresce la scoperta di Dio in tutta la realtà. Ogni tappa conoscitiva caratterizzata come "visio intellectualis" è un ambito della scoperta e dell'esperienza della sapienza divina nascosta nelle cose.

(53) Cf. *Hex.*, II 11-19.

(54) Cf. *Hex.*, II 20-27.

(55) Cf. *Hex.*, II 28-34.

La lettura delle diverse visioni intellettuali costituisce non solo la conferma di questo rapporto tra esperienza sapienziale e tappe conoscitive "per Verbum inspiratum", ma anche la possibilità di determinare meglio come avvenga l'esperienza sapienziale, che sappiamo essere connessa all'affetto, ed è il momento di arrivo della dinamica conoscitiva dell'uomo che desidera conoscere Dio.

In ogni visione intellettuale si realizza un atto sapienziale in cui l'uomo, che si apre alla verità, "quiescit" in Dio. Tale è lo stato con il quale Bonaventura aveva caratterizzato nel *Breviloquium* il dono della sapienza connessa all'intelligenza, e tale è la parola da lui impiegata nella *I visione* per descrivere il punto di arrivo del conoscere "per lumen inditum": il giungere intellettivamente per via sillogistica ad un "primum esse" significa "quiescere" (56) cioè fare un'esperienza diretta di Dio, perché vale in ogni caso la legge fondamentale secondo cui "intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi in Deo et in bono infinito" (57). Dunque, confermando la forma *uniforme* del manifestarsi della sapienza descritta in *Hexaëmeron* II 9-10, mediante il processo filosofico rivolto alle verità eterne l'uomo fa esperienza sapienziale del mistero di Dio gustato "implicitamente-confusamente" nel raggiungimento di un "primum esse" (58). Altrettanto vale per la *II visione*, quella donata per la fede: in essa Bonaventura stabilisce una stretta relazione tra l'"intellectus fidei" (*Hex.*, IX 23-28), a cui giunge lo sforzo razionale dell'uomo aiutato dal lume infuso, e il suo sbocco nell'"excessus amoris" (*Hex.*, IX 29) come frutto sapienziale del conoscere teologico (59). Anche nella *III visione* vi è un frutto sapienziale a cui conduce la via intellettuale dello studio della sacra Scrittura: in essa si scopre la sapienza che è Cristo incarnato e crocifisso, incontrando il quale l'anima si nutre del "legno della vita" ed è ricondotta all'unità con Dio (60). E altrettanto vale per le altre visioni.

Dunque, in ogni tappa conoscitiva "per Verbum inspiratum" vi è una specie di convergenza tra il momento intellettuale e quello sapienziale conforme alla struttura bipartita dell'anima: "tota anima dividitur in cognitivam et affectivam" (61). Esse sono le due gambe mediante le

(56) *Hex.* V 32: "Quando anima videt hoc [primum esse] familiaris, primo ratiocinando, secundo experiendo, tertio intelligendo; ibi potest quiescere... et tunc intelligit, quod est bonum per essentiam, et omnia per illud beatificantur, et ideo summe appetibile et summe debet appeti; et hoc faciendo conquiescit". Cf. anche *Verbum inspiratum*, 217-221.

(57) *Scien. Chr.*, q. 6 (V 35a).

(58) Cf. *Verbum inspiratum*, 216-221.

(59) Cf. *ivi*, 269-273.

(60) Cf. *ivi*, 315-318.

(61) *Brev.*, II 9 (V 227).

quali l'uomo si avvicina conoscitivamente a Dio. E così ogni "intellectualis visio intelligentiae" si caratterizza come un incontro intellettuale e affettivo con il mistero di Dio. Colui che viene incontrato conoscitivamente è percepito e gustato anche come quietativo del desiderio. Nel processo delle varie visioni esistono, per così dire, costantemente due tappe interne: il processo intellettuale e il suo culminare in un "excessus amoris" di tipo quietante con l'oggetto conosciuto. Se si volesse usare un'immagine che traduca questo doppio movimento presente in ogni "intellectualis visio intelligentiae", si potrebbe ricorrere a quella del gradino: ogni visione, per essere veramente intellettuale, deve essere come un gradino che permetta l'ascesa grazie a due movimenti, prima quello verticale di tipo conoscitivo, dove il conoscente si porta intellettivamente verso la verità che è sempre Dio, poi quello orizzontale, quando si realizza un'entrata esperienziale-amorosa-quietativa-eccessiva nel mistero incontrato. La compresenza e la successione dei due momenti fa realizzare all'anima una "visio intellectualis". Tra intelletto e affetto vi è, dunque, una stretta convergenza nel cammino verso Dio: il conoscere apre all'amore, il quale a sua volta si costituisce come un nuovo e definitivo evento conoscitivo (62).

