

COSMOLOGIA: SCIENZA E FEDE IN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

ALFONSO POMPEI

*Pontificia Facoltà Teologica
"S. Bonaventura" - Roma*

Bonaventura, diversamente da Tommaso d'Aquino e altri teologi medievali, non lasciò commenti di opere aristoteliche sulle scienze naturali, né scritti puramente filosofici o scientifici. In lui, la scienza della natura, la filosofia e la teologia costituiscono un tutto, una visione cristiana e armonicamente unificata dell'uomo e del mondo, che ne caratterizza il costante atteggiamento intellettuale. Sino alla sua ultima fatica, le *Collationes in Hexaemeron*, s'oppose ad ogni tentativo di distruggere o di frantumare questa unità nel pensiero cristiano.

Nei suoi scritti, lo sfondo su cui costruisce quest'insieme dottrinale è un'immagine chiara e costante del cosmo, strettamente intrecciata con il suo pensiero filosofico e teologico. La sua cosmologia non è un elemento secondario della sua concezione religiosa della vita, dovuto a circostanze storiche, bensì ne è una componente essenziale. Sa mettere insieme tutti questi elementi cosmologici, filosofici e teologici in un tutto armonico, equilibrato, senza comprometterne alcuno. Mai un dubbio circa la validità della sua immagine del mondo. Con la maggior parte dei suoi contemporanei, era convinto che, nelle sue linee maestre e in molti particolari, la visione platonico-aristotelica (1) del mondo fosse intangibile e godesse del sostegno delle Scritture. Nelle sue speculazioni filosofiche e teologiche ha sempre tenuto presenti le esigenze poste da questa immagine del mondo classica, che tuttavia, ove richiesto da questo o quel testo biblico riguardante il

(1) Cf. tra gli altri J. L. E. DREYER, *A History of Astronomy from Thales to Kepler* (n. ediz. di W. H. Stahl), New York - London 1953; P. DUHEM, *Le système du monde, Les doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, II e III, Parigi 1954ss; M. SAMBURSKY, *The Physical World of the Greeks*, London-New York 1956; AA.VV., *La filosofia della natura nel medioevo* (Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medievale, Milano 1964), Milano 1966.

creato, egli adattava alle affermazioni della rivelazione divina mediante un'ermeneutica di cui egli era maestro (2).

Nella prima parte della presente indagine vedremo il delinearsi di questa cosmologia nei testi in cui Bonaventura parla della struttura generale dell'universo corporale e delle sue componenti (i corpi inanimati, privi di sensi, "corpora insensibilia"). Cercheremo di ricostruire, a grandi linee, il sistema in cui egli dispone tutta la realtà corporea (*natura corporalis*) che, in modo generale e in modo specifico, si è costituita all'interno della *materia corporale*, creata, assieme ai *puri spiriti* (gli angeli) nel primo dei sei giorni della creazione (3). Non sarà necessario, però, inserire in questa prima parte del saggio, la dottrina bonaventuriana circa il *modo* del costituirsi *definitivo* di questi corpi particolari inanimati in seno alla suddetta materia corporea primordiale: è un problema che (a differenza della moderna problematica evolucionista, teorizzata da Darwin) nasce da quello dell'interpretazione da dare al racconto biblico della creazione che prese a Dio sei giorni ("opera dei sei giorni della creazione") (4). Qui ci limitiamo a ricordare appena che, per Bonaven-

(2) Si tenga presente il Prologo del *Breviloquium*, che è uno dei più perfetti trattati di ermeneutica "scientifica" o "universitaria" del sec. XIII.

(3) Nella creazione, Dio, che è potenza, saggezza e bontà, manifesta la sua gloria (che è il fine della creazione): il primo giorno rifulse soprattutto la sua potenza, perché chiamò all'essere due effetti lontani, per natura, l'uno dall'altro, ossia gli angeli, che sono quasi Dio, e la materia, che è quasi nulla; e successivamente creò l'uomo che li unisce. Cf. *Brev.*, II, 6, 3; *2 Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, sed contra 1.

(4) Bonaventura si distacca da s. Agostino, che, forse per dialogare con i filosofi "fisici" (Aristotele) dimostrando loro che il racconto della Genesi non è ridicolo, sostiene che Dio creò immediatamente il mondo dei corpi materiali inanimati tale e quale esso esiste oggi sotto i nostri occhi. Bonaventura, invece, sostiene l'opinione (anche se "meno razionale" di quella agostiniana, ma più ossequiosa verso il testo biblico) secondo cui la creazione s'è fatta per tappe successive. La filosofia bonaventuriana, infatti, esige che la ragione attenda la conoscenza da un atto di sottomissione alla fede, ma (come egli fa nel caso presente) senza rinunciare al ragionamento. Pertanto, anche se, nel ragionare, questa filosofia si lascia orientare e completare dal racconto della Genesi circa i sei giorni della creazione, tuttavia dimostra poi la razionalità della propria posizione: "Hanc positionem (di Bonaventura) etsi minus videatur rationabilis quam alia (di Agostino), non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout considerationi suae innititur, percipit tamen (hanc rationalitatem) prout sub lumine fidei captivatur" (*2 Sent.* d. 12, a. 1, q. 2 resp.). Si noti che qui non si tratta di una scappatoia del Nostro: come vedremo subito, egli spiega razionalmente (mediante la teoria della cosiddetta "pluralità delle forme") questa progressività della produzione degli esseri suggerita dal racconto biblico della creazione in sei giorni.

tura, l'attuale sistema cosmologico si sarebbe costituito, in primo luogo, fundamentalmente e in modo generale, attraverso i due principi, che sono la materia e la luce, la quale, in quanto "forma" generale della materia stessa, la fa essere materia concreta, esistente, e disposta a ulteriori sviluppi(5), e, in secondo luogo, si sarebbe costituito attraverso le successive determinazioni di questa materia per mezzo delle "forme corporali" conferitele dal-

(5) Il lettore s'interesserà forse a qualche ulteriore particolare su questo punto della cosmologia bonaventuriana, che si richiama alla teoria della materia e della forma. Per lui, la materia corporale creata il primo giorno, non è la materia che (astrattamente parlando, ovverosia secondo una definizione concettuale) è una "pura possibilità", "pura potentia absolute", assolutamente pura capacità di ricevere, di subire. Essa non è, quindi, materia senza alcuna forma o che escluda ogni forma, che la determini ad essere qualche cosa. Se così fosse, si negherebbe la sua materialità. Ma, concretamente considerata (ossia in quanto attualmente realizzata nelle cose e non più soltanto concepita nel pensiero), insomma in quanto materia esistente, data, essa è localizzata (in un punto), è temporalizzata, è in un luogo determinato, è in movimento o in riposo, è dotata di qualche figura. Tutte queste determinazioni le vengono dalle "forme": insomma, la materia in sé, nella sua natura, è, sì, pensabile come possibilità anteriore alla forma, ma non è pensabile come esistente anteriormente ad ogni determinazione della forma. Questa posizione è preferita da Bonaventura (cf. nota precedente) per sottomissione alla conoscenza della fede, ovvero per fedeltà al *senso letterale* della Genesi (dal quale si allontana Agostino). Egli dimostra tuttavia con i seguenti argomenti di ragione che tale senso letterale è possibile: 1. la materia corporale non fu creata senza alcuna forma, né già con tutte le forme; 2. essa fu creata il primo giorno già rivestita di *una* forma, che non era completa, né conferiva all'essere corporeo il suo essere completo, ma *preparava* i corpi all'avvento di altre forme superiori; 3. e quindi in quella materia del primo giorno non c'era confusione di nature corporee, ma c'erano *appetiti ad altre forme*. Come è noto, secondo s. Tommaso d'Aquino, la creazione sfocia immediatamente in una materia totalmente definita (primo giorno) e, successivamente, l'atto creativo separerà i quattro elementi (terra, fuoco, acqua, aria) che poi si mescoleranno e origineranno i vari esseri corporei; secondo Bonaventura, invece, quella materia del primo giorno è simile ad un embrione, indifferenziato, nel quale le membra non ci sono ancora, ma dal quale si svilupperanno. Insomma, la materia corporale (del primo giorno) non era in uno stato perfetto, non aveva una figura discernibile, era inerte, incapace, senza la virtù e l'operazione di Dio, di sviluppare le sue forme ulteriori; quindi, in essa non scopriamo ancora i quattro elementi definitivamente distinti (le quattro forme elementari della creatura corporea inanimata); essa non è incomprendibile, inimmaginabile, purché la si comprenda o immagini come massa ancora indifferenziata, qua e là più o meno densa o rarefatta, come corporeità estesa, inerte (contenuta, come vedremo, nel cielo empireo), che attende tutte le forme. Cf. *2 Sent.* d. 12, a. 1, q. 3 resp., e ad 5m e 6m; anche *1 Sent.* d. 6, a. un., q. 1 resp. Cf. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 261-2.

la luce, le quali ora, coesistendo in questi corpi inanimati (di qui la dottrina bonaventuriana della "pluralità delle forme") (6) conferiscono ai medesimi corpi la loro concretezza attuale, ossia, li fanno essere quei corpi che abbiamo sotto gli occhi. (Vedremo, poi, nella seconda parte, la presenza e la funzione di questa cosmologia nella struttura formale e nelle varie aree o trattati della speculazione teologica bonaventuriana e nei contenuti dei singoli trattati).

I. - *Il mondo dei corpi inanimati: la sua struttura e le sue parti*

1. **Struttura generale del cosmo**

Il *Breviloquium* ci offre la più completa e compatta descrizione bonaventuriana della struttura del cosmo o universo cor-

(6) Anche se questa dottrina bonaventuriana della pluralità delle forme è come scontata una volta che il testo biblico della creazione del mondo attuale in sei giorni non sia preso come semplicemente simbolico, tuttavia, anche qui il Dottore Serafico non si limita ad invocare l'autorità della Scrittura, ma dà anche una spiegazione razionale del come debba intendersi tale pluralità a partire dalla dottrina aristotelica della materia prima e della forma sostanziali (cf. ARISTOTELE, *Phys.* I, 7; 191, a, 8, e I, 9: 191, a, 31; *De generatione et corruptione* c. 3; *Metaph.* VII, 3: 1029, a, 20; *De anima* II, 1: 412, a, 6), che Bonaventura stesso condivide con Agostino (*Confessiones* XII, 6) e con Tommaso d'Aquino (commenti ai ll. cc. di Aristotele). Per lui la luce ("fiat lux", nel primo giorno) è la "forma sostanziale" comune a tutti i corpi inanimati ("corpora insensibilia"); essa, come tutte le forme sostanziali, ha quale funzione il conferimento di una perfezione attuando la potenzialità della materia, ma, in pari tempo, essa attua tutta la sostanza e, aggiunge Bonaventura, abilita questa sostanza, da essa informata, per le altre perfezioni sostanziali successive che essa stessa (la luce = forma) può conferire. Insomma, la luce (*lux interius perficiens*), in quanto forma sostanziale della materia corporale, comune cioè a tutti i corpi specificamente diversi (per es. il cielo, il fuoco...), non solo non chiude la sostanza ad altre forme sostanziali, ma ve la dispone e le esige. In termini più chiari, l'universo corporeo inanimato ("natura insensibilis") ha due principi costitutivi, ossia la materia corporale e, appunto, la luce, la quale è come il principio generale di distinzione di tutte le altre forme corporali successive: "Si lux ponitur esse forma substantialis corporum specie diversorum, utpote caeli et ignis, neutrius est forma ultima completiva Forma autem lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis ulterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiusque formae corporalis mensura in dignitate et excellentia" (2 *Sent.* d. 13, a. 2, q. 2, ad 5m; "...de productione illius formae (lucis) quae est quasi generale principium distinguendi caeteras formas" (ivi, d. 14, a. 1, divisio textus; cf. d. 17, a. 1, q. 2, ad 6m).

porale inanimato: "Quanto alla natura corporale, riguardo all'essere, si deve ritenere quanto segue (*haec tenenda sunt*). Tutta la realtà del mondo corporale consiste nella natura *celeste* e in quella *elementare*. La natura celeste è divisa in *tre cieli principali*, cioè l'empireo, il cristallino e il firmamento. Dentro il firmamento, poi, che è il cielo stellato, sono contenute le sette sfere dei sette pianeti, che sono: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna. La natura elementare, a sua volta, si distingue in *quattro sfere*, cioè: fuoco, aria, acqua e terra. E in tal modo, partendo dal supremo cardine del cielo fino al centro della terra, s'incontrano dieci mondi celesti e quattro sfere elementari; da essi distintamente, perfettamente e ordinatamente viene integrata e costituita (tutta) la realtà del mondo sensibile" (7).

