

L'AGNELLO DI DIO «PASTOR ET PASTUS»
E LA «SPECIALISSIMA EFFIGIES ET SIMILITUDO».
L'EUCARISTIA TRA SIMBOLOGIA E MISTAGOGIA
IN S. BONAVENTURA

ANDREA DI MAIO

Docente di filosofia presso il Liceo Classico Statale
«Marco Tullio Cicerone» di Frascati
e la Pontificia Università Gregoriana di Roma

Con questo contributo vorrei provare a rispondere alle seguenti domande: Che posto dà Bonaventura all'Eucaristia nel proprio sistema teologico?(1) Cos'altro ha da dirci in proposito, oltre alla trattazione sistematica nella teologia sacramentaria?(2) Quali radici e quali frutti può aver avuto il suo approccio?

(1) I testi bonaventuriani sono citati da Sancti BONAVENTURAE *Opera omnia*, I-X, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902. *Breviloquium, Itinerarium, De reductione* e sermoni teologici sono citati dall'*editio minor. Opera theologica selecta*, I-V, Ad Claras Aquas 1964. Le *Collazioni in Hexaëmeron* sono citate per la prima recensione dalla *editio maior*; per la seconda recensione da Sancti BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*. Ed. F. DELORME, Ad Claras Aquas 1934. Una nuova edizione del sermone *Unus est magister vester Christus* è in R. RUSSO, *La metodologia del sapere nel sermone di s. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*. Con nuova edizione critica e traduzione italiana, Grottaferrata 1982. I sermoni domenicali sono citati da BONAVENTURA, *Sermones dominicales*. Ed. J. G. BOUGEROL (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 27), Grottaferrata 1977. Per i testi bonaventuriani e le fonti patristiche e medievali, di cui è disponibile la concordanza elettronica, si è utilizzato il CD: CETEDOC. *Library of Christian Latin Texts* [CLCLT-3], Lovanii Novi-Turnhout 1997. Tutti gli accorgimenti grafici nelle citazioni sono redazionali.

(2) La teologia eucaristica bonaventuriana è stata ben ricostruita in alcuni studi fondamentali. Cfr. A. POMPEI, *Ecclesia et sacramenta. Ecclesia peregrinans, fundamentum sacramentorum, formatur sacramentis*, in: *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. A cura di A. POMPEI, I-II, Roma 1976, 363-379, e il successivo contributo in *Manual de teología franciscana*. Obra coordinada por J. A. MERINO Y F. MARTÍNEZ FRESNEDA (Biblioteca de autores cristianos), Madrid 2003, 197-250; M. T. MAIO, *El sacramento de la Eucaristía «sacrificio - sacramento - viático» según s. Buenaventura*, Roma 2001.

L'Eucaristia, oltre ad occupare un posto di rilievo all'interno della sua teologia sistematica o "affermativa", da lui trattata nel *Commento delle Sentenze* e nel *Breviloquium*, costituisce anche un punto di partenza privilegiato nella teologia ascensiva o "negativa", da lui tratteggiata nell'*Itinerarium*, e quasi un orizzonte in quella sorta di mistagogia della vita spirituale, da lui sviluppata nei sermoni e in particolare nelle collazioni(3).

Cercheremo di indagare la dottrina di Bonaventura sull'Eucaristia in prospettiva trasversale, scandagliando prevalentemente le sue opere non accademiche ed analizzandone testi forse meno noti ma non meno profondi, grazie ad un approccio ermeneutico e lessicografico(4), per esplicitarne le strutture linguistiche e concettuali ed integrarle in una rete ipertestuale.

(3) Prendendo spunto da una distinzione ripetutamente offerta da Bonaventura [cfr. *Brevil.*, 0.2-3; *De triplici via*, 3.11; *Hex.*, 2.17 e 2.33-34], possiamo distinguere l'opera in tre parti. Vi è la teologia "affermativa", d'impronta scolastica (disposta in maniera per così dire *cronologica*, ovvero secondo il "decorso dei tempi", e "discendente" dal principio alla fine, ossia dalla Trinità al giudizio finale e all'inferno), ed è stata sviluppata da Bonaventura nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquium*. Vi è poi la teologia sviluppata negli opuscoli comunemente (ma impropriamente) detti mistici o *spirituali* (*De triplici via*, *Soliloquium*, *De perfectione vitae*, *Lignum vitae*) e nell'*Itinerarium*. Tale teologia, però, più che come "spiritualità", va intesa, secondo lo stesso Bonaventura, come "teologia *negativa*" d'impronta dionisiana (disposta in maniera per così dire *topologica*, ovvero secondo la "disposizione gerarchica", e "ascendente dall'infimo al sommo", ossia dal vestigio all'estasi). In particolare, l'*Itinerarium* è un'opera di "teologia *della mistica*", piuttosto che un'opera "mistica", e non indica un itinerario praticamente percorribile per sviluppare la vita spirituale. Nessuno, infatti, impara a pregare contemplando le *vestigia Dei* nel mondo. Ma vi è una terza forma, che oggi chiameremmo *spiritualità* (o *mistica*, nel senso di "vita spirituale" consapevole), che Bonaventura ha affrontato nei sermoni e nelle collazioni, al fine di introdurre gli uditori nella *exercitatio spiritualis* (o ascesi) dei doni dello Spirito [cfr. *De donis*, 3.1-2 e *passim*; *1 Tm* 4, 7-8]; Bonaventura concludeva questo percorso con una confidenza: "Ho voluto condurvi all'albero della vita", ossia alla "sapienza contemplativa" mediante la carità [*Hex.*, 23.31]; e il *reportator* [della recensione Delorme] annotava che questo percorso riguardava la «vita spiritualis». Riteniamo [cfr. A. DI MAIO, *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 2006, in stampa] che il contributo maggiore di Bonaventura alla storia della "spiritualità" sia consistito sia in questa descrizione del concreto e dinamico cammino personale e comunitario di vita spirituale sotto la guida di un predicatore (in senso quasi mistagogico), sia nella connessione di tale spiritualità con la filosofia e la teologia.