L'ultimo passo nell'analisi del dono della sapienza riguarda la sua natura conoscitiva superiore a quella prodotta dal processo intellettuale. Tra i due momenti, diceva il testo delle *Sentenze*, vi è un ordine preciso: l'atto sapienziale inizia nel momento conoscitivo per completarsi in quello affettivo (63). Lo stesso veniva ribadito nel *Breviloquium* quando al dono della sapienza era ascrivito l'accesso "ad summum", il momento quietativo del suo cammino. Il principio di crescita e di com-

(62) Per una presentazione filosofica-esistenziale della convergenza tra i due cf. C. GNEO, *Conoscere è amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di s. Bonaventura*, Roma 1985, secondo il quale è da concludere che "per s. Bonaventura l'essenza del conoscere e dell'amore si attua nella tendenza ingenerata (libera e incoercibile) all'Essere. Tuttavia sia la conoscenza che l'amore si attuano senza annullare mai i due termini e senza diminuirli o ridurli. Anzi, tendendo ad unirli nel massimo grado possibile, li esaltano" (243). Per Bonaventura tra i due atti fondamentali dell'anima razionale nel portarsi verso il suo ultimo oggetto Dio "cuius capax est" instaura dunque una relazione di consequenzialità dove "affectio presupponit cognitionem" (II *Sent.*, d. 25, p. 1, q. 6 [II 605]; cf. anche *Myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 3 [V 45]). Cf. anche la relazione tra i due modi conoscitivi presentata da M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 35), Paderborn 1990, 165-172.

(63) Cf. III *Sent.*, d. 35, a. un., q. 2, corpus; III 774. E nella risposta alla quinta obiezione si legge: "Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis" (*ivi*, ad 5; III 775).

pletamento è l'elemento fondamentale che caratterizza il legame posto da Bonaventura tra la III collazione dell'*Hexaëmeron*, dedicata al dono dell'intelletto, e la II collazione centrata sulla sapienza: occorre iniziare dall'intelletto per poter pervenire alla sapienza momento finale del processo conoscitivo. Perché per Bonaventura il momento sapienziale è il compimento dell'unico processo conoscitivo dell'uomo incamminato verso Dio? La risposta può prendere le mosse dal testo della II collazione dell'*Hexaëmeron* che apre la descrizione delle quattro forme sotto le quali si mostra la sapienza divina e per le quali essa era definita mirabile:

Forma autem sapientiae est mirabilis, et nullus eam aspicit sine admiratione et ecstasi (64).

La scoperta della sapienza divina nascosta nei diversi ambiti della realtà non può non suscitare ammirazione ed estasi. Quest'ultimo termine nel definire lo stato a cui conduce il gusto sapienziale di Dio è in qualche modo parallelo a quello di "excessus amoris" impiegato per la seconda visione e che si richiama direttamente alla VII questione del *De scientia Christi*, dove si afferma che in confronto al conoscere intellettuale "excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus" (65). E la spiegazione che in questo testo è offerta della superiorità del conoscere estatico-escessivo è molto illuminata. Nel conoscere per modo "comprehensivus" il conosciuto è afferrato-presoracchiuso dal conoscente, cosa questa impossibile all'uomo se l'oggetto da comprendere è Dio. Nel modo "excessivus", invece, avviene il contrario: il conoscente è compreso-racchiuso dal conosciuto, partecipando così, nel modo più totale a lui possibile in questa e nell'altra vita, al conosciuto. Ma ascoltiamo Bonaventura:

Et ideo illa non omnimode capit, sed potius capitur, ac per hoc in illa non fertur per modum comprehensionis, sed potius per modum excessus. Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum (66).