In questo stringato testo colpisce innanzitutto la sicurezza con cui Bonaventura espone la sua rappresentazione dell'universo: *haec tenenda sunt*. Neppure un'ombra di dubbio. Assolutamente nessuna riserva. Per lui non si tratta di una descrizione poetica o di un'interpretazione simbolica della realtà. Abbiamo una semplice elencazione ed enumerazione reale degli elementi fondamentali di cui, secondo lui, è effettivamente costituito l'universo corporale (*natura corporalis*). Non ricorda soltanto le quattro sfere elementari (fuoco, acqua, aria, terra) e le sette sfere dei pianeti, di cui parlavano tutti i medievali, bensì l'esistenza anche dei tre cieli superiori, l'*empyreum* e, al di sotto di esso, il *crystallinum* e lo *stellatum* o *firmamentum*.

L'esistenza del *firmamentum* o cielo stellato è sostenuta da tutti i dotti, dai Greci in poi: questo cielo è, per i "filosofi" o "fisici", la sfera, che avvolge, contiene il tutto (8). L'esistenza del *caelum empyreum*, luminoso e immobile, abitato dagli spiriti puri (gli angeli), nota Bonaventura assieme ad altri teologi del sec. XII, deve essere ammessa (*ponere est caelum empyreum*) soprattutto in base all'autorità della Scrittura: l'empireo, infatti, sfugge alla nostra conoscenza sensibile, e per questo anche i Padri ne parlano poco (Bonaventura cita il Damasceno) (9), e i filosofi ancor meno (e qui egli cita Strabone) (10). Ammettendo, inve-

(7) *Brev.* II, 3,1; cf. anche *2 Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1; d. 14, p. 1, q. 1 e p. 2, a. 1, q. 3 resp.

(8) *2 Sent.* d. 2, a. 1, q. 1.

(9) DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, c. 6: PG, 879 ss.

(10) Cf. *2 Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 resp.: "quamvis Sancti parum loquantur de hoc caelo, quia latet nostros sensus, et philosophi adhuc minus,

ce, l'esistenza dell'empireo, dice il Serafico Dottore, si arriva a contare dieci sfere o orbite celesti (sette sono quelle in cui si situano gli astri o pianeti, e tre quelle dei cieli): ora, dato che il "dieci" è numero perfetto, questa dottrina delle dieci sfere, sostenuta solo da alcuni filosofi "perfecte illuminati", è preferibile a quella di "certi filosofi" che ne ammettono soltanto otto (escludendo l'empireo e il cristallino), e a quella di altri filosofi "più illuminati" dei precedenti, che ammettono anche una nona sfera, il cielo cristallino (11).

Non è tuttavia semplice il discorso su questo *caelum crystallinum* (12). È certamente composto di "acqua" (perciò è detto anche "cielo delle acque", *caelum aquaeum*). Ma più probabilmente si tratta di un'acqua che differisce, in molte cose, da quella che noi conosciamo sulla terra (13), ed è diversa dall'uno dei quattro elementi basici (fuoco, aria, acqua, terra) di cui sono composti i corpi terreni. Bonaventura sostiene l'esistenza di questo cielo per motivi sia filosofici che teologici. Per i filosofi, dice, l'involucro dell'universo è il firmamento, e perciò negano, come abbiamo visto, che, oltre alle acque esistenti al di qua del firmamento, al di là di esso si diano altre acque (il cielo cristallino). Quei teologi che leggono e intendono la Scrittura aderendo strettamente alla sua "lettera" (14), dicono che il firmamento è situato tra due acque. La migliore opinione, invece, concordando Sacra Scrittura e ragione, sostiene che il primo cielo che circonda la sfera stellare (firmamento) è acqueo (cielo cristallino) e serve a temperare il caldo ardente dell'etere per mez-

tamen ponere est caelum empyreum sicut dicit Scriptura: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gn 1, 1)". Tuttavia, secondo Agostino (*De civitate Dei*, c. 9: PL 41, 287) ne parlava già. Quanto a Strabone, gli Editori di Quaracchi rinviando alla Glossa ordinaria, II, c. 6: PG 94, 879ss.

(11) "Caelum... distinguitur a quibusdam philosophis per octo orbis, qui dixerunt octavam sphaeram ultimam esse. Alii autem, amplius illuminati in hac materia, ultra octavam sphaeram posuerunt nonam (il cristallino, che è al di sopra del firmamento). Tertii, perfecte illuminati, venerunt ad perfectam orbium distinctionem, et posuerunt decimam sphaeram (l'empireo), in qua est quies et vita sempiterna, videlicet empyreum, de quo, etsi Augustinus vix aut numquam loquatur, Beda tamen et Rabanus ipsum esse expresserunt" (2 *Sent.* d. 14, p. 2, a.1, q. 3 resp.).

(12) 2 *Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 resp., dove Bonaventura si richiama ai succitati Damasceno e Strabone (cf. precedenti note 9 e 10).

(13) *Ivi.*

(14) Gn 1, 6: "fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis".

zo della sua freddezza: in tal modo si accetta la parola biblica. Ma (come suggerisce, dal canto suo, la "ragione") non si tratta di acque propriamente dette. Sono acque trasparenti e capaci di rinfrescare ciò che circondano, ma non sono in se stesse fredde, e, soprattutto non hanno quella pesantezza dell' acqua che le faccia tendere verso il basso (15). Per dimostrare l'esistenza di questo *caelum crystallinum*, Bonaventura ricorre anche all'analogia tra il macrocosmo e il microcosmo (l'uomo): analogia che, per lui, sembra costituire un argomento cogente. Nel microcosmo, dice, la testa è situata più in alto del cuore. Ora il cuore è per sua natura caldo e infocato (*calidum et naturae igneae*), mentre il cervello è freddo e acqueo (*frigidum et naturae aqueae*). E poichè le varie componenti del macrocosmo sono tra loro ordinate allo stesso modo che quelle del microcosmo, è logico, e, quindi, è giocoforza ammettere che, al di sopra del sole e dei corpi caloriferi, da qualche parte, esista anche dell' acqua, appunto il *caelum crystallinum* (16). L'esistenza di questi tre cieli (stellato o firmamento, cristallino e empireo) ci ricorda non solo il mistero trinitario, di cui s' incontrano le vestigia in tutto il creato, ma si armonizza molto bene con le parole con cui Paolo stesso attesta di essere stato "rapito fino al terzo cielo" (17). Conseguentemente alla propria natura acquee, il compito del *crystallinum* consiste nel collegare il *caelum empyreum* (a lui esterno) con il *caelum stellatum* o *firmamentum* (a lui interno).

Questi tre cieli, che costituiscono la "natura celeste", sembrano essere perfettamente sferici (18), sono concentrici e costituiscono come un grande contenitore, al cui interno si trovano esseri corporei inanimati, "insensibilia", ossia, come li chiama la Scrittura (Gn 1, 16), i "luminaria" del firmamento, i quali però, al dire dei "filosofi", sono situati in più orbite distanti tra loro.

(15) Cf. *2 Sent.* d. 14, p. 1, a. 1, q. 1 resp.; e sul movimento di questo cielo, cf. *ivi*, p. 2, a. 1, q. 3 resp.

(16) Cf. *2 Sent.* d. 14, p. 1, a. 1, q. 1 resp. - Mentre alcuni ("sequentes viam rationis et mundanae philosophiae") negarono l'esistenza di acque corporali, e interpretano in senso spirituale le acque che, secondo Gn 1, 6, Dio separò dalla terra, altri, forti di questo testo scritturistico, sostennero l'esistenza di un cielo acqueo ("aliquid caelum sursum est, quod est aquae naturae") e demolirono tutte le "rationes" degli avversari.

(17) Cf. "Conosco un uomo in Cristo che... fu rapito fino al terzo cielo" (*2 Cor* 12, 2).

(18) "Caelum videtur habere figuram orbicularem" (*2 Sent.* d. 14, p. 1, a. 1, q. 2 resp.).

Per spiegare questo accordo tra Scrittura e filosofia fisica, Bonaventura dice che il firmamento o cielo stellato è come un ambiente "continuo" di natura corporea (S. Scrittura), e che le orbite planetarie vi si distinguono solo a causa del loro movimento: e pertanto, la diversità dei movimenti (di cui parlano i filosofi) non è incompatibile con la continuità della sostanza (di cui la S. Scrittura) (19). Gli astri dell'orbita più elevata sono le stelle cosiddette "fisse", le quali sono prive di movimento proprio, e si muovono perché trascinate dalla rotazione del cielo. Gli astri situati nelle orbite sottostanti sono i pianeti. Il movimento dei pianeti però è più complicato. Per gli astronomi, i pianeti si muovono su epicicli e eccentrici, e così si spiegano l'apparente alzamento e abbassamento dei pianeti, che tutti possono osservare. Per i filosofi "fisici" (con Aristotele e Averroé), invece, i pianeti sono mossi dal movimento delle loro orbite perfettamente sferiche così come si muove un chiodo infisso su un ruota che gira. Secondo Bonaventura, gli astronomi spiegano meglio le "apparenze" (ciò che vede il nostro occhio) e il posizionamento dei pianeti: egli preferisce però la dottrina aristotelica, perché si basa su principi metafisici (20).

Le sfere dunque sono sette, ossia, sono tante quanti sono i pianeti. Per Bonaventura "il numero sette contiene un grande mistero... Questo numero settenario, che esiste sia nel mondo sensibile, sia nel mondo minore, ha la sua origine dal mondo archetipo, nel quale esistono le ragioni causali in conformità con il numero settenario... Questo numero dell'universalità che esiste nel mondo, nell'uomo e in Dio è misterioso..." (21). Effettivamente, lo incontriamo in tutti gli ordini reali e ideali. Così, oltre ai sette pianeti, sette sono i giorni nella settimana, i bracci del candelabro del Tempio (il *menorah*), i sacramenti, i doni dello Spirito Santo, le virtù (tre teologali e quattro cardinali), le opere di misericordia corporali e spirituali, i vizi capitali, le note o toni musi-

(19) Cf. *Ivi*, d. 14, p. 2, a. 1, q. 1 resp.

(20) *Ivi*, ad 4m.

(21) "Septenarius autem magnum mysterium habet... Iste autem septenarius sive in mundo sensibili sive in mundo minori ortum habet a mundo archetypo, ubi sunt rationes causales secundum rationem septenarii... Iste numerus universalitatis in mundo, in homine, in Deo est mysterialis" (*Hex.* coll. 16, 8 - 10; cf. anche *Brev.*, Prol., art. 3, e II, 2, 1-4). - Macrobio (*Somnium Scipionis*, c. 6) sviluppa ampiamente il significato del numero sette, che per lui è "la chiave dell'universo".

cali, le soglie della sapienza(22). Nel giorno del Signore sette donne si litigheranno un uomo(23). Cristo moltiplicò sette pani(24). Nell'Apocalisse, Giovanni si rivolge alle sette Chiese dell'Asia Minore, vede sette candelabri d'oro tra i quali appare Cristo ("uno simile a figlio d'uomo") che tiene in mano sette stelle, cioè gli angeli delle sette Chiese, le sette chiese e le sette lampade delle sette Chiese, vede un libro chiuso con sette sigilli, e i sette angeli che stanno dinanzi al trono divino e ricevono sette trombe(25). Il numero settenario si riscontra anche nel microcosmo (l'uomo) con le sue sette potenze, corrispondenti ai quattro elementi costitutivi del nostro corpo (fuoco, acqua, aria, terra) e alle tre facoltà dell'anima (memoria, intelletto, volontà). E anche il *Breviloquium*, sintesi teologica bonaventuriana, è diviso in sette parti, per significare forse che la totalità delle cose è presente nell'oggetto unico integrale della teologia (che è Cristo Dio e uomo, Creatore e creatura, Infinito e finito, Alfa e Omega...).

Oltre ai tre cieli e ai sette pianeti, c'è, in basso, la nostra terra o mondo sublunare, che è composto dei suddetti quattro elementi, dalla cui varia combinazione derivano i *corpora mixta*, minerali, vegetali, animali e l'uomo. E una delle funzioni dei sette pianeti consiste appunto nel rendere possibile che i quattro elementi, pur possedendo proprietà tra loro contrastanti, possano coesistere in un medesimo corpo.

Dunque, riassumendo l'insegnamento bonaventuriano, possiamo così descrivere questo universo a partire dal cielo più esterno: l'empireo. Al di sotto di esso c'è il cielo cristallino, che gira regolarmente e, girando, trascina con sé il cielo delle stelle fisse (*firmamentum*) e le otto orbite planetarie. Ma (accogliendo

(22) Prov 9, 1. - Cf. esempi in Bonaventura, *Brev.* V, 5 e 6; *De septem donis Spiritus Sancti*, coll. II, 2-3; *In Lucam* XI (vers. 26), 55; *Sermo II de Annuntiatione B. M. V.* (Opera omnia, IX, 665a-666b). Dai tempi di Ugo di San Vittore i teologi scolastici adottano la moda di confrontare e rapportare tra loro i vari settenari. Cf. UGO DI SAN VITTORE, *De quinque septenis* 1: PL 175, 405; GIOVANNI DI SALISBURY, *De septem septenis* 5: PL 199, 954-955. Cf. R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann - Institutes, 32), Schöningen 1984, 200 ss.