(4) Per l'orientamento di questo approccio di ricerca cfr. A. DI MAIO, [*Il concetto di natura in Bonaventura*], *MF* 88 (1988) 301-356; 89 (1989)

Proprio tale lettura trasversale ci aiuterà a cogliere alcuni aspetti della teologia bonaventuriana che, oltre ad essere molto interessanti per lo storico, costituiscono un contributo validissimo alla riflessione teologica e spirituale odierna, al di là dei limiti intrinseci dovuti alle inadeguate conoscenze bibliche e liturgiche dell'epoca (5).

1. L'EUCARISTIA NELLA TEOLOGIA "AFFERMATIVA"

Quanto alla teologia "affermativa", l'Eucaristia è trattata dalla distinzione ottava alla tredicesima del quarto libro delle *Sentenze* e nella sesta parte del *Breviloquium*, dedicata alla conformazione a Cristo mediante la medicina sacramentale.

La storia della salvezza si dipana dalla Trinità e verso la Trinità attraverso sei tappe simmetriche, che possiamo così formulare sinteticamente: la formazione per *natura*, la deformazione per *colpa*, la riforma per *grazia* attraverso la missione del Verbo incarnato nel mondo e quella dello Spirito Santo nel cuore dei fedeli, la conformazione per *grazia* e *industria* mediante i sacramenti della Chiesa e la deiformazione per *gloria*. I sacramenti, dunque, in quanto conformazione a Cristo nella Chiesa, sono il rimedio (medicina) nei confronti della deformazione della colpa originale e attuale.

335-392; 90 (1990) 61-116; ID., *La logica della croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in: AA. VV., *La croce di Cristo, unica speranza*. A cura di T. P. ZECCA, Roma 1996, 373-398; ID., *La divisione bonaventuriana delle scienze*, «Gregorianum» 81 (2000) 101-136 e 331-351; ID., *S. Bonaventura e la teologia francescana*, in: AA. VV., *Storia della teologia*. 2. A cura di G. OCCHIPINTI, Bologna 1996, 59-114; ID., *Vita spirituale...*; ID., *Taciti legami ed espliciti richiami: Francesco e Antonio; Antonio e Bonaventura*, «Il Santo» 2006, in stampa. Per i principi metodologici di ermeneutica lessicografica cfr. ID., *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso d'Aquino*, Roma 1998, in particolare nella prima e nella seconda parte.

(5) Così, ad esempio, la teologia del tempo trascurava il carattere di ringraziamento dell'Eucaristia (perlopiù intesa, con etimologia approssimativa e fuorviante, quale «bona gratia», e riferita al pane e vino consacrati più che all'atto stesso della celebrazione, come si può notare nelle Postille *In Sapientiam* [16.21], tradizionalmente (ma erroneamente) attribuite a Bonaventura.

Si noti che la grazia (in quanto effetto della missione dello Spirito Santo) è trattata a priori dei sacramenti, sia perché si segue l'ordine dell'economia neotestamentaria, sia perché, com'è ben noto agli scolastici, Dio non ha legato la grazia ai soli sacramenti.

L'Eucaristia, secondo l'ordine tradizionale, è trattata come terzo sacramento. Essa gode di una grande importanza, ma non di un posto effettivamente centrale nel sistema. Ma questo non deve portarci a conclusioni affrettate. In questa sede richiamiamo solo un paio di aspetti della dottrina sacramentaria bonaventuriana che ci saranno utili nell'analisi degli altri testi.