(64) *Hex.*, II 7.

(65) *De scien. Chr.*, VII, ad. 19.20.21 (V 43).

(66) *Ivi* (V 40a). Per un ampio commento a quest'opera bonaventuriana cf. D. HATTRUP, *Ekstasik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras*. Paderborn 1993, 180-265, in particolare pp. 255-265. Il lavoro muove dall'ipotesi di uno sviluppo in Bonaventura della teoria cristologica della conoscenza, la quale, da un'impostazione di identità tra pensante e pensato

Dunque nel conoscere "eccessivo" l'uomo esce da sé (excede) e si consegna al conosciuto. Mediante la presenza illuminante e rivelativa del Verbo ispirato l'anima razionale non afferra la luce, ma è afferrata da essa, diventa cioè progressivamente luce mediante una consegna "eccessiva" alla luce, giungendo così all'apice del processo conoscitivo del ritorno a Dio, perché in quel momento mediante il gusto amoroso di Dio si realizza una "unio" partecipativa con l'oggetto a cui ci si è consegnati (67), quando l'amante si trasforma nell'amato (68), come avvenne per Francesco d'Assisi, modello per Bonaventura dell'apice conoscitivo dell'unione mistica (69).

c. Il processo sapienziale dell'*Hexaëmeron* in dialogo con il suo tempo

Nel suo complesso gli elementi portanti del processo sapienziale presente nell'*Hexaëmeron* non costituiscono una novità nel pensiero bonaventuriano, l'impostazione di fondo nel rapportare intelletto e sapienza in modo ordinato, facendo del primo una via alla seconda, che rappresenta, a sua volta, il vero e definitivo compimento del processo conoscitivo, costituisce un'idea presente non solo nei testi da noi esaminati delle *Sentenze* che del *Breviloquium*, ma anche nel sottofondo della struttura di opere quali l'*Itinerarium* e la *Reductio artium ad theologiam*, dove Bonaventura sistematizza la sua visione agostiniana di unità del sapere cristiano (70). L'*Hexaëmeron* e la relazione in esso posta tra intelletto e sapienza si collocano in questo contesto teologico. L'unica differenza riguarda il clima polemico in cui nasce quest'ultima opera, che costituisce per molti versi la risposta di Bonaventura a due opposte correnti tendenti a separare l'intelligenza dalla sapienza assolutizzando una delle due.

passa ad un rapporto estatico dove il pesante viene afferrato dal pensato. La ricerca, però, solleva non poche perplessità che ho espresso nella recensione fatta in *Collectanea Franciscana* 64 (1994) 417-421.

(67) Sia nel conoscere che nell'amare si realizza una "unio" di tipo trasformativo: "[...] amatum trahit, non localiter mutando, sed sibi conformando, quia amans transformatur in amatum et cognoscens conformatur cognitio" (I *Sent.*, d. 15, p. 2, dub. 5; I 275b). "Non sic est de actu intelligendi; nam etsi aliquo modo confirmet, non tamen transformat. Hoc autem contingit propter maiorem vim unionis, quae consistit in ipso amore" (II *Sent.*, d. 39, dub. 1; II 916a). Su tutto ciò cf. M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor*, 53-55, dove parla, tra l'altro, di "unio cognitionis" e "unio amoris".

(68) "Affettiva magis unit ipsi affectibili, quam cognitiva cognoscibili - unde amor transformat amantem in amatum" (III *Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, ad 2; III 570a).

(69) *Leg. Maior*, XIII, 5: "Postquam igitur verus Christi amor in eandem imaginem transformavit amantem" (VIII 543); cf. anche *Verbum inspiratum*, 384-387.

(70) Cf. l'introduzione da me fatta in Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente a Dio*, (L'anima del mondo, 19), Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1998, 5-42.