(23) Is 4, 1: cf. BONAVENTURA, *Hex.* coll. 7, 19.

(24) Mt 15, 34-35, e ll. pp.: cf. BONAVENTURA, *ivi*, 7, 20.

(25) Cf. Ap 1, 4 e 11-13; 5, 1, 5; 8, 2; cf. BONAVENTURA, *Hex.* coll. 14, 29; coll. 7, 19; coll. 1, 38; coll. 20, 15.

il suggerimento autorevole dato anche della Scrittura, secondo cui Dio, radunando le acque, produsse la separazione dell'acqua dalla terra "arida") (26), il Dottore Serafico sostiene che la suddetta distinzione dei "luminaria" celesti nelle rispettive orbite non poteva compiersi senza che si compisse anche la distinzione dei quattro "elementi" del mondo sublunare (27), che, in ordine, sono: fuoco, aria, acqua, terra. Ma, all'autorità della Scrittura, aggiunge la seguente spiegazione razionale del modo in cui può essere avvenuta la loro distinzione e separazione. Affinché una qualsiasi cosa si metta in movimento verso il suo luogo, dice, essa deve già possedere il suo essere completo e la propria "forma". "Riunire verso un luogo (*congregentur in unum*) le acque che sono sotto il cielo", ha consistito pertanto 1) nel dare all'acqua la sua "forma" di elemento specificamente distinto dagli altri tre e 2) nel dare all'acqua l'inclinazione verso il luogo conveniente alla sua forma, ossia "attorno alla terra"; 3) quindi l'acqua dovette separarsi dalla terra lasciandola scoperta, e dovette pure dissociarsi dagli altri due elementi superiori (posti più in alto dell'acqua), e cioè l'aria e il fuoco.

2. Alcuni punti particolari della visione bonaventuriana del cosmo

Oltre a questa struttura generale del mondo degli esseri corporei inanimati (*corpora insensibilia*), vediamo qualche punto particolare della cosmologia bonaventuriana. Ci limitiamo ai principali, che sono: 1) la *materia* con cui è costituito tutto il cosmo, 2) il sito del *paradiso terrestre*, 3) il *movimento* dei corpi nel cosmo, il *tempo*, l'armonia... e 4) l'*uomo* nel cosmo.

1) *La materia costitutiva di tutto il cosmo.* - Sia il cielo che la terra sono composti di materia. Però, la *materia terrestre* differisce realmente da *quella celeste*: la prima è imperfetta e contingente, la seconda, invece, è perfetta e imperitura. Secondo questa dottrina platonico-aristotelica, importantissima per l'immagine bonaventuriana del mondo, le sfere celesti dunque sono immutabili (incorrutibili) e perfette, mentre la terra è il regno dell'imperfetto e del transitorio. C'è pertanto una *gradatio* nella ma-

(26) Gn 1, 9: "Congregentur aquae quae sub caelo sunt in unum et appareat arida".

(27) 2 *Sent.* d. 14, p. 2, dubium 1m.

teria: c'è una materia inferiore e una superiore. Non se ne può concludere, tuttavia, che la materia celeste sia *eterna*. Bonaventura esclude non solo il fatto, ma, diversamente da Tommaso d'Aquino, anche la possibilità stessa di una *creatio ab aeterno*(28): la materia celeste è incorruttibile, perenne, ma solo dall'istante della sua creazione. E proprio in ragione della sua perfezione e incorruttibilità, si spiega perchè il cielo sia posto in alto e la terra in basso (29).

Dal canto suo, invece, il corpo umano è certo composto di materia inferiore, terrestre, come dice la Scrittura(30). Né si può obiettare che, data l'immortalità dell'anima umana, sarebbe stato più conveniente che il corpo umano fosse composto di materia celeste, immortale, perché dalla loro unione sarebbe risultato un composto più armonioso. A questa tesi si oppone la dottrina aristotelica, secondo cui l'anima può estendersi a tutto, dunque (dice Bonaventura) anche alla materia terrestre. Vi si oppone anche l'ordine divino esistente nell'universo: cosa ci farebbe infatti una materia perfetta e incorruttibile nel regno dell'imperfezione e del transitorio? (31). Tutto al contrario, l'ordine cosmico esige che

(28) *Brev.* II, 1, 2 e 3; 2 *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: Bonaventura sostiene che la creazione implica che l'essere venga dopo il non-essere, e pertanto respinge come contraddittoria la possibilità della creazione *ab aeterno*, mentre invece Tommaso d'Aquino "crede" per fede alla creazione nel tempo, ma sostiene che nessun argomento razionale è ancora riuscito a dimostrare la contraddittorietà di una creazione *ab aeterno*. Bonaventura parte dal fatto che tutti gli esseri creati sono essenzialmente e continuamente soggetti all'agire, il quale implica essenzialmente "movimento" (passaggio da un modo di essere ad un altro). Ora questo incessante succedersi di "movimenti" delle sostanze create dà origine al tempo (il quale è la misura del succedersi di tali movimenti) e il tempo non può non essere finito (avere un inizio), altrimenti si dovrebbe ammettere che in passato i "movimenti" siano stati infiniti (il che è cosa impossibile, come Bonaventura dimostra con numerosi esempi). Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Saint Bonaventure contre l'éternité du monde*, in J.-G. BOUGEROL (a cura), *Bonaventura 1274-1974*, vol. III, Grottaferrata 1974, 259-278. Contro l'argomento bonaventuriano si pronunciò A. D. SERTILLANGES (*L'idée de création et retentissements en philosophie*, Paris 1945, 28 - 3). Su queste controversie cf. anche A. GHISALBERTI, *Sulla creazione "ab aeterno"*, in *Riv. filos. neoscol.* 65 (1968) 228ss.

(29) Cf. *Hex.* coll. I, 1.

(30) Gen 2, 7: "de limo terrae":

(31) "Nec (corpus Adae) debuit pure de natura caelesti formari, immo de natura elementari (= terra), hoc exigente ordinis congruentia, quam in omnibus suis operibus semper servat Sapientia divina. Requirebat enim hoc ordo hominis, sive in se sive ad creaturam inferiorem sive ad creaturam parem sive ad Deum finem" (2 *Sent.* d. 17, a. 2, q. 1 resp.: ove dimostra le singole parti di questa tesi).

l'uomo sia collegato con tutte le cose: con quelle inferiori, mediante il corpo, e con quelle superiori, mediante l'anima.

2) *Localizzazione del paradiso terrestre* (32). - Bonaventura vi dedica molte considerazioni. Tre sono le ragioni per rifiutare la sentenza del Lombardo (che situava il paradiso edénico molto in alto, sino a toccare l'orbita lunare): primo, perché tra la sfera della luna e quella dell'aria, c'è quella del fuoco, nella quale la vita sarebbe impossibile per l'uomo; secondo, perché lassù non ci sarebbe aria sufficiente per l'uomo, poiché, al dire di Agostino, a così eccelse altitudini l'aria è talmente sottile che neanche gli uccelli sopravvivrebbero, e, quindi, neanche il corpo umano, che è un corpo animale. Terzo, e soprattutto, quella quota sarebbe troppo vicina all'insopportabile calore del sole. Pertanto, assume Bonaventura, il paradiso doveva trovarsi ad un'altitudine, ove l'aria è sempre pura e sana, adatta a esseri destinati alla vita eterna, irraggiungibile dai miasmi della terra (il nostro smog), e tuttavia non talmente in alto da raggiungere il cerchio lunare: insomma, un luogo eccezionalmente bello, calmo e luminoso.

3) *Il movimento ("motus") dei corpi nell'universo, il tempo, l'armonia universale*. - Il cosmo, ripete spesso Bonaventura, è una grande macchina, un gigantesco meccanismo ("*machina mundana, mundi machina, tota machina mundi, sensibilis corporalium machina...*") (33). Ma, come viene messa e mantenuta in movimento? Certo Dio è il primo motore immobile di tutto ciò che si muove (34), è "l'Amor che muove il sole e le altre stelle" (35). Però anche il *caelum empyreum*, attesa la sua alta perfezione e la sua vicinanza a Dio, deve essere ritenuto immobile. Perciò, se ci si chiede come avvenga il movimento del firmamento, si deve rispondere che la causa del suo movimento è quel medesimo Dio che invece fa riposare l'*empyreum* (36). Dio, tuttavia, nel mettere in moto il *firmamentum* si serve di una forza naturale creata che Egli gli impartisce e con la quale Egli *coopera* (37): c'è una simultaneità di azione di Dio (*motio - coo-*

(32) Cf. *ivi*, Dubium III.

(33) Cf. *Brev. Prol.* 3, 4; II, 3, 1; II, 4, 5.

(34) "Deus et motor caeli est immobilis" (2 *Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1).

(35) DANTE, *Paradiso*, XXXIII, 145.

(36) "Sicut influenza Dei movet firmamentum, sic quietat empyreum" (2 *Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1).

(37) "Deus primum mobile movet mediante aliqua virtute creata", "cui ipse immediate cooperatur" (2 *Sent.* d. 14, p. 1, a. 3, q. 1 resp. e q. 2. resp.).

peratio Dei) e di azione posta da questa "virtus" o facoltà operativa naturale da Lui insita nel firmamento. Ma, contrariamente all' insegnamento dei filosofi, questa potenza naturale creata che, con la cooperazione di Dio, muove il firmamento, non può essere concepita come una sorta di *anima mundi* (il mondo non è un essere animato): essa è invece una proprietà ("forma" propria) dei corpi celesti, la cui imperfezione creaturale è colmata da Dio (cooperazione divina). Oppure, è meglio concepirla come un influsso esercitato da Dio per mezzo degli angeli (38). Quest'ultima "opinione" rispetta le "auctoritates" teologiche e soddisfa sia la ragione che la "pietas". A proposito di questo ricorso divino agli angeli, Bonaventura, nonostante l'opposizione di qualche autore, ma assieme ad altri teologi del suo tempo, identifica questi angeli di cui parla la Scrittura con le *intelligentiae separatae* (angeli) che, già per Aristotele, spiegavano il movimento dei pianeti. Si oppone tuttavia all'opinione avicenniana, secondo cui gli angeli sarebbero tanti quanti sono i pianeti da muovere (39). Del resto, è evidente che muovere i pianeti non è neppure la precipua funzione degli angeli: dato infatti che, alla fine del tempo, cesserà il moto dei pianeti, si deve dire che gli angeli furono creati innanzitutto per contemplare Dio e, subordinatamente, per muovere i pianeti (40). Infine, se è conveniente che gli angeli siano inviati quali messaggeri agli uomini, lo è altrettanto che abbiano il compito di mettere in moto i pianeti e di guidarli (41).

Sul movimento dei corpi celesti resta ancora qualche quesito. Perché questi movimenti? Perché esistono i pianeti? Quale la loro funzione nel tutto del cosmo? Sin dove si estende la loro potenza e il loro influsso? Le risposte di Bonaventura sono chiare e, per lui, indiscusse.

La creazione dei pianeti fu necessaria per fare del cosmo un tutto armonioso. Essi, infatti, costituiscono l'anello di congiunzione fra i tre cieli (firmamento, cristallino e empireo) da un lato, e i quattro elementi terrestri o sfere inferiori (fuoco, acqua, aria, terra) dall'altro: gli uni e gli altri, infatti, sono, per loro

(38) Cf. *ivi*.

(39) Cf. *Hex.* II, 26; *2 Sent.* d. 14, p. 1, a. 3, qq. 2 e 3.

(40) "Numero electorum completo, non erit amplius revolutio" (*2 Sent.* d. 2, p. 2, a. 1. q. 1; cf. *Brev.* VII, 4, 2 e 7).

(41) Cf. *2 Sent.* d. 14, p. 1, a. 3, q. 2.

stessa natura, talmente distanti tra loro, che è necessario questo anello o ponte (costituito appunto dai pianeti). Ed è per questo che i pianeti partecipano della perennità dei cieli e della mobilità della terra (42). E in tal modo il cosmo risulta essere un tutto ben ordinato ed equilibrato, un ottimo specchio della sapienza e della onnipotenza di Dio (43), per fare del mondo un capolavoro divino, perfetto e bello di aspetto. Essi, inoltre, svolgono diversi altri compiti: servono a scandire il tempo in giorni, mesi e anni (44); esercitano un influsso sulle trasformazioni sostanziali e accidentali (*generatio et corruptio*) dei *corpora mixta* (minerali, piante, animali e corpi umani) esistenti sulla nostra terra (45). Ragion per cui, senza i pianeti e le loro rivoluzioni (motus), non ci sarebbero nascite e morti. E, proprio per questa ragione, alla fine dei tempi, cessata ogni rivoluzione dei pianeti, non solo non ci saranno più giorni, mesi ed anni, ma neanche nascite di nuovi esseri e nessuno dei viventi potrà più morire. E, per questa ragione, Bonaventura non può fare a meno di collegare l'immortalità dei corpi umani risorti con lo splendore, la sottilità, l'immobilità e l'agilità delle sfere celesti (46).