Nella «manducatio», propria dell'Eucaristia, occorre distinguere tra «masticatio» e «incorporatio» (ossia assimilazione dell'alimento); occorre anche distinguere tra «manducatio» effettuata solo «sacramentaliter» (ossia assumendo non solo il «sacramentum», ma ricevendolo «ut sacramentum») o solo «spiritualiter», o «spiritualiter et sacramentaliter» insieme. Tuttavia, una recezione sacramentale e non spirituale sarebbe inutile o addirittura dannosa [cfr. *Sent.*, 4.9.1.2].

Nel *Breviloquium* viene così sintetizzata questa dottrina, che, come vedremo, sarà fondamentale per lo sviluppo di quella che potremmo chiamare «simbologia» e «mistagogia» eucaristiche:

«De sacramento Eucharistiae hoc tenendum est, quod in hoc sacramento verum Christi corpus et verus sanguis non tantum significatur, verum etiam veraciter **continetur** sub duplici specie, panis scilicet et vini, tanquam sub uno, non sub duplici sacramento; hoc autem est post consecrationem sacerdotalem [...]. Quibus verbis cum intentione conficiendi a sacerdote prolatis, transsubstantiatur utrumque elementum secundum substantiam in corpus et sanguinem Iesu Christi remanentibus speciebus sensibilibus, in quarum utraque continetur totaliter, non circumscriptibiliter, sed **sacramentaliter** totus Christus. In quibus etiam proponitur nobis ut cibus, quem qui digne accipit, non solum sacramentaliter, verum etiam per fidem et caritatem spiritualiter manducando, corpori Christi mystico magis incorporatur et in se ipso reficitur et purgatur [...]. Postremo, quoniam capacitas nostra ad Christum efficaciter suscipiendum non est in carne, sed in spiritu [...], ideo ad hoc, quod aliquis digne accedat, oportet quod **spiritualiter** comedat, ut sic per recogitationem fidei masticet, per devotionem amoris suscipiat; per quae non in se transformet Christum sed ipse potius traiciatur in eius mysticum corpus» [*Brevil.*, 6.9.1+6].

Il teologo moderno troverà forse un po' riduttiva la trattazione dell'Eucaristia solo dal punto di vista della consacrazione e della comunione sacramentale. Eppure, le apparenze non devono

ingannare. L'approccio dei sermoni integrerà questa visione con una grandiosa idea della storia della salvezza incentrata sul Cristo pastore e pasto proprio grazie all'Eucaristia.

2. L'EUCARISTIA NELLA "SIMBOLOGIA" E IN PARTICOLARE NELL'*ITINERARIUM*

Quanto alla teologia "negativa" (6), possiamo trovare qualche implicito riferimento eucaristico nell'*Itinerarium*, alla fine della prima tappa, dedicata alla teologia simbolica, in cui Dio va riconosciuto per sue impronte in ogni realtà sensibile, ma in particolare in ogni realtà che per istituzione divina viene ad essere non solo un segno, ma sacramento; in tale luce il pane e il vino usati nell'Eucaristia costituiscono una «specialissima effigies et similitudo» della realtà divina all'interno del macrocosmo.

In effetti, a conclusione e ricapitolazione della prima tappa, ossia del riconoscimento delle "vestigia Dei" nel macrocosmo esteriore, Bonaventura distingue quattro o cinque forme di "se-miosi" (per così dire) teologale, che costituiscono all'interno del macrocosmo dei fenomeni sensibili quattro o cinque classi di segni di Dio. Di conseguenza tutte le cose (per dirla francescanamente) "dell'Altissimo portano significazione", ma secondo una disposizione (e questo è tipicamente bonaventuriano) in diversi gradi e modi:

«Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis "invisibilia Dei" [*Rm* 1, 20],

[0] partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis ad quem ducit,

[1] partim ex propria **repraesentatione**,

[2] partim ex *prophetica praefiguratione*,

[3] partim ex *angelica operatione* [= **apparitione**],

[4] partim ex *superaddita institutione*.

[0-1] Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam **effigies et similitudo**,

[2] sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium **praefigurationem**,

(6) Per l'influsso del platonismo cristiano nell'elaborazione di questa parte della teologia ("negativa" o ascensiva) bonaventuriana cfr. A. GHISALBERTI, «*Ego sum qui sum*»: la tradizione platonico-agostiniana in s. Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*» 40-41 (1993-1994) 17-33.

[3] specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit **apparere**,

[4] specialissime vero ea quam voluit ad significandum **instituere**, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam **sacramenti**» [*Itin.*, 2.12].

Tutte le cose, in quanto create, sono «vestigia» delle realtà invisibili di Dio, contemplabili però solo discorsivamente con l'intelletto (come allude la citazione paolina). Al loro interno (ma la distinzione dal precedente gruppo non è del tutto netta, e sparisce nella seconda elencazione presente nel testo) ci sono le cose che per natura rappresentano la divinità in maniera più immediata, quasi intuitivamente, ossia i *simboli* veri e propri della tradizione dionisiana e platonica (come ad esempio il sole, che anche per Francesco portava per eccellenza «significazione» di Dio). All'interno di questi simboli ci sono quelli con cui Dio nella storia sacra si è rivelato per mezzo dei profeti, ossia degli agiografi biblici (per es. la roccia, il braccio e i vari simboli biblici dell'azione di Dio), o è apparso per mezzo degli angeli [cfr. *Brevil.*, 1.5] nelle apparizioni divine (per es. la colomba e il fuoco per lo Spirito Santo e così via). All'interno di questi simboli sacri eccellono quelli istituiti da Cristo come sacramenti.