Muovendo da due diversi e per certi versi opposti modelli antropologici di pensare la relazione uomo-Dio, la prima corrente, che nella storia della teologia è stata definita "aristotelismo eterodosso", era animata dalla volontà di affermare l'autonomia della ragione umana, giungendo così alla proposta di ambiti separati e paralleli tra fede e ragione con il rischio di una netta separazione tra Dio e il mondo (71) che aveva le sue più chiare e dirette conseguenze nella nascita di una serie di errori inaccettabili per la fede cristiana (72); la seconda corrente, che potremmo chiamare "spiritualismo anti-intellettualista" e che potrebbe essere in qualche modo reazione alla precedente, proponeva una forma di puro spiritualismo nell'incontro tra l'uomo e Dio mettendo in forse o negando all'intelligenza umana la possibilità di incamminarsi da sola efficacemente verso la Verità e di essere di aiuto nell'esperienza saporosa di Dio.

Le due impostazioni di fatto venivano a dividere la sapienza e l'intelligenza: per la corrente spiritualista di tipo gioachimita presente fortemente anche nell'Ordine francescano, non occorre la mediazione intellettuale per un vero e totale ritorno a Dio, anzi essa era dannosa e impediva una pura esperienza mistica di Dio; per la corrente intellettualista, animata dalla "rivoluzione" aristotelica e dal suo concetto di scienza, occorre sviluppare un'intelligenza che, pur senza voler essere contro la fede, dovesse trovare in se stessa le ragioni delle cose, mediante un'autonomia dalla rivelazione e una ricerca appoggiata solo sui procedimenti logico-deduttivi aristotelici.

Il processo sapienziale proposto nell'*Hexaëmeron* ha come interlocutrici le due correnti e come obiettivo di fondo la riproposta dell'irrinunciabile unità tra il dono dell'intelligenza e quello della sapienza che insieme formano l'unità del sapere cristiano.

Alla *corrente spiritualista* Bonaventura ricorda subito che non si può giungere alla sapienza senza passare per l'intelligenza, ed essa è complessa e laboriosa perché include in sé tutti gli ambiti conoscitivi, nessuno escluso. Ed è alla "scomunica" lanciata alla ragione e allo sforzo razionale da questa corrente che Bonaventura risponde collocando il conoscere naturale, quello filosofico e scientifico avvenente per "lumen inditum", all'interno delle "visiones intellectuales" "per Verbum inspiratum" e ponendolo al primo posto nel cammino verso la pienezza dell'intelligenza. Inoltre continuo è il richiamo di Bonaventura all'importanza dell'utilizzo della filosofia e della scienza per la teologia e in

(71) Cf. *ivf*, 17-20 e anche per la seconda corrente *Verbum inspiratum*, 331-344.

(72) In *Hex.*, VI 2-6 Bonaventura elenca una serie di 11 errori affermati da questa corrente di pensiero e derivanti da una riflessione filosofica totalmente sgancia-

particolare per la Scrittura, nello studio della quale lo sforzo razionale dell'uomo è paragonato all'acqua da porre nelle anfore perché venga poi trasformata nel vino dell'intelligenza spirituale (73). Già soltanto questi due aspetti della proposta sapienziale di Bonaventura si oppongono decisamente contro ogni interpretazione di tipo gioachimita data da alcuni interpreti all'*Hexaëmeron*, per i quali quest'ultima opera bonaventuriana rappresenta una sorta di involuzione spiritualista e antiintellettuale del Dottore francescano (74).

La proposta sapienziale avanzata nell'*Hexaëmeron* si oppone risolutamente anche alla *corrente intellettualista* e al suo tentativo di parallelismo tra fede e ragione, tra intelligenza e sapienza. Due sono fondamentalmente le soluzioni avanzate da Bonaventura nell'*Hexaëmeron* per il superamento di tale pericolo e per la riproposta dell'unità del sapere cristiano.

Pur riconoscendo la validità e la legittimità dell'indipendenza epistemologica tra i diversi livelli conoscitivi, in particolare tra la filosofia (coll. IV-VII) e la teologia (coll. VIII-XII dedicate alla teologia speculativa e le coll. XIII-XIX dedicate alla scienza della sacra Scrittura) presentate come due tappe indipendenti del conoscere, per Bonaventura è di estrema importanza, proprio per salvare la loro efficacia conoscitiva, che esse siano collocate e restino all'interno di un'unitarietà di sviluppo, dove una tappa si completa nella seguente in un rapporto di crescita conoscitiva. Tale principio è per Bonaventura irrinunciabile. E un tale rapporto di unitarietà si compie come servizio della filosofia per le scienze successive e come realizzazione piena delle sue aspirazioni alla verità. Vi è una legge base per Bonaventura nella relazione tra la filosofia e gli ambiti conoscitivi successivi: "Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras" (75). Ed è proprio quello che prova Bonaventura nel passaggio dalla prima visione alla seconda, cioè dalla filosofia alla teologia: senza la fede non sarebbe possibile alla ragione umana risolvere una serie di errori filosofici e