Tutto ciò che, nell'ordine fisico, avviene sulla terra, deve essere attribuito, dunque, all'influsso dei corpi celesti. Di essi la Causa prima ed universale, Dio, si serve come di altrettante cause seconde per chiamare all'esistenza ogni fenomeno materiale. È assolutamente escluso, invece, che questa causalità seconda strumentale dei corpi celesti sia esercitata anche sugli esseri spirituali. Pertanto, le libere decisioni degli uomini non sono assolutamente influenzate dai pianeti, non sono soggette al fato (47). L'uomo è soggetto direttamente soltanto a Dio. E le sue azioni libere future non possono essere previste leggendole nei pianeti (48), o in base allo zodiaco, il cui costante influsso si estende solo a tutta la realtà materiale (49). Ma, qui, il discorso di Bonaventura si fa molto ampio. Ci basti quanto detto.

(42) Cf. *Brev.* II, 3, 5.

(43) "Ut suo modo repraesentet principium" (*Brev.* II, 3, 5). In altre parole, i pianeti sono necessari "ad perficiendum et decorandum universum" (*ivi*).

(44) Cf. *ivi*, II, 4, 1.

(45) Cf. *ivi*, 2 *Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 2 e d. 14, p. 2, a. 2, qq. 3ss.

(46) Cf. *Brev.* VIII, 7, 4.

(47) "Nihil sibi dominari habet (anima) nisi solus Deus, non fatum seu vis positionis siderum" (*Brev.* II, 4, 4).

(48) *Ivi* II, 4, 1.

(49) *Hex.* coll. III, 3.

L'esposizione sin qui fatta ci fornisce le linee maestre dell'*imago mundi*, della struttura e del funzionamento della *machina mundana*, e ci dice l'importanza che vi annette Bonaventura. Tutti questi elementi cosmologici sono sparsi nei suoi scritti teologici, ne costituiscono una parte importante, e non possono esserne avulsi senza sminuire l'insieme del suo pensiero teologico.

4) *L'uomo nel mondo*. - Il compito primitivo dell'uomo consisteva nella lode e nel ringraziamento al Creatore per l'opera delle sue mani. Egli doveva riconoscere in tutte le creature le impronte o vestigia di Colui che le ha create. Tutto il cosmo doveva essere per lui un grandioso cantico di lode alla sapienza, potenza e bontà di Colui che ha creato tutto questo mondo per l'utilità dell'uomo: "Perciò colui che non viene illuminato da tanti splendori, è davvero cieco; è sordo se non si risveglia tra tante voci; è muto chi, di fronte a tante opere, non loda Dio; ed è stolto colui che con tante prove non s'accorge del primo "Principio" (50)".

L'uomo vive in un mondo che non solo è stato creato da Dio ma è anche permanentemente guidato e governato da Lui. In tutte le cose, e anche in tutti gli avvenimenti, nonchè nelle conoscenze che ne abbiamo, si rivela la sapienza e potenza di Dio (51). L'uomo sta di fronte a tutto ciò, come un *contemplator* delle opere di Dio. Non può essere di sua competenza cangiare alcunché all'ordine cosmico voluto da Dio. Il mondo è tutto bello e buono (52), è *cosmos* sotto tutti i punti di vista, e, per chiunque lo contempi, è fonte di gioia e di felicità. L'atteggiamento di Bonaventura verso il creato è stato sempre ottimistico. Non ha concesso mai nulla al "senso tragico" della vita. Con ingenuità, direi fanciullesca, ha espresso la sua gioia per la bellezza di tutto il creato.

Per lui, sulla terra, l'uomo ha per compito l'autoperfezionamento: deve cercare di realizzare in se stesso la perfezione, l'ordine gerarchico, di cui il mondo archetipo gli offre un modello. Tra il macrocosmo e il microcosmo (l'uomo) c'è uno stretto le-

(50) "Qui, igitur, tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat, surdus est; qui, ex omnibus his effectibus, Deum non laudat, mutus est; qui, ex tantis indicis, primum principium non advertit, stultus est" (*Itin.* 1, 15).

(51) Cf. *De reductione artium ad theologiam*, n. 26.

(52) "Totus pulcher est a summo usque ad minimum, ab initio usque ad finem" (*Hex. coll.* I, 8).

game: l'uno è sintonizzato sull'altro (53). Il cosmo è solidale della sorte dell'uomo, e l'uomo a sua volta deve regolarsi sul cosmo. L'uomo *contemplator*, pertanto, deve volgere costantemente il suo sguardo al meraviglioso ordine gerarchico, che regna nel cosmo (54). Egli deve cercare di realizzare nella propria vita interiore il medesimo equilibrio, il medesimo ordine, la medesima armonia che regna nel cosmo, affinché nell'anima ci sia come uno specchio dell'ordine e delle armoniose proporzioni dell'universo (55). Nella sua vita spirituale deve esserci un equilibrio tra i quattro moti dell'anima, che corrispondono ai quattro elementi primari della materia: il timore, la tristezza, la gioia e la fiducia (56). Senza un armonico equilibrio tra questi quattro moti dell'anima non è possibile all'uomo godere di una buona salute spirituale, allo stesso modo in cui è impossibile godere buona salute corporale quando i suddetti quattro elementi primari della natura materiale non sono nel giusto rapporto tra loro. Nella sfera della morale, inoltre, incontriamo le quattro virtù cardinali, che creano ordine nella vita dell'uomo. Nell'"emisfero spirituale" esse corrispondono ai quattro venti (o correnti d'aria) dell'emisfero terreno (57). Come si vede, dunque, il mondo morale (etico) e quello materiale presentano, per così dire, la stessa struttura fondamentale. Se alle quattro virtù cardinali si aggiungono le tre teologiche, abbiamo sette virtù, che sono sempre presenti nell'anima ben gerarchizzata e che si compenetrano continuamente (58) allo stesso modo in cui, come s'è detto, le sette sfere cosmiche avvolte dai tre cieli sono contenute le une nelle altre.

Bonaventura parla spesso e volentieri della suaccennata gerarchizzazione dell'anima, e ce ne dà un'ampia descrizione. Questa dottrina non si riferisce soltanto all'ordine gerarchico che deve essere presente nella vita interiore di ogni anima, ma anche alla gerarchizzazione delle anime fra di loro. Infatti, anche le anime, come gli angeli, sono raggruppate in nove cori. Si tratta di una suddivisione basata sulla rispettiva condizione, dispo-

(53) Cf. *Brev.* VIII, 4, 3.

(54) "Oportet ut contemplativus fixus sit et manens... habens oculos... aquilinos, fixus in gradibus hierarchicis" (*Hex.* coll. I, 13).

(55) *Ivi*, 8.

(56) *Ivi* coll. 4, 14.

(57) *Ivi* coll. 3, 14 ss.

(58) Cf. *ivi* coll. 4, 18 ss.

zione, sforzo e grazia ricevuta (59). Anche il poter contemplare la propria gerarchizzazione è fonte di gioia per l'anima (60).

Dunque, la creazione è, sotto tutti i punti di vista, caratterizzata da un ordine gerarchico. Ciò che non è a suo posto in quest'ordine dell'universo deve considerarsi come nullo: "omne quod non habet ordinem in universo, non est dicere quod est" (61). E precisamente questa presenza dell'ordine e della bellezza è per Bonaventura la più chiara dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il mondo è un ordine perfetto: perciò ci conduce, per così dire, per mano sul cammino che va verso Dio: "Anche l'ordine ci conduce con evidenza a Colui che è primo e sommo, potentissimo, sapientissimo e ottimo" (62).

Osservazioni. - Possiamo già fare qui alcuni rilievi, che verranno illustrati in modo particolareggiato nella seconda parte. Questa concreta e compiuta immagine bonaventuriana del mondo e delle sue parti, più o meno simile a quella di Tommaso d'Aquino, restò immutata nella scolastica (63), e servì da sfondo della sua teologia, e fu contestata solo dopo qualche secolo da Copernico.

Il teologo medievale, dunque, pensava e operava costantemente entro il quadro di una concreta e generalmente accettata immagine del mondo. Ma ciò non gli dava la sensazione di essere su un binario morto, o tanto meno di commettere un peccato dedicandosi alla *contemplatio mundi*, la quale non è sterile, né inutile per il credente. Come teologo, anzi, avvertiva l'obbligo di studiare attentamente il cosmo per integrare i risultati, così raggiunti, in una visione cristiana del mondo visto come creazione di Dio. Non solo l'antropologia, ma anche la cosmo-

(59) "Distinguuntur autem gradus hierarchici in anima" (*Hex.* coll. 4, 24).

(60) "Iucundum est animae considerare sui ipsius hierarchizationem" (*Hex.* coll. I, 23).

(61) Questa espressione si trova nella *Quaestio de existentia angelorum*, n. 4, a proposito della quale cf. F. DELORME, *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et bonaventuriana selecta*, Ad Claras Aquas (Florentiae) 1934, p. XXII.

(62) "Ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit" (*Itin.* 1, 14).

(63) Per es. in G. D. Scoto, Pietro di Tarantasia, Durando da San Porciano, Riccardo di Mediavilla, Francesco Mairone, Nicola Oresme, Dionisio il Cartusiano, Sigier di Brabante e in quasi tutti gli altri commentatori del Lombardo.

logia era parte della sua funzione teologica: anzi, come sostiene anche Tommaso d'Aquino, questa sarebbe stata impossibile senza quelle (64). Uomo e mondo, microcosmo e macrocosmo si richiamavano a vicenda (65). Un'interpretazione teologica dell'uomo implicava anche una interpretazione teologica del cosmo: una teologia senza uno sfondo cosmologico era del tutto impensabile. La cultura medievale diventa per noi incomprensibile se non teniamo presente quella interpretazione del cosmo, che fu un costitutivo essenziale del pensiero medievale ed era organicamente connesso con il tutto.

3. **Principali caratteristiche: "ordine", "gerarchia", antropocentrismo**

Al termine di questi rilevamenti, e prima di passare alla seconda parte, accenniamo alle precipue caratteristiche di questa immagine bonaventuriana del mondo. Esse sono centrate sui concetti di "ordo", "hierarchia", "uomo - centro". Pertanto iniziamo da "ordo".

a) "Ordo". - Ovviamente, anche nell'esperienza bonaventuriana della realtà, assumono rilievo soltanto quegli aspetti del reale che da lui sono ritenuti importanti per dimostrare il perfetto *ordine* regnante nel creato. Quest'ordine, del resto, è precisamente l'oggetto del vero interesse della teologia medievale per la cosmologia, in quanto, come dice il Nostro, è proprio della sapienza divina creare ordine perfetto e immutabile in tutto ciò che Dio chiama all'esistenza. E, proprio per questo, l'esistenza di esseri che sfuggono alla nostra diretta esperienza sensibile (ad es. gli angeli, ma non solo essi) è da lui dimostrata

(64) Sia Bonaventura che Tommaso si allontanerebbero qui da Agostino per accostarsi di fatto al pensiero cosmologico aristotelico. Cf. J. RATZINGER, *Der Mensch und die Zeit nach Bonaventura*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles 1958), Leuven-Paris 1960, 481s.