Bonaventura si ferma qui, ma in base alla sua stessa dottrina, espressa nel commento alle *Sentenze* e nel *Breviloquium* (sopra citati), è evidente che il segno sacramentale per eccellenza, quello che efficacemente è «effigies et similitudo» della divinità, al punto di offrire la presenza reale di Cristo con il Padre e lo Spirito Santo, è proprio il segno del pane e del vino nell'Eucaristia.

Prescindendo da tale procedimento semiotico, si finisce per fraintendere il senso dell'Eucaristia, come può accadere ai non credenti. Ad esempio, commentando nel 1267 il primo comandamento e in particolare il divieto di fare «similitudinem eorum quae in caelis sunt», Bonaventura nota che vi si proibisce di «adorare corporalem naturam» e che per questo gli ebrei criticano i cristiani che a loro avviso adorano «frustum panis; et hoc maxime videtur eis absurdum» [*De decem praeceptis*, 3.9]. Né si può rispondere, spiega Bonaventura, che Dio non sia nell'Eucaristia «nisi sicut in signo». Infatti, con la consacrazione eucaristica (che consta sia della «prolatio verbi sacerdotis» sia della «intentio dicentis») non solo la sostanza del pane, separata dagli accidenti, viene convertita nel corpo di Cristo (unito ad anima e

divinità, e con il Padre e lo Spirito), ma tale nuova sostanza viene celata sotto gli accidenti per essa estranei del pane e del vino. In tal modo i cristiani nell'Eucaristia non adorano un pezzo di pane e nemmeno adorano Dio rappresentato da un semplice segno, ma adorano propriamente «verum corpus Christi et Deum trinum et unum» [ivi, 3.13].

Questa prospettiva di "semiotica eucaristica" ci permette di rileggere gli altri testi bonaventuriani di teologia "negativa" e ascetica e riconoscervi il fondamento eucaristico delle diverse pratiche spirituali. Infatti, per il cristiano l'Eucaristia diviene occasione di riconoscimento di Dio, attraverso l'esercizio della meditazione(7), ma anche dell'orazione(8) e della contemplazione(9).

Ma, allora, quello che è un semplice e fugace accenno implicito potrebbe fornire una chiave (ulteriore, non cioè esaustiva) di rilettura in senso eucaristico dell'*Itinerarium mentis in Deum*. Tale pellegrinaggio interiore, attraverso la gerarchizzazione dell'anima in Cristo (sommò *Gerarca*, perché riunisce in sé le tre na-

(7) Tra gli oggetti di meditazione Bonaventura mette l'economia divina, al cui interno, in posizione privilegiata, c'è esplicitamente menzionato il mistero eucaristico: «[Pater] dedit totum universum [...]. Secundo [...], dedit Filium suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum; primo in incarnatione, secundum in passione, tertium in consecratione [eucharistica]. Tertio, [...] dedit Spiritum Sanctum» [*De triplici via*, 1.13]. Questa triplice donazione d'amore del Cristo (nell'incarnazione, nella passione e nell'Eucaristia) si ritrova costantemente nella spiritualità cattolica. Cfr. I. DELLA SAVIA, *Con animo sereno*, Desio 2004, 101-105.

(8) Trattando dell'orazione Bonaventura prevede questi passaggi per il fedele: «Et sic per **orationem** primo deploret miseriam [...]; secundo imploret misericordiam [...]; tertio exhibeat **latriam** [...], ut ex parte Dei precedat admiratio divina, quasi **maior propositio**; ex parte nostra sequatur consideratio, quasi **assumptio**; et sic fiat latriae plena exhibitio, quasi **conclusio**» [*De triplici via*, 2.12]. Altrove [cfr. *Hex.*, 1.27-30; che ho analizzato in *La logica della croce...*] Bonaventura fornisce una ulteriore formulazione di questo "sillogismo", applicandola al riconoscimento che i discepoli, e in particolare Tommaso, fanno del Risorto, il quale, presentandosi come Dio (passando i muri) e come uomo (mostrando le piaghe), estorce la conclusione: "Mio Signore e mio Dio!". Sebbene Bonaventura non lo dica esplicitamente, tale riconoscimento è paradigmaticamente anche quello che la Chiesa continua a praticare al momento della consacrazione eucaristica.