ta dalla fede. L'elenco fatto dal dottore francescano riprende la serie di errori che erano stati già condannati nel 1270 dal Vescovo di Parigi, riordinandoli però a partire da un ordine consequenziale che ha la sua origine da una netta separazione tra Dio e il mondo. Sul confronto tra le due serie di testi cf. *Verbum inspiratum*, 342; un recente studio su tutta la cultura occidentale del XIII secolo e i dibattiti innestati in essa attraverso l'entrata di Aristotele è quello di F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle* (Vestigia 15, Pensès antique et médiévale), Fribourg 1995, in particolare 51-91.

(73) Cf. *Hex.*, XIX 8.

(74) Cf. P. Maranesi, *Per un contributo alla questione bonaventuriana*, in *Wissenschaft und Weisheit* 58 (1995) 287-314; e anche *Verbum inspiratum*, 387-396.

(75) *De donis*, IV 13.

teologici in cui erano caduti alcuni maestri delle arti parlando di una totale autonomia della ragione dalla fede (76).

All'autonomia assoluta della ragione dalla fede, dell'intelligenza dalla sapienza Bonaventura rimprovera anche il pericolo di uno "tantum scire", un conoscere cioè che non conduca ad un'esperienza saperosa-sapienziale di Dio. Una scienza che abbia come obbiettivo il solo conoscere i misteri delle cose sarebbe animata da un'inutile e vana "curiositas" e non condurrebbe ad una vera e piena conoscenza. Nelle diverse visioni intellettuali Bonaventura tiene a dimostrare come una vera conoscenza umana si debba sempre muovere sorretta da due gambe costituite dall'intelletto e dall'affetto. E dunque non è possibile per il Dottore francescano ipotizzare un conoscere che non porti, come suo naturale sbocco, verso l'amore, un intelletto che non si completi nell'affetto. Né è ammissibile un conoscere che non abbia come suo ultimo e vero oggetto di fondo il *quiescere* in Dio quale compimento di ogni visione intellettuale e realizzazione del passaggio dalla sapienza mondana a quella cristiana (77).

Tuttavia nell'impostazione del processo sapienziale fatta nell'*Hexaëmeron* l'elemento base che sorregge tutto il resto e che costituisce l'orizzonte più ampio all'interno del quale collocare l'unità tra intelletto e sapienza e rendere efficace la risposta data alle due opposte correnti, è costituito dalla figura del Verbo ispirato quale "cristologizzazione" della teoria illuminativa. L'influsso illuminativo di Dio sul conoscere umano ha costituito da sempre per Bonaventura la chiave di volta per assicurare unità ed efficacia al cammino di ritorno dell'anima in Dio. Nell'*Hexaëmeron* alla teoria dell'illuminazione Bonaventura conferisce una caratterizzazione fortemente cristologica rendendola terzo momento nel quale la natura rivelativa del Verbo trinitario si dona relativamente-illuminativamente "per Verbum inspiratum" alla mente dell'uomo (78). Collocando le sei visioni intellettuali sotto l'influsso rivelativo del Verbo ispirato Bonaventura sembra aver trovato la "soluzione" per assicurare all'intelligenza umana un processo ascensionale mistico, dove ogni tappa non sarà mai uno "scire tantum", ma anche e insieme un "experire" sapienziale il mistero di Dio. In qualche modo si potrebbe dire che l'introduzione della figura del Verbo ispirato e, dunque, lo sviluppo in senso cristologico della teoria dell'illuminazione costituiscono per Bonaventura il superamento definitivo delle varie ob-

(76) Cf. *Verbum inspiratum*, 223-226.

(77) Cf. *Hex.*, I 9.

(78) Cf. *Verbum inspiratum*, 206-211 e anche 372-378.