(65) Cf. J. McEVoy, *Microcosm and Macrocosm in the Writings of Saint Bonaventure*, in J.-G. BOUGEROL (a cura), *S. Bonaventura (1274-1974)*, cit., II, 309-343. Sul concetto antropologico di microcosmo nel medioevo, cf. ad es. D.-M. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957, 38-43; C. LANCZKOWSKI, *Mikrokosmos und Makrokosmos*, in *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966, 291ss.

invocando il principio secondo cui tutto ciò che è richiesto dall'ordine dell'universo *deve* esistere (66), come, viceversa, "tutto ciò che non ha ordine, non può considerarsi esistente" (67).

b) "*Hierarchia*". - Quest'ordine del mondo, perfetto e immutabile, ha, inoltre, un carattere *gerarchico*. Le cose non sono tanto giustapposte orizzontalmente l'una all'altra, quanto sovrapposte o sottoposte verticalmente. In esse si riscontra una *gradatio entium*, una maggiore o minore nobiltà, potenza e bontà, e, correlativamente a questa *gradatio*, esse esercitano un influsso maggiore o minore (68). Nella Chiesa, nei cori angelici e persino in Dio stesso regna sovrano il principio gerarchico dionisiano (69). Proprio per via di questo principio, è legge divina che, come dice Dionigi l'Areopagita, l'inferiore, mediante anelli intermedi, sia congiunto con il superiore: è legge divina il ridurre le cose infime alle somme mediante le medie" (70). E sempre perché tutto è ordinato gerarchicamente, la teologia, servendosi della filosofia e mutuando dalla natura tutto ciò che è necessario per formare un'immagine speculare del soprannaturale, può elevare una scala, che, dalla terra, raggiunge il cielo (71). Questa gerarchia è fonte di indiscussa certezza per il teologo medievale. E Bonaventura la descrive attentamente e minuziosamente. Essa, aggiunge, è per l'uomo una sorgente inesauribile di meraviglia e gli permette di conoscere sempre meglio la sapienza e l'onnipotenza di Dio.

c) *Antropocentrismo cosmologico*. - Infine, quest'ordine del mondo è concepito anche *antropocentricamente*. Tutte le cose sono state create per l'uomo. Il cosmo è stato concepito e voluto in rapporto all'uomo. Sono affermazioni evidenti, per Bonaventura, precisamente per il fatto che, secondo la Rivelazione, l'uomo fu creato per ultimo, tutto gli è stato sottoposto, e ha il diritto di uccidere gli animali e usarli al proprio servizio: "Per

(66) BONAVENTURA, *Quaestio de existentia angelorum* cit., 299s.

(67) "Omne quod non habet ordinem in universo, non est dicere quod est" (*ivi*).

(68) 2 *Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 2.

(69) "Hierarchia ecclesiastica, angelica et divina seu subcaelestis caelestis et supercaelestis" (*Brev.*, Prol., 3, 1).

(70) "Lex divinitatis est reducere infima per media ad summa" (DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 7, a. 3: PL 122, 1155; cf. anche *De caelesti hierarchia*, c. 4 e c. 5: PL 12, 1047 e 1096).

(71) Cf. *Brev.*, Prol. 3, 2.

via della sua dignità e compiutezza ontologica l'uomo è il fine di tutti gli esseri corporei... e, come fine, porta a compimento ciò che è a lui ordinato", "il mondo sebbene serva all'uomo quanto al corpo, tuttavia lo serve soprattutto quanto all'anima, e se lo serve quanto alla vita, massimamente lo serve quanto alla sapienza" (72), e "senza alcun dubbio è vero che noi siamo il fine di tutte le cose che esistono" (73).

II. *Cosmologia e interpretazione del cristianesimo*

Abbiamo visto l'immagine del mondo che, per Bonaventura (e per i suoi contemporanei), costituisce l'orizzonte spirituale del suo fare teologia. Ora vediamo più da vicino in che modo questa cosmologia ha concretamente influenzato la sua interpretazione del cristianesimo.

Una teologia, che concepisce se stessa come *fides quaerens intellectum*, non è campata in aria, ma può essere posta in essere soltanto entro i confini di un determinato clima culturale. Ogni sistema teologico, possiamo dire, è sempre il riflesso del modo in cui il pensatore cristiano, in un determinato periodo e in un determinato ambiente culturale, ha compreso e interpretato la fede. In tal senso, non esiste una *theologia perennis*, come non si dà neppure una *philosophia perennis*. L'esistenza umana, anche per quel che concerne il pensare, è caratterizzata dalla storicità. Una determinata visione del mondo, essendo notoriamente una delle precipue componenti di una cultura, esercita certamente sulla teologia un influsso, anche se ciò avviene in forme differenziate, a seconda dell'importanza e dell'univocità di questa immagine del mondo.

Ci chiediamo pertanto come e sino a che punto la suddetta *imago mundi* di Bonaventura abbia avuto un influsso sulla sua interpretazione teologica della fede cristiana. Quale parentela

(72) "Homo sua dignitate et complemento finis est omnium corporali-um... tanquam finis complet quod ad ipsum ordinatum est" (BONAVENTURA, *De Trinitate*, q. 1, a. 1, concl.); "mundus etsi servit homini quantum ad corpus, potissime tamen quantum ad animam et si servit quantum ad vitam potissime quantum ad sapientiam" (*Hex. coll.* XIII, 12).

(73) "Indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt" (*Brev.*, II, 4, 5). - Cf. anche TOMMASO D' AQUINO, *Sum. c. gent.*, 3, 22.

c'è, insomma, tra la sua cosmologia e la sua teologia? Più precisamente, sino a che punto l'idea di un ordine cosmico perfetto, statico, gerarchico e antropocentrico ha impresso il suo *cachet* sull'opera di un tipico teologo medievale, sia quanto all'insieme formale della sua teologia, sia quanto alle sue varie parti o trattati. Ossia, più concretamente, si dovrebbe appurare sino a che punto il pensiero di Bonaventura su Dio, la creazione, la provvidenza, gli angeli, il primo uomo, il peccato originale, l'incarnazione, la redenzione, la grazia, i sacramenti, il significato della preghiera, la chiesa, la morale, la società civile e le realtà ultime fu influenzato da un modello di pensiero che in modo preponderante affonda le radici nella sua immagine del mondo.

1. **Influsso sulla struttura della teologia**

Il disastro e il generale smarrimento seguiti alle migrazioni barbariche e alla caduta dell'impero romano, ci fanno comprendere quella profonda aspirazione medievale all'ordine, all'equilibrio e alla sintesi, che caratterizza anche la teologia degli scolastici. Come non ammirare, nei loro scritti, sia la struttura e l'ordine che ne determinano la forma esteriore e lo spirito interiore, sia il costante sforzo di radunare e distribuire in un armonioso sistema quel disordinato, non sistematico insieme di insegnamenti contenuti nella Scrittura e nei Padri, che si presentavano (e ancora si presentano) come una "foresta" (74)? Per questa ragione, nelle questioni preliminari ai Commenti alle Sentenze del Lombardo o alle Summe, essi sollevano il problema dell'unità della scienza teologica, e indicano, per es., come "soggetto" unico di cui tratta tutta la teologia "Dio in quanto raggiungibile dalla creatura umana" (Tommaso d'Aquino), oppure il "Cristo, Verbo Incarnato, in quanto *totum integrale*", che abbraccia la divinità e l'umanità, il finito e l'infinito, il creato e il Creatore... (Bonaventura). In linea di principio, sin dal sec. XII i teologi sono convinti che sia possibile ordinare una materia così eterogenea ed esplorarla secondo una sua coerenza logica dettata dall'unità del soggetto trattato, anche se poi seguono vie diverse nel farlo (75).

(74) "Sacrarum Scripturarum silva" (*Brev.*, Prol. 6, 4).

(75) Cf. H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIIe siècle*, in *Ephemerides theologicae lovanienses* 34 (1958) 277-329.

Nei loro scritti sistematici incontriamo generalmente uno stesso schema: Dio, angeli, cosmo, uomo, secondo un ordine discendente, che corrisponde, appunto, alla struttura gerarchica della loro visione del mondo. Molti si ispirano all'idea neoplatonica dell'*exitus et reditus creaturarum*, in cui il grande ordine cosmico viene adeguatamente illustrato, mentre la cristologia e l'escatologia restano alquanto in ombra (76). La redenzione per opera di Cristo è interpretata come un grande ritorno all'originario ordine mondano; e l'escatologia è intesa come una definitiva conferma di questo ritorno. In tutto ciò, si avverte chiaramente l'influsso del principio dell'ordine, che, lo abbiamo appena visto, presiede alla formazione della loro *imago mundi*.

2. **Influsso di questa visione del mondo su alcune dottrine teologiche**

La visione del mondo che abbiamo incontrato in Bonaventura, inoltre, ne influenzò l'esposizione del pensiero teologico nelle singole trattazioni tradizionali della teologia più sopra elencate (Dio, creazione, provvidenza, angeli ecc.). È giocoforza limitarsi, ad alcuni di questi settori.

a. Dio. - Sviluppando l'insegnamento paolino (Rm 1, 12) sul carattere rivelativo delle creature nei confronti di Dio e delle sue proprietà, gli scolastici sostengono che la nostra visione delle cose create deve influenzare necessariamente la nostra concezione di Dio. Già Agostino, del resto, considerava la natura come un grande libro in cui si può leggere Dio (77). Dal che risulta che noi abbiamo a disposizione due libri per conoscere Dio: la natura e la Scrittura, nei quali ci si svela il volto di Dio. È pertanto doveroso studiare attentamente il libro della natura. Ma, ovviamente, per comprendere un libro, dice Ugo di S. Vittore, non basta ammirare la bella forma delle lettere alfabetiche di un prezioso codice miniato. Questo lo può fare anche un analfabeta. Ci si deve inoltre sforzare di comprendere ciò che ci viene dato a conoscere attraverso i segni alfabetici. Allo stesso modo si deve cercare di scoprire il significato spirituale delle creature, poichè ogni creatura è come un segno alfabetico con cui Dio

(76) Per questa marcata deficienza dell'escatologia nella scolastica, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I-II, Paris 1959, 642.

(77) Cf. S. AGOSTINO, *Sermones* 126, 6.

vuole esprimere qualcosa. Purtroppo, aggiunge Bonaventura, i nostri occhi spesso sono ciechi e non sono in grado di scoprire il significato spirituale della natura creata. Per questo abbiamo bisogno di un secondo libro, che guarisca i nostri occhi e ci insegni a vedere la verità (78).

Per questa ragione il cristiano medievale si dedicherà a leggere la natura con occhi "spirituali", e, se farà così, scoprirà senza difficoltà l'esistenza di Dio e anche le sue proprietà divine: la sua potenza, la sua sapienza, la sua bontà. La sapienza divina si mostra nell'ordine e nella bellezza della natura, ovverosia in un cosmo, nel quale ogni essere è al proprio posto, conformemente al suo compito nella *machina mundana*: dove c'è ordine, là risplende la luce della sapienza divina. La potenza divina poi si manifesta nelle dimensioni e nelle forze dell'universo. La bontà divina, infine, emerge dalla sovrabbondanza con cui tutto, sia il necessario che il superfluo, è stato donato all'uomo dalla somma liberalità di Dio. Quest'ordine e questa bellezza dell'universo costituiscono inoltre il migliore argomento in favore dell'esistenza di Dio, sia per Bonaventura, che per il suo Maestro Alessandro di Hales (79), per Alberto Magno (80) e per la maggior parte dei teologi (81), ivi compreso S. Tommaso, le cui cinque vie, senza dubbio, si inseriscono in modo eccellente nel quadro dell'immagine del mondo di allora (82).

(78) *Brev.* II, 11, 2. - Per UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, VIII, c. 3: PL 176, 814; *In explanat. caelestis hierarchie magni Dionysii*, c. I: PL 175, 926.

(79) Cf. ALESSANDRO DI HALES, *Summa Theol.* I, 2, p. 1, inq. I, tractatus 2, q. 3 ("De creatura secundum qualitatem seu de pulchritudine creati"), q. 4 ("De creatura secundum relationem seu de ordine universi") e q. 5 ("De perfectione universi"), *Ad Claras Aquas*, 1928, II, pp. 99-120. (Prescindiamo dal problema dell'attribuzione di quest'opera all'Halense).

(80) Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa theol.*, p. II, tractatus 11, q. 66 ("Utrum universum perfectum sit, vel non? Et, qua perfectum sit?"), edit. Borgnet, vol. 32, p. 622.

(81) Cf. A. R. MOTTE, *À propos des 'cinq voies'*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 1938, 577 ss.; J. M. DORTA-DUQUE, *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Thomas*, Santander 1955.

(82) Cf. L. ELDERS (a cura), *Quinque sunt viae*. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme Théologique, 1979 ("Studi Tomistici", 9), Città del Vaticano - Pontificia Accademia di S. Tommaso 1980. Sul confronto tra Tommaso e Bonaventura, cf. T. FAY, *Bonaventura and Aquinas on God's Existence. Points of Convergence*, in *Thomist* 41 (1977) 585 - 95.