(9) A proposito della contemplazione Bonaventura dice: «Omnia in cruce manifestantur», «vel per positionem, vel per ablationem» [*De triplici via*, 3.11; 3.5]. Ma nella tradizione francescana, a partire dalla famosa giaculatoria eucaristica di Francesco, la croce è associata alla presenza eucaristica "in tutte le chiese del mondo". Possiamo, dunque, supporre che per Bonaventura anche la contemplazione trovi il suo vertice davanti all'Eucaristia.

ture: corporea, spirituale e divina), culmina davanti al propiziatorio, ossia al sacrificio perfetto di Cristo [cfr. *Itin.*, 4.5 e 4.7; 6.4-7; 7.1-2 e 7.7].

È noto che la dinamica sottesa all'*Itinerario* sia quella – filosoficamente risalente a Platone, ma riletta cristianamente – del *riconoscimento* (per cui si conosce qualcosa perché lo si riconosce; ma si riconosce nel finito il vestigio o l'immagine, o la rivelazione del “nome” dell'Infinito, perché è l'Infinito a comunicarsi al finito stesso). A questo punto possiamo forse aggiungere che il riconoscimento bonaventuriano è anche *liturgico*, risalendo dal segno sacramentale alle operazioni e rivelazioni gerarchiche fino alla morte e alla resurrezione mistica. Tale *riconoscimento* può, quindi, oggi essere reinterpretato anche come la riconoscenza per il dono ricevuto.

3. L'EUCARISTIA NELLA “MISTAGOGIA” E IN PARTICOLARE NEI SERMONI DOMENICALI

3.1. *Chiarificazione teologica: il rapporto tra Scrittura ed Eucaristia*

Prima di procedere alla ricostruzione del ruolo dell'Eucaristia nella predicazione di Bonaventura (che è altra cosa rispetto alla individuazione dei sermoni riguardanti l'Eucaristia), occorre chiarire un dubbio. Poiché l'orizzonte onnicomprensivo di tutta la teologia e la spiritualità bonaventuriana è notoriamente la Scrittura (10), sembrerebbe che l'Eucaristia non vi possa giocare un ruolo effettivamente centrale. Ma una indagine sul rapporto tra Scrittura ed Eucaristia, tematizzato da Bonaventura nei commentari biblici ad alcuni fondamentali testi neotestamentari sull'Eucaristia, può dischiuderci una nuova prospettiva, che può farci intendere tutta la predicazione bonaventuriana come una forma di “mistagogia” eucaristica (nel senso di una progressiva assimilazione e coscientizzazione dell'Eucaristia celebrata).

(10) La teologia è identificata con la Scrittura nel prologo del *Breviloquium*. Le *Collationes in Hexaëmeron* [12.17] introducono la teoria della Scrittura sacramentale, che però va posta come libro dopo quello della natura e prima di quello della vita, ma sempre in relazione al libro per eccellenza che è il Cristo [cfr. A. DI MAIO, *Vita spirituale...*, § 2.3].

Prendiamo innanzitutto in esame le *Postille* al Vangelo di Luca, iniziate da Bonaventura intorno al 1248, quando era baccelliere biblico e successivamente risistemate a mo' di materia «predicabile ad uso dei predicatori» (11). Alla fine (e in qualche modo a coronamento) del Vangelo si trova il racconto dell'apparizione del Risorto ad Emmaus, descrizione esemplare della celebrazione eucaristica [cfr. *Lc* 24, 31]. E Bonaventura, da buon teologo scolastico, si pone due domande. Perché Cristo avesse aperto gli occhi dei due discepoli non già alla spiegazione delle Scritture, ma solo allo spezzar del pane? Perché al momento di essere riconosciuto fosse sparito dalla loro vista?

Quanto alla prima domanda, Bonaventura risponde così:

«Aperuit [...] Dominus oculos eorum potius in fractione panis quam in expositione Scripturarum ad ostendendum [1] quod non "auditores Legis, sed factores iusti sunt apud Deum" [*Rm* 2,13; cfr. *Iac* 1,22], [...] [2] vel [...] propter *mysterium* [...], quia ad veram Christi contemplationem et speculationem non pervenit quis, nisi ad mensam eius sedeat, secundum illud *Apocalypsis* secundo [2,17]: "Vincenti dabo *manna* absconditum et dabo illi *calculus candidum*; et in *calculo* nomen scriptum, quod nemo scit, nisi qui accepit". Et propterea dicitur de *Sapientia* [...], quod "proposuit mensam, miscuit vinum [...]" [*Pro* 9,2]» [*In Lucam*, 24,38].

Rispettivamente, nel prologo del *Breviloquium* e nella terza visione delle *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura aveva insistito e insisterà di nuovo sul valore della "Scrittura sacramentale" per la scienza teologica e per quella spirituale, ma, alla luce del passo appena citato, tale Scrittura va letta in un orizzonte eucaristico, dove il banchetto sacramentale è associato a quello sapienziale, come mostrano le due citazioni congiunte della mensa dell'Eucaristia e della mensa imbandita dalla Sapienza. Insieme alla manna eucaristica viene data al credente l'occasione di una conoscenza mistica personale. Inoltre, solo il fare, e il fare eucaristico, rende riconoscibile il Cristo.