Nel *Cantico delle creature* di Francesco abbiamo un insigne esempio dell'amore e dell'ammirazione alimentate nei cristiani medievali da questo Dio dei teologi buono, potente, "onnipotente bon Signore"): Dio non di un mondo astratto, vago, bensì concreto, chiaramente definito e circoscritto, nel quale l'uomo medievale vive e la cui immagine sta chiaramente dinanzi alla sua mente; un Dio amante dell'ordine e perciò creatore di un mondo perfettamente ordinato; un Dio, pertanto, che, in quest'ordine cosmico ha espresso all'uomo la sua volontà, la quale, come un *fil rouge*, tutto lega e collega. Amare Dio, dunque, comporta anche amare l'ordine che Egli ha realizzato con somma sapienza nel mondo, e nel quale ogni sapienza umana è solo stoltezza e mancanza di senso. Ma anche la pietà di Francesco verso tutte le creature suppone questa visione medievale del mondo: la evoca quando interpella i corpi celesti (messer lo frate sole, sora luna e le stelle) e i quattro elementi (aere, sor' acqua, frate focu, nostra madre terra), che, nel loro vario associarsi, danno luogo a tutte le realtà terrestri (minerali, vegetali, animali, corpo umano). E, dopo il Celano, anche Bonaventura accentua fortemente questo amore del Poverello per la natura (83), con lo scopo di mettere in risalto l'orizzonte in cui si collocava e si alimentava l'ardentissimo amore, che infiammava il Serafino d'Assisi per Dio.

b. Angeli. - Come abbiamo sommariamente visto esaminando l'opera bonaventuriana (e, qui, non ci addentriamo in più precise descrizioni), nella cosmologia medievale, non solo il *caelum empyreum*, ma tutto il cosmo è popolato di angeli, che ne muovono le sfere, e pertanto tutto il cosmo, e non solo il movimento della *machina mundi*, sarebbe impensabile senza questi esseri spirituali. Infatti, non solo la Scrittura ma anche l'ordine perfettamente gerarchico costitutivo del cosmo postulano che crediamo nella loro esistenza (84). La loro quiddità, secondo Tommaso e Bonaventura, può essere definita identificandoli con il concetto aristoteliche di *intelligentiae separatae*. Tuttavia, è

(83) Cf. TOMMASO DA CELANO, *Secunda Vita B. Francisci*, c. 29; S. BONAVENTURA, *Legenda maior S. Francisci*, cc. 5 e 8.

(84) BONAVENTURA, *Brev.* II, 6, 3; per TOMMASO D'AQUINO, *Summa c. gent.* II, c. 96: "oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales", e *Summa theol.* I, 50, 1 concl.: "Necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura".

inammissibile che esse possano essere soltanto sette, come pretende Averroé, anche perchè Dio, creandoli numerosi, ha voluto popolare la Gerusalemme celeste (85). E dato che siamo destinati ad essere loro concittadini in eterno, è bene che sin da ora ci abituiamo, in quanto possibile, alla loro compagnia (86).

c. *Uomo* - Per Bonaventura e per altri medievali, Dio ha creato l'universo, ossia i corpi celesti e i corpi terrestri (i quattro elementi basici da cui derivano minerali, vegetali e animali), per l'uomo, o meglio per gli eletti: *homo propter quem omnia* (87). Tutte le cose hanno la loro ragion d'essere nell'uomo. In particolare, i corpi celesti roteano lungo le circonferenze delle rispettive sfere per l'uomo (88), poiché, senza il loro influsso sulla nostra terra, l'uomo non potrebbe vivere su di essa. Insomma, nulla, assolutamente nulla è, in sé, inutile, o nocivo e pericoloso per l'uomo. E benché anche S. Bonaventura, come S. Tommaso, continui a sostenere che l'uomo è destinato a riempire i seggi celesti lasciati vuoti dagli angeli decaduti, tuttavia in ambedue prevale l'idea che vede nell'uomo un valore in sé, voluto da Dio per la sua intrinseca grandezza e dignità, e non solo per ripopolare il paradiso (89). Quanto al problema, molto dibattuto, se non sarebbe stato meglio che il corpo umano fosse stato formato di *materia quinta* o *quinta essentia*, Bonaventura (90) e S. Tommaso (91) dimostrano che la condizione reale dell'uomo indicata dalla Scrittura ("formò l'uomo dalla polvere della terra"), è in armonia con l'ordine creato e quindi è perfettamente ragionevole. Effettivamente, aggiunge Bonaventura, la quintessenza è

(85) Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, 216s.

(86) "Quia anima futura est angelorum socia, ideo vult Deus ut ipsa, accepto exemplo, in iis commisceatur angelis quamdiu est in via, prout possibile est sibi" (*Hex.* coll. II, n. 27).

(87) Cf. *Brev.* II, 4, 5; VII, 4, 3; 2 *Sent.* d. 25, a. 2, q. 2, e d. 16, a. 1, q. 2 resp; *Hex.* coll. III, 10-12.

(88) "Homo propter quem omnia" (*Hex.* I. c.); "indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt" (*Brev.* II, 4, 5).

(89) In Tommaso si sviluppa pienamente l'insegnamento di Onorio d'Autum (*Summa Sententiarum*), che vede nell'uomo un valore proprio, integrandosi nel cosmo (cf. D.-M. CHENU, *Cur homo? Le sous-sol d'une controverse au XIIIe siècle*, in *Mélanges de Science religieuse* 10, 1953, 195-204). Per Bonaventura, cf. A. SCHAEFFER, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in J.-G. BOUGEROL (a cura), *San Bonaventura (1274-1974)* cit., III, 337-392.

(90) Cf. sopra, nota 88.

(91) *Summa theol.* I, 91, 1, ad 2m.

indivisibile e non può entrare in combinazione con i quattro elementi basilari, anche se può esercitare qualche influsso su di essi. Anche una mescolanza dei cinque elementi è dunque esclusa.

d. Il disordine del peccato originale - Parlando del peccato del primo uomo e delle sue conseguenze, il Nostro ricorda che Adamo fu creato nella condizione edenica, che egli era in un perfetto ordine, in cui regnava una perfetta gerarchizzazione, secondo la quale l'inferiore (sensibile) è sempre soggetto al superiore (spirituale) e ne viene guidato e dominato. Ma Adamo, peccando, ha disobbedito a Dio ed ha quindi turbato e annientato l'ordine del mondo, ed ha subito delle conseguenze negative nell'intelletto, nella volontà e nel corpo, e (altro disordine) la natura e gli animali gli si sono ribellati. In tal modo l'uomo ha arrecato ingiuria all'Autore dell'ordine da lui violato. Il suo peccato è stato una *deordinatio iniurans Deum* (92), che ha avuto ripercussioni negative anche su tutto il cosmo. Per questo, tutti gli esseri inferiori si ribellarono all'uomo, dal momento che il primo uomo peccando si era ribellato a Dio (93).

e. Cristo. - La ricostituzione dell'ordine originario, di cui aveva bisogno il mondo, si manifesta innanzi tutto nella persona di Cristo stesso, "nel quale non c'era colluttazione e conflitto, ma ordinazione tranquilla e tranquillità ordinata" (94). Egli è il prototipo vivente dell'ordine ristabilito. Per questo "descendit de caelo", fu concepito di Spirito Santo, il suo corpo non subì, come il nostro, l'influsso del moto degli astri celesti, e ne fu liberato anche con la resurrezione. La sua anima era totalmente soggetta a Dio, il suo corpo obbediva perfettamente all'anima, e tutte le forze della natura inferiori all'uomo gli erano totalmente assoggettate, come ci attestano i miracoli da lui compiuti. Poiché in lui il perfetto ordine era realizzato, in lui non c'era posto per il peccato. Inoltre, in lui c'era una perfetta conoscenza: dato infatti che doveva riordinare il mondo, egli doveva anche conoscerlo perfettamente "in modo molto più eccellente di Adamo" (95).

(92) Cf. *2 Sent.* d. 32, a. 1, q. 1; "nec culpa (Adae) processit a voluntate ordinata, sed inordinata, ac per hoc non a voluntate divina, sed humana" (*Brev.* III, 6, 5);

(93) "Quoniam ergo uterque parens (...) inobediens fuit suo superiori (Deo), iusto iudicio Dei factum est, ut sibi fieret inobediens suum inferius" (*Ivi*, III, 4, 3).

(94) *Brev.* IV, 8, 5.

(95) *Ivi*, 6, 8.

f. *La redenzione che ristabilisce l'ordine infranto.* - Mediante la sua vita e la sua morte, Cristo ricostituirà l'ordine turbato nell'uomo e nel mondo: egli lo farà in un modo che rispetta in ogni cosa l'ordine divino, "salvo rimanendo l'ordine del governo dell'universo", perché "il principio riparativo, come ha ordinatamente creato, così pure ordinatamente ha dovuto riparare il genere umano. Quindi deve ripararlo in modo tale, che sia salvo ... l'ordine del governo del mondo" (96). Mediante la grazia da lui meritata, l'uomo è reintegrato nella sua giustizia originaria: la sua coscienza si sottomette nuovamente a Dio, la volontà alla coscienza, il corpo all'anima, e persino le piante e gli animali e gli elementi materiali obbediscono nuovamente all'uomo. Questa redenzione, questa ricostituzione della giustizia originaria sarà compiuta alla fine dei tempi, ma ora è già principciata, come è evidente nelle vite dei santi. Essi, infatti, non solo hanno riacquisito il perfetto ordine interiore, ma gli stessi esseri inferiori gli sono di nuovo completamente soggetti. È questo, un tema dominante nell'agiografia medievale. Molti esempi, secondo Bonaventura, si riscontrano nell'esistenza di Francesco. Così, ad es., gli uccelli ascoltano le sue prediche e le approvano piegando le loro testoline, il lupo diventa un agnello, una pecora gli obbedisce, persino il fuoco non gli fa male. Ed ecco la spiegazione: la sua "vera pietà", elevandolo devotamente a Dio, trasformandolo compassionevolmente in Cristo, ripiegandolo compassionevolmente verso il prossimo, riconciliandolo con tutte le creature, "lo riportava allo stato di innocenza primitiva"... a tal punto che egli "domava gli animali feroci, addomesticava quelli selvatici, ammaestrava quelli mansueti, induceva all'obbedienza i bruti, divenuti ribelli all'uomo dal tempo della prima caduta" (97). "A mio giudizio - aveva già scritto il Celano - il Santo era ritornato alla innocenza primitiva, e, quando lo voleva, ritornavano con lui miti anche gli elementi crudeli" (98).

g. *Grazia, Sacramenti, Chiesa.* - Sorvoliamo su altri elementi della dottrina della grazia e dei sacramenti, che della grazia

(96) "Salvo ordine regiminis universi" (n. 4), "reparativum principium, sicut ordinate produxit, sic et ordinate reparare debuit genus humanum. Sic igitur reparare debet, ut salvus sit ... etiam ordo regiminis universi" (*ivi*, n. 4 e n. 2); cf. anche 3 *Sent.* d.20, q. 5.

(97) BONAVENTURA, *Legenda maior b. Francisci*, c. 8, 1 e 11.

(98) TOMMASO DA CELANO, *Secunda Vita beati Francisci*, n. 166.

sono cause strumentali nella mani di Dio, e accenniamo a qualche elemento dell'ecclesiologia. Ricordiamo solo che tutti i sacramenti, e particolarmente quello dell'Ordine sacro (articolato organicamente in quattro minori e tre maggiori), non solo sono strumenti di Dio per santificare gli individui, ma servono anche per ordinare la società umana in una società perfettamente gerarchizzata nel quadro di un mondo perfettamente gerarchizzato, oltretutto nella Chiesa, che, vista nel suo insieme, si presenta come un ordine perfetto, solido, stabile e inconcusso (99). Alla sua sommità c'è Cristo, *noster Hierarcha* (100), dal quale deriva ogni sapienza e grazia. Poi, collegando, da un lato, i ministeri giurisdizionali e i concetti derivati dalla *gradatio entium* dell'ordinamento giuridico e, dall'altro, i concetti derivanti dalla *gradatio entium* metafisica (101), Bonaventura insegna che "uno è il Padre dei Padri (vescovi, arcivescovi, patriarchi) che a ragione viene chiamato 'papa', in quanto unico, primo e sommo padre spirituale di tutti i Padri, anzi di tutti i fedeli; gerarca principale, sposo unico, capo indiviso, Pontefice sommo, Vicario di Cristo, fonte, origine e regola di tutti i principati ecclesiastici, dal quale, come dalla cima, deriva l'ordinata potestà sino alle ultime membra della Chiesa, secondo l'esigenza della dignità eccellentissima nella gerarchia ecclesiastica: egli occupa il posto supremo nella gerarchia ecclesiastica" e quindi possiede la pienezza della potestà in tutti i settori (102). Dopo il Sommo Pontefice vengono i vescovi, i "clerici", i monaci e infine i fedeli ("laici"). Perciò, oltre ad una gerarchia *supercaelestis* e una *caelestis*, ce n'è an-

(99) Cf. W. DETTLOFF, *Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras*, in K. SIEPEN et aa. (a cura), *Ecclesia et Ius. A. Scheuermann zum 60. Geburtstag*, München - Paderborn - Wien 1968, 25-55.

(100) Cf. IDEM, *Himmlische und Kirchliche Hierarchie bei Bonaventura*, in A. ZIMMERMANN (a cura), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia, 12), Berlin - New York 1979, 41-55. H. BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche*, Bonn 1939.

(101) Cf. R. GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Leiden 1964, p. 163.

(102) "...fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra" (*Brev.* VI, 12, 5); cf. anche *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3, ad 13.

che una *subcaelestis*, detta pure *ecclesiastica hierachia* (103). E come nel cosmo ogni movimento viene dall'alto e, per gradi, viene trasmesso alle sfere inferiori, così anche nella Chiesa ogni influsso dirigenziale in ogni settore viene dal vertice (il papa) ed è diffuso gradualmente nelle ramificazioni inferiori. In tal modo nella Chiesa tutto è perfettamente in ordine (104), ed essa, a sua volta, s'inserisce bellamente nel quadro di un mondo perfettamente ordinato. Non meraviglia pertanto che nel medioevo il papa è spesso designato come il sole, e l'imperatore come la luna (105).

b. L' uomo nuovo. - Il concetto di gerarchia non è applicato soltanto alla Chiesa vista come una rigida gerarchia. Anche nel mondo dell'anima tutto è sintonizzato in un ordine gerarchico. L'uomo redento, infatti, deve realizzare in se stesso un ordine perfetto, il quale ha origine in Cristo, unico Monarca o Gerarca, dal quale ci viene ogni classificazione e gradazione (106). Da lui l'anima è "gerarchizzata". Questa gerarchizzazione è ampiamente illustrata da Bonaventura. Essa è il risultato dei doni naturali ("natura"), dello sforzo personale ("industria") e dei doni soprannaturali gratuiti ("gratia") (107). In base ai doni naturali, le anime sono raggruppate in nove cori, come gli angeli: così, ad es., i domenicani sono cherubici, i francescani serafici... (108). In base allo sforzo personale ("industria") e con l'aiuto della grazia l'anima viene perfettamente gerarchizzata nella sua conoscenza e contemplazione, come pure nella sua vita di grazia. È dunque motivo di gioia per la nostra anima il poter vedere che anche noi partecipiamo attivamente a questa sua gerarchizzazione (109). E nel descrivere questa gerarchizzazione delle anime, Bonaventura si richiama continuamente alla gerarchia esistente nel cosmo, che

(103) Per questi concetti, usati frequentemente da Bonaventura, cf. ad es. *Brev.* VI, 13, 2.

(104) Cf. BONAVENTURA (ediz. Delorme, p. 229), *Hex.* Visio IV, coll. 1, 20.

(105) Cf. tra gli altri O. HAGENEDER, *Der Sonne - Monde Gleichnis bei Innocenz III*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 65 (1957) 340-368.

(106) "Unus autem est monarcha, qui est principium omnium ordinum et graduum" (BONAVENTURA, *Hex.*, ediz. Delorme, p. 256, Visio IV, coll. 4, 20-23).

(107) *Ivi* (p. 257), 24.

(108) Cf. *ivi* (p. 258), 25.

(109) Cf. *ivi* (p. 231), visio IV, coll. 1, 25.

gli serve da analogo (110). Anche se tale gerarchizzazione si riscontra presso altri teologi e mistici medievali, in Bonaventura il concetto di gerarchia assume un significato dominante e viene fatto funzionare sino alle sue estreme conseguenze.

i. Cenni alla morale. - Come abbiamo visto, Dio ha perfettamente ordinato il mondo dei corpi materiali (che perciò chiamiamo cosmos, sinonimo di ordine e bellezza) in tutti i suoi particolari, e, analogamente al cosmo, ha ordinato interiormente anche l'uomo. Pertanto l'uomo ha un duplice obbligo morale: conoscere, approfondire, studiare quest'ordine, e conformare la propria volontà a quella di Dio, che si appalesa in quest'ordine da lui inserito nel creato (111): un ordine, dunque, immutabile. Sembra pertanto che la morale potrebbe essere considerata come una trasposizione dell'ordine presente nell'universo alle azioni umane. Di qui l'abbondante ricorso dei teologi medievale alle analogie cosmiche per spiegare la struttura morale dell'uomo (virtù, doni dello Spirito Santo, beatitudini evangeliche). Come i quattro elementi sono necessari per la salute del corpo, così ci sono quattro virtù necessarie per la salute dell'anima (112). Altrove questi quattro elementi sono comparati alle quattro virtù cardinali (113).

l. Escatologia. - L'influsso dell'immagine medievale del mondo si fa sentire pure nell'escatologia bonaventuriana, in quella minuziosa descrizione della sorte cui andranno soggette le creature terrene (vegetali e animali), i corpi celesti (114), la terra in quanto tale, i quattro elementi fondamentali (115). È una descrizione presente e drammatizzata anche nelle descrizioni popolari degli ultimi eventi.

La fine del mondo avrà luogo allorchè il numero dei predestinati sarà raggiunto. Allora i loro corpi riceveranno le quattro proprietà: "chiarezza, sottigliezza, agilità e impassibilità" (*claritas, subtilitas, agilitas, impassibilitas*), mediante le quali divente-

(110) Cf. *ivi* (p. 236), 23.

(111) Cf. F. R. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura*, in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 27 (1913) 55-81, 138-158, 306-343; MAURITS DE WACHTER, *Le péché actuel selon Saint Bonaventure*, Paris 1967.

(112) Cf. *Hex.* coll. VI, 14.

(113) Cf. *ivi*, 14-23.

(114) Cf. *2 Sent.* d. 2, p. 2, a. 1, q. 1; *Brev.* VII, 4, 2 e 7.

(115) *Brev.* VII, 4, 2; *4 Sent.*, dd. 47-48.

ranno simili ai corpi celesti(116), saranno liberati dalle loro imperfezioni e resi degni di soggiornare tra gli angeli nel *caelum empyreum*(117).

4. Sintesi

In sintesi, la teologia bonaventuriana, presa nel suo insieme, può dunque essere vista anche come un'interpretazione complessiva del mondo in senso cristiano, ma, nello stesso tempo, anche come un'interpretazione del cristianesimo a partire da una cosmologia geocentrica. Questa è la posizione più o meno presente in tutti gli scolastici. Fra la concezione platonico-aristotelica del mondo e la dottrina di fede cristiana, pertanto, s'è inserita una profonda interpretazione, che, se rende estremamente difficile tracciare un limite fra le due e ancor meno separarle, dà persino l'impressione che esse siano inscindibilmente legate tra loro.

Questa constatazione ci dice, oggi, la grandezza della teologia medievale, anche se non si vede come quella visione "fisico-filosofica" antica dell'*imago mundi* possa conciliarsi con i risultati delle scienze moderne e contemporanee. La grandezza e lo straordinario merito di questa teologia per quei tempi consistono indubbiamente nell'armonia e unità che essa riuscì a porre tra le concezioni del mondo, dell'uomo e di Dio. Cosmologia, antropologia e teologia s'intrecciano perfettamente, sembrano sintonizzarsi tra loro e sostenersi a vicenda. Per un teologo medievale come Bonaventura il mondo possiede due proprietà essenziali: è improntato, da un lato, di razionalità, poiché è perfettamente ordinato, e, dall'altro, di amore, poiché è un mondo oggetto dell'incessante cura di Dio, che in esso manifesta, realizzandola, la sua amorosa preoccupazione per l'uomo. Insomma l'*imago mundi* di Bonaventura (una delle più compiute del suo tempo) rinvia a un Dio caratterizzato dalla sapienza e dall'amore, un Dio perfettamente corrispondente alla sua immagine, che si è resa visibile nell'essere e nella vita di Gesù.

(116) *Brev.* VII, 7, 4.

(117) Cf. *ivi*.

Per il nostro Dottore, dunque, cosmologia e rivelazione parlano un'unica, medesima lingua, e annunciano uno stesso Dio, che è essenzialmente sapienza e amore. Le due parti in cui abbiamo diviso la nostra esposizione, lo hanno sufficientemente dimostrato, poiché, la seconda parte ha fatto vedere come il Dottore Serafico rivisiti gran parte delle tesi essenziali della teologia attraverso la sua visione del mondo, esposta nella prima parte.

E in tal modo il principio fondamentale della teologia cattolica (sul quale insistono i due concili Vaticani), l'armonia cioè tra natura e grazia, creazione e salvezza, assume in Bonaventura una concreta e perfetta realizzazione. La natura di cui egli parla è il mondo concreto della creazione, di cui l'antica scienza greca ci aveva lasciato un'incontrastata (per allora) immagine. Nella cornice di questa cosmologia classica egli inserisce armoniosamente tutto l'ordine della creazione e della salvezza, di cui parla la Scrittura. Per lui, dunque, tra ordine cosmico (creato) e ordine salvifico esiste una compiuta analogia, e probabilmente anche più che un'analogia. Ambedue furono voluti per un medesimo scopo: la realizzazione del piano sapiente e amoroso di Dio, la salvezza dell'uomo, la sua partecipazione perfetta alla vita trinitaria nel Cielo. Natura e grazia, creazione e redenzione sono, in ultima analisi, un'unica opera di Dio, diretta alla realizzazione di questo scopo escatologico: un mondo esaltato, glorificato, perfettamente e compiutamente ricondotto a Dio per la mediazione di Cristo. L'armonia tra natura e grazia è per Bonaventura ben più che una pura giustapposizione di concetti astratti. Essa indica un'interpretazione reale dell'ordine cosmico naturale e di quello soprannaturale. Ambedue i mondi presentano la medesima struttura fondamentale, l'uno è in perfetta armonia con l'altro, l'uno corrisponde all'altro: si chiariscono l'un l'altro, simili a due specchi paralleli che si rinviano incessantemente l'uno i raggi riflessi dall'altro. Per Bonaventura, partendo dalla contemplazione del mondo creato si può ascendere al mondo della fede, e, partendo dalla fede, l'universo mondo può essere meglio compreso come carico di un valore simbolico biblicamente inteso. Su questo (fertile) terreno, del resto, anche in altri settori si sviluppa tutta la simbolica medievale, che è così diffusamente presente in tante miniature, disegni, immagini e dipinti, edifici, rappresentazioni liturgiche e poetiche di allora (118).

(118) FRITZ SAXL, *Catalogue of Astrological and Mythological illuminated Manuscripts in the Latin Middle Ages*, III, *Manuscripts in English Libraries*, London 1953.

III. *Conclusione*

Ma proprio in questo saldo legame tra la teologia e quell'antica cosmologia non potrebbe mostrarsi anche una certa debolezza della scolastica in questa materia? La domanda è legittima, ed esigerebbe un'altra articolata trattazione, connessa con il nostro modesto contributo, ma anche ulteriore ad esso, poiché, come abbiamo detto sin dall'inizio, la nostra finalità è stata d'ordine puramente storico. Vi accenniamo tuttavia brevemente a modo di conclusione, unicamente come spunto per formulare una più adeguata valutazione della dottrina bonaventuriana da noi esposta, la quale, diciamolo subito, sfugge al suddetto sospetto.

1. **I mutamenti moderni**

Ai tempi in cui il Dottore Serafico scrive, non è molto lontana l'epoca in cui cominceranno a formarsi progressivamente una nuova immagine del mondo per mezzo delle scienze naturali, e una nuova consapevolezza dello spazio raggiunta attraverso scoperte geografiche (Cristoforo Colombo) e astronomiche (Keplero, Galileo Galilei...). Epoca in cui iniziano a svilupparsi anche il senso critico e, con esso, le scienze storiche, una nuova coscienza storica, una nuova concezione dell'uomo nel mondo: l'uomo del rinascimento e dell'umanesimo, consapevole del suo potere, della sua capacità di dominare il mondo con le sue decisioni, e in pari tempo della sua insicurezza e pochezza di fronte alla "crescenti" dimensioni del cosmo. Tutte queste concezioni sul mondo e sull'uomo nel mondo non saranno senza lasciare il segno anche nella teologia della creazione.

E, infatti, come espressione di questi cambiamenti nell'*imago mundi* e in quella dell'uomo nel mondo, sorgeranno le filosofie della natura, il cui monismo reinterpreta il rapporto Dio-mondo prescindendo dalla fede creazionista cristiana. Il Dio di Leibniz come *ratio sufficiens* del reale mette in crisi la libertà di Dio nel creare, che è oggetto della fede vetero e neotestamentaria. Egualmente, la *natura naturans* di Spinoza, come sostanza infinita, genera necessariamente e con determinismo meccanico ogni cosa. E ciò mette in questione il carattere personale, dialogico e salvifico del contenuto strettamente teologico del concetto specifico, biblico e quindi cristiano, di creazione, che è nel cuore stesso della dottrina creazionista vetero e neotestamentaria, e vuole sostituirvi una visione del mondo puramente filosofica. È una sfida che la teologia non raccoglie subito. Egualmente, in

campo teologico, gli sviluppi della contoriforma si limitano a ribadire le tesi tradizionali contro quelle protestanti, che, per fondare la cristologia, pongono quasi in opposizione dialettica la sovranità di Dio e la nullità della creatura. Come risultato, nelle scuole cattoliche si profila, "de facto", una dottrina della creazione che fa parte della *Theologia naturalis*, ossia delle verità su Dio raggiungibili con la ragione per mezzo di analisi razionali del creato. E anche nello stesso trattato teologico *De Deo creatore* la fede dipende sempre più dalla metafisica, dalla ragione. Quel che più ci interessa, qui, è l'avvento di una certa notevole filosofizzazione della creazione (che, in se stessa, è pienamente legittima e accettabile) assieme ad un netto, si direbbe totale distacco dalla cosmologia nuova.