Si tenga presente che l'espressione «*calculus candidum*» per i medievali poteva suonare, come per noi, "dischetto bianco" (e in effetti le pedine da gioco erano chiamate già dai Romani «*calculi*»). Per i cristiani medievali di rito latino non doveva essere innaturale intendere il sassolino dell'*Apocalisse* (metafora della ri-

(11) J. G. BOUGEROL, *Introduzione generale. Opere di San Bonaventura*, Roma 1990, 56.

velazione intima) in riferimento alla particola del pane eucaristico(12). È proprio la comunione eucaristica ad essere sorgente di conoscenza intima e misteriosa di Dio.

Poco più avanti, nel commento a *Luca* [cfr. *Lc* 24, 31], Bonaventura risponde alla seconda domanda, ossia perché Gesù fosse poi sparito. L'apparizione avvenne perché Cristo, «in subtractione praesentiae corporalis, *excitat* ad desiderium praesentiae spiritualis, quae est ex inflammatione desiderii ex recordatione Christi» [*In Lucam*, 24.39]. Il memoriale eucaristico è fonte di desiderio spirituale. Il sacramento, in quanto nascondimento della presenza corporea di Cristo, ha la funzione di suscitare tale desiderio(13).

Queste intuizioni possono essere approfondite alla luce della connessione tra pasto sacramentale e sapienziale, sviluppata da Bonaventura nella sua *Postilla* al Vangelo di Giovanni. Commentando il celebre discorso eucaristico [*In Ioannem*, 6.43-81, su *Io* 6, 27-52], Bonaventura opera un interessante intreccio di riferimenti evangelici per spiegare cosa sia il cibo spirituale promesso da Gesù: «Iste cibus [spiritualis] est verbum Dei, qui in aeternum permanet» [*In Ioannem*, 6.43]. Si tratta della parola di Dio rivelata, ma anche del Verbo stesso di Dio. «Hunc cibum dat Christus [...] tanquam bonus pastor» [*In Ioannem*, 6.43]. Cristo è contemporaneamente il «pane» o «cibo spirituale» (ossia il pasto) e il «buon pastore» designato da Dio in triplice modo. Egli è «Verbo fatto carne», è datore di spirito e «agnello di Dio» [*In Ioannem*, 6.43; cfr. *Io* 1,14.29; 3,34; 6,27; 10,10]. In questo intreccio di metafore e simboli, il Verbo di Dio è «pastore» e «pasto» insieme, ed è «pastore» proprio perché «agnello». Il dono eucaristico non è un dono qualunque: è il dono supremo di sé, attraverso l'accettazione del sacrificio. Per questo la sua totale gratuità, paradossalmente, ci vincola alla riconoscenza (non perché a Dio serve, ma perché serve a noi).

Inoltre, in opposizione al frutto della scienza, che uccide, l'Eucaristia è il frutto dell'albero della vita, prima promesso, poi

(12) Nel CLCLT-3 troviamo questo testo significativo [PASCHASII RADBERTI *Expositio in Matthaeo. Libri XII* (B. PAULUS ed.), CM 56, 1984, lib. 4, p. 737]: «Et ideo datur uincensibus *calculus candidus* atque in eodem calculo, id est in eodem *corpore Christi*, nomen nouum, scilicet sancta adoptio per quam filii nominamur».

(13) L'uso del verbo «excito» nel senso di *suscitare un desiderio* o innescare una ricerca spirituale è di origine agostiniana (si pensi alla prima pagina delle *Confessioni*).

precluso (a causa del peccato) ad Adamo e offerto ancora nella nuova Gerusalemme [cfr. *In Ioannem*, 6.76 e altrove; *Gen* 2, 17 e 3, 22; *Io* 6, 55; *Ap* 22].

Più avanti, Bonaventura distingue nel discorso di Gesù un duplice senso in cui Cristo è «pane» che ristora (14), ossia rispettivamente secondo la sua natura divina e umana. Nel primo caso, tale cibo, inteso spiritualmente, è la Sapienza. Nel secondo caso, tale cibo, inteso sacramentalmente, è l'Eucaristia vera e propria [cfr. *In Ioannem*, 6.56 e 6.81].

L'associazione simbolica della carne di Cristo, come cibo e pane da mangiare, e del suo sangue, come bevanda da bere, si prolunga nell'associazione simbolica alla carità e alla fede: «Caritas pascit, quia est in affectu, qui magis unitur; fides potat, quia respicit actum intellectus, qui minus unitur» [*In Ioannem*, 6.56]. Il cibo spirituale, che si gusta internamente grazie all'affetto (che per Bonaventura investe tutta la sfera umana del desiderio, fino però alla volontà), produce l'unione e la piena assimilazione del ricevente al ricevuto, tramite l'amore (15).

Possiamo ipotizzare che nella mistica francescana e bonaventuriana l'unione con Dio avviene a livello dell'affetto (e non dell'intelletto, come nella mistica domenicana e tommasiana) perché la conoscenza vi è considerata come prevalentemente attiva (mentre è prevalentemente passiva per Tommaso) e la volontà come prevalentemente passiva (mentre è prevalentemente attiva per Tommaso): tale unione infatti è sempre ricevuta per dono.

Alla luce di queste considerazioni possiamo ritenere che Scrittura ed Eucaristia costituiscano due orizzonti teologici coestensivi e mutuamente implicanti e rinviati entrambi al banchetto mistico della Sapienza.

3.2. *Il sermone domenicale sul buon pastore*

Volendo cercare, sulla base di questa premessa, una chiave di lettura eucaristica della teologia spirituale sviluppata nei ser-

(14) Gli esegeti moderni sanno che nel testo greco si distingue un pane da mangiare in senso spirituale, ossia la Parola, e un pane da mangiare in senso proprio, ossia l'Eucaristia.

(15) L'idea che il cibo soprannaturale, a differenza di quello naturale, assimili il ricevente piuttosto che esserne assimilato era già stata chiaramente formulata da Agostino nel racconto delle sue due "visioni" nel sesto e nel nono libro delle *Confessioni*.

moni e nelle collazioni di Bonaventura, la possiamo probabilmente trovare in una interessante riflessione sul Cristo «pastor et pastus», nutrittore e nutrimento della Chiesa. Tale nutrimento è quello sacramentale dell'Eucaristia, sia quello spirituale della Sapienza.

Troviamo questa riflessione nel sermone per la seconda domenica dopo Pasqua [23.4], in cui si propone all'attenzione della Chiesa il buon pastore, che si fa cibo per i fedeli. Come rileva acutamente il suo editore, nel «corpus» dei *Sermoni domenicali* di Bonaventura (composti presumibilmente tra il 1267 e il 1268), «il filo conduttore è Gesù Cristo nella sua persona, nel suo insegnamento, nella sua azione»; e il centro di tale sermone è proprio l'annuncio del Cristo, Verbo increato, incarnato e ispirato, presente in quel sermone(16).

Anche dal punto di vista lessicografico, questa trattazione dell'eucaristia è tra le più profonde di tutta la predicazione bonaventuriana, dopo quelle dei sermoni esplicitamente eucaristici (*In coena Domini, de sanctissimo corpore Christi* o *Venite ad me omnes*).

Proviamo a leggere i passi salienti del sermone sul buon pastore, che propone una prima tripartizione:

«Dominus noster Iesus Christus, pastor triumphantis et militantis ecclesiae, ad modum cuiuslibet boni pastoris [cfr. *Io* 10,11] [...] commendatur a diligenti executione pastoralis officii [...]. Per hunc modum bonus pastor Ecclesiae, Christus, humanum gregem primo erudit documento salutaris eruditionis vel praedicationis; secundo pascit subsidio sacramentalis refectionis; tertio defendit praesidio virilis protectionis. Per primum autem illuminatur quantum ad intellectivam, per secundum dulcoratur et quietatur quantum ad affectivam, per tertium roboratur quantum ad effectivam» [*Sermones dominicales*, 23.1-2 (*secunda post Pascha*)].

Il sermone procede ad analizzare i singoli punti della terna. Arrivato al secondo, Bonaventura passa ad una ulteriore tripartizione:

«Secundo pastor Christus pascit nos oblectabili subsidio sapientialis refectionis dulcorando affectivam. Unde licet Christus in quantum

(16) Cfr. J. G. BOUGEROL, *Introduzione in Opere di San Bonaventura. Sermoni domenicali*, Roma 1991, 14 e 19; Id., *Introduction*, in: *Sermones dominicales*. Ed. J. G. BOUGEROL, Grottaferrata 1977, 111-112, 115, 117 (per la datazione cfr. p. 29).

Verbum increatum supportans universa, pascat essentialiter sublimando ad sapientiam, in quantum Verbum inspiratum sustentans intellectualia, pascat spiritualiter reformando ad iustitiam, tamen in quantum Verbum incarnatum restaurans humana, pascit sacramentaliter reficiendo per gratiam. Et iste triplex pastus est necessarius homini ad hoc autem ut homo perfecte pascatur. Nam in homine est spiritus, motus et sensus; ad hoc autem ut homo perfecte reficiatur spiritualiter, necesse est eum habere spiritum vitae in reformatione gratiae, motum in exercitatione iustitiae et sensum in contemplatione sapientiae.