Successivamente, al vago teismo illuminista, il cui Dio o Ente Supremo è anche il supremo architetto che, compiuta la sua opera, non può cambiarvi più nulla, e al conseguente ateismo secondo cui non è necessaria l'ipotesi-Dio per spiegare il mondo (Laplace), la teologia oppone un'apologetica dimostrazione che la bibbia non contraddice i dati scientifici e storici, e propone quindi una propria lettura razionale della creazione, in cui, particolarmente con la neoscolastica, intreccerà dati tradizionali con elementi scientifici, ribadirà la dimensione razionale della creazione, dimostrerà l'ordine e la perfezione dell'universo, e, di riflesso, la sapienza di Dio. Il tutto però è compiuto senza menzionare (ma, ovviamente, sottintendendola) la dimensione salvifica della creazione, perchè, trattandosi di contrastare idee filosofiche, non era necessario sottolineare la Rivelazione.

Merito indiscusso del concilio Vaticano I fu l'aver salvaguardato la fede da ogni compromesso (come quello di Hermes e di Günther) con le suddette tesi della filosofica moderna, ossia con l'ateismo, il panteismo, il materialismo, l'evoluzionismo moderno. Necessariamente, quindi, il Concilio doveva anche trattare la creazione prevalentemente sotto un profilo intellualistico, ribadendo la dottrina tradizionale (119) sulla creazione nel tempo, la somma libertà e l'immutabilità divine nel creare, la sua assoluta essenziale diversità rispetto al mondo, che Dio ha creato "non per aumentare la propria felicità, né per acquisire perfezione, ma per manifestare la propria perfezione attraverso i beni, che co-

(119) Cf. Lateranense IV, del 1215, contro gli Albigesi (DS 800); Concilio di Firenze (1442) contro le correnti manichee orientali (DS 1333s).

munica alle creature" (120). In tal modo il concilio, nell'insieme del suo insegnamento, presentava perfettamente la creazione come presupposto della Rivelazione. Ora, da quel che ne abbiamo esposto, risulta che la dottrina bonaventuriana è pienamente contraria alle suddette tesi filosofiche prese di mira dal Vaticano I, ai cui insegnamenti contrari è totalmente conforme. La validità e attualità della sua dottrina è, quindi, fuori discussione.

2. Creazione, come "presupposto" della rivelazione

Bonaventura va oltre. Parlando da teologo a teologi, spiega bene in che senso vada presa l'affermazione secondo cui la conoscenza dell'esistenza di Dio e della creazione costituiscono un presupposto della Rivelazione. Pur affermando, come fece il concilio Vaticano I (121), che la conoscenza razionale di Dio è distinta da quella che si ha per via di rivelazione e di fede, e che la ragione è in grado di giungere ad affermare l'esistenza di Dio e la dipendenza metafisica del mondo da Dio, tuttavia Bonaventura fa notare che quando la Scrittura (e la teologia) parla di queste verità, ci propone un articolo della fede. E la riflessione del teologo su Dio creatore non si riduce a semplice cosmologia filosofica o scientifica. Filosofia e scienze sono certamente utili alla teologia nella riflessione sulla divina rivelazione, ma la teologia non sottoporrà mai la parola di Dio alla ragione umana, non si allineerà con la scienza (sia essa aristotelica, galileiana o newtoniana...) perché essa non è una protologia, né si ridurrà ad una teodicea, per la quale la creazione è dimostrazione dell'esistenza di Dio e della dipendenza metafisica di tutto il cosmo da Dio. La teologia è riflessione su un articolo di fede, rivelato e creduto per la salvezza. Per la teologia, la creazione è e resterà sempre (pur nel mutare delle immagini scientifiche o filosofiche del mondo) espressione della volontà salvifica di Dio, della sua fedeltà amorosa per noi, manifestata supremamente in Cristo, come si era manifestata nell'esodo, come si manifestò all'inizio del mondo, alle "origini". Bonaventura, come abbiamo visto, ricorre sì a categorie logiche e ontologiche, come si addice alla teologia. Ma, proprio dopo aver esposto, per loro mezzo, la dottrina della creazione e del mondo creato (nei capitoli 1-4 del II libro del *Breviloquium*), avverte (nel successivo

(120) DS 3001-3002.

(121) Cf. Vaticano I, "Dei Filius", cap. 4, "De fide et ratione", DS 3015ss.

capitolo 5) il bisogno di avvisare gli studenti (cui egli si rivolgeva con questa sua *Summula*), che bisogna sempre passare da queste categorie alle categorie salvifiche: in una parola, ricorda a tutte le generazioni di teologi, che la Scrittura stessa ci autorizza a servirci delle categorie razionali (che, a suo dire, costituiscono il “senso spirituale” e “implicito” del racconto biblico della creazione), ma queste, quali esse siano, non coglierebbero mai la verità della creazione, che è quella rivelata “per la nostra salvezza”. Potremmo dire che, come il discorso biblico sulla creazione assume una veste narrativa (122) proprio per distinguersi dai miti cosmologici della creazione presenti nell’ambiente babilonese e egiziano, di cui usa tuttavia singoli motivi, così la teologia cristiana assume una veste razionale per distinguersi dalla cosmologia filosofica antica, pur usandone singoli elementi dottrinali.

Effettivamente, l’immagine del mondo, che Bonaventura ha esposto attraverso la cultura recepita dalla filosofia antica (i suddetti cc. 1-4), a suo stesso dire, non è insegnata esplicitamente dalla Scrittura, perchè ciò non era necessario, e, pertanto, essa ne parla tanto quanto basta per istruirci nella fede (123). La Scrittura, infatti, fa notare il Dottore Serafico, a differenza della filosofia, parla “principalmente” della salvezza; e quindi, quando “racconta” la creazione, ne parla soltanto in quanto essa conduce alla conoscenza del primo principio efficiente (“creativo”) e salvifico (“restaurativo”). E, insiste, questa conoscenza (unica), a cui ci conduce solo la Scrittura attraverso il racconto biblico della creazione, è, ad un tempo, “sublime e salutare”. Ci fornisce una scienza “sublime” (lo è per rapporto alla filosofia, che non è “sublime”), perchè, parlando del mondo (di cui parlano i filosofi) intende parlare del principio effettivo; e questa scienza è “salutare”, perchè, con questa narrazione, Dio, parlando di questo principio creativo, parla nel medesimo tempo del Principio riparativo, che è Cristo salvatore e mediatore (124). E, dopo aver

(122) Bonaventura dice “Scriptura ordinate *narrat...*” (*Brev.* II, 5, 1).

(123) “Scriptura ordinate narrat quantum ad *sufficientiam...*”, “ideo non descendit ad describendas speciales entium naturas, motus, virtutes et differentias, sed stat in generalitate quadam...” (*ivi*, nn. 1 e 3).

(124) “Sacra Scriptura, licet *principaliter* agat de operibus reparationis, agere nihilominus debet etiam de opere conditionis, *in quantum tamen* ducit in cognitionem primi principii efficientis et reficientis; et ideo ipsa (s. Scriptura) est cognitio sublimis et salutaris; sublimis, quia de principio effettivo, quod est creator; salutaris, quia de principio riparativo, quod est Christus salvator et mediator” (*ivi*, n. 2).

ricordato una volta di più che le parole bibliche "in principio Dio creò il cielo e la terra" *insinuano* la cosmologia da lui esposta nei primi quattro capitoli suddetti, ed *insinuano* anche la Trinità (che rifugge nella creazione e nelle creature), conclude: "Dato che la Scrittura è scienza salutare, non tratta della creazione *se non in relazione* all'opera della redenzione", e proprio perché ne parla in rapporto alla salvezza in Cristo, non dice nulla di esplicito (*secundum litteram exteriorem*) della creazione e della caduta degli angeli, ma ne parla solo implicitamente; "gli angeli, infatti, furono creati tali, che, cadendo, non potessero in alcun modo essere redenti" (125). Insomma; la Scrittura "descrive la creazione delle cose soltanto secondo ciò che richiede la scienza sublime e salutare" (126).

Oggi, pertanto, di fronte alla questione suscitata dalle scienze, la cui affermazione appare alternativa alle posizioni cosmologiche elaborate dall'antica "filosofia" e che dai teologi erano ritenute come "implicite" nella Scrittura (o, piuttosto, erano identificate con "il senso spirituale" della "littera" biblica) (127), Bonaventura forse non insisterebbe nel ritenere la sua "imago mundi" come l'unica nozione rivelata "implicite" o "spiritualiter" (128),

(125) *Ivi*, n. 8:

(126) *Ivi*, n. 9.

(127) Cf. ad es. questo testo: "secondo il senso spirituale (*secundum spiritualem intelligentiam*) tutta la creazione, descritta (dalla Scrittura) *letteralmente* (litteraliter), si riferisce *spiritualmente* (*secundum spiritualem intelligentiam*) alla descrizione della gerarchia celeste ed ecclesiastica" (*ivi*, n. 9).

(128) Dato l'uso tecnico che Bonaventura fa qui di alcuni termini (uso trasmesso da Porfirio, concernente i "predicabilia", che sono il "genere", la "specie", la "differenza specifica" ecc.), forse è preferibile darne un traduzione italiana che ne tenga conto: "Da quanto abbiamo già detto (nei cc. 1-4) si ricava che Dio creò le cose ordinatamente quanto al tempo (sei giorni), e le dispose ordinatamente quanto al loro sito (in alto, i cieli, e, in basso, gli elementi), e, parimenti, le governa quanto all'influsso; (come abbiamo visto via via, in quei capitoli) la Scrittura narra (tutto ciò) ordinatamente, ma limitandosi a dirne tanto quanto basta per (formularne) la dottrina (da noi esposta nei cc. 1-4), e quindi la Scrittura non descrive così esplicitamente, (come abbiamo fatto noi teologi in quei 4 capitoli), la distinzione e il numero delle orbite celesti, né quelle dei (quattro) elementi (primordiali); dice poco e nulla sul movimento e sulle forze dei corpi superiori, e sull'associarsi dei suddetti (quattro) elementi e sulle cose che risultano dal loro associarsi; e quel che è più, nulla dice esplicitamente della creazione degli spiriti celesti..." (*ivi*, n. 1); la Scrittura, insomma, "non discende (dalla genericità) alla descrizione delle nature specifiche degli esseri (creati), del loro movimento, delle loro differenze specifiche; essa si man-

ma esorterebbe a tener conto della dimensione soteriologica e cristologica della creazione, da lui tanto valorizzata, ed eventualmente, a partire da questo recupero, esorterebbe anche a sviluppare delle intuizioni, delle prospettive sul rapporto creazione-grazia, e, come fece lui in modo meraviglioso ai suoi tempi, spingerebbe ad organizzarle e inquadrarle sistematicamente, salve sempre le messe in guardia del concilio Vaticano I e di altri precedenti e successivi interventi magisteriali. Attraverso i secoli la cosmologia è sempre stata un terreno di intersezione, a volte di conflitto e persino di confusione tra scienza e fede. L'ammonimento sempre valido di Bonventura potrebbe suonare così: per evitare che ciò che è avvenuto *dopo* il Big Bang, e che la scienza cerca di capire con i suoi legittimi metodi di ricerca, perda senso, la scienza non può comportarsi come se ciò che è avvenuto *prima* riguardasse *soltanto* la fede, e non esistesse quindi una visione cristiana del mondo di cui essa debba tener conto.

È un ammonimento, che viene ripetuto, con tono giustamente allarmante e drammatico, dall'enciclica "Fides et ratio", e con il quale concludiamo queste ultime riflessioni: "Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non aver più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi... sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso genere umano" (129). Noi invece abbiamo visto in qual modo esemplare una visione del mondo, ricondotta alla fede biblica, e cioè la visione cristiana del mondo, esposta nella prima parte del presente studio, abbia positivamente influenzato le varie tematiche filosofiche e teologiche, dogmatiche, morali e spirituali, trattate da Bonventura nelle sue opere.

tiene invece su una certa genericità degli esseri ("generalitate") nella quale sono implicite le loro specificità ("specialia"): descrive infatti solo genericamente (in generalitate quadam) la creazione del mondo quanto alla sua disposizione e all' influsso, quanto alla natura luminosa, opaca e trasparente" (*ivi*, n. 3).

(129) GIOVANNI PAOLO II, enc. *Fides et ratio*, n. 46.