Et de isto sacramentali pastu dicitur Eliae in figura 3 regum 17,4,6: "Praecepit corvis, ut pascant te"; et sequitur: "Corvi deferebant ei panem et carnes mane, similiter panem et carnes vesperi". "Corvi" dicuntur sacerdotes, qui ad modum corvi debent nigrescere per poenitentiam, spernere delectationem momentaneam et crocitare "cras, cras", annuntiando futuram gloriam(17). Istitis vero praecepit Deus "ut pascant Eliam", id est quemlibet christianum, deferendo "ei panem et carnes", id est carnem Christi sub specie panis, non excoctam igne materiali, sed sectam cruce passionis et coctam igne dilectionis» [*Sermones dominicales*, 23.4].

Proviamo a leggere il testo con il metodo dell'ermeneutica lessicografica, prima analizzandolo in se stesso e poi concordandolo sincronicamente con altri testi dei sermoni domenicali stessi e (in maniera retrospettiva) con un altro sermone bonaventuriano, per poterne trarre quel che Bonaventura ha da dirci in più sull'Eucaristia.

4. ERMENEUTICA LESSICOGRAFICA: ANALISI DI UN TESTO CENTRALE SUL CRISTO «PASTOR ET PASTUS»

4.1. *Premessa metodologica*

La tripartizione costante operata da Bonaventura ha una valenza sia retorica (che rientra nelle tecniche di predicazione), sia sistematica. Per indagarne meglio il senso, occorre spiegare il meccanismo linguistico e concettuale che vi è dietro.

Chiamo *ennari* gli insiemi ordinati composti da n elementi che costituiscono una vera e propria struttura letteraria e concettuale. Di solito il numero n varia da tre (in tal caso parla-

(17) L'interpretazione del verso 'cra cra' come "cras cras" ("domani, domani") risale a GREGORIO MAGNO [*Moralia*, 30.28], ripreso da vari autori medievali.

mo di *ternari*) fino a dodici. Gli ennari hanno innanzitutto la funzione retorica di dare compattezza a un elenco di cose o di concetti e di strutturare un discorso al fine di renderne più facile la fruizione all'ascoltatore; oltre a ciò, hanno soprattutto la funzione, ben più profonda, di presentare il tutto prima dei singoli elementi, la struttura concettuale globale prima delle sue articolazioni(18). In tal modo i singoli termini vengono definiti in base alle loro opposizioni reciproche (*antonimie*) all'interno di gerarchie (*tassonomie*) di tipo classificatorio (per generi e specie) o componenziale (per interi e parti) o, come nei testi che esaminiamo ora, funzionale. Va considerato che il significato di un termine (e del corrispondente concetto) dipende dal suo inserimento in un determinato sistema di antonimie e tassonomie e varia con il variare di tale sistema(19). Se non si tiene conto di

(18) Come avevo illustrato in *Il concetto di natura...*, 106-110. Propri della tradizione sapienziale ebraica (come attesta il *Libro dei Proverbi*), ma anche di tutte le culture orali, gli ennari hanno trovato grande fortuna nella catechesi cristiana, che fin dalle origini si articolava seguendo i dodici articoli del *Simbolo*, le sette petizioni del *Pater*, i dieci comandamenti e i sette sacramenti. Inoltre, tanto la catechesi quanto la teologia hanno raggruppato in ennari i propri contenuti (parlando per esempio di tre virtù teologali e quattro cardinali, di otto beatitudini e così via). Bonaventura fa un uso massiccio di ennari svariati, molto superiore allo stretto indispensabile per un teologo, che deve necessariamente tener conto degli schemi consolidati dalla tradizione. Un motivo pragmatico di tale uso massiccio si può spiegare (per i *Sermones* e le *Collationes*) con la necessità di dare all'uditorio una traccia facilmente memorizzabile per seguire le varie articolazioni dell'esposizione orale. Questo è tanto più necessario nello stile bonaventuriano, caratterizzato da periodi generalmente lunghi e complessi, con un abbondante uso della paratassi (espediente mutuato dal linguaggio biblico), e caratterizzato anche da un rapporto molto alto fra il numero degli aggettivi e quello dei sostantivi. La funzione dell'ennario sarebbe equivalente a quella odierna di uno schema alla lavagna o in un'immagine proiettata. Perciò le *Collazioni* sono articolate in ennari fondamentali (i dieci comandamenti, i sette doni, i sei giorni della creazione). Un altro motivo di utilizzo è invece simbolico, legato cioè al simbolismo dei numeri: un ternario ha un valore simbolico diverso da un quaternario o da un settenario. Pertanto inserire un concetto in un particolare ennario, significa arricchirne il senso (altro è il valore di natura e grazia nel binomio *natura - grazia*, altro nel trinomio *natura - grazia - gloria*).

(19) Cfr. il mio contributo *Il concetto di comunicazione...*, § 28-29, pp. 114-121. Nella tassonomia classificatoria l'iperonimo (genere) si predica universalmente dell'iponimo (specie o individuo) ma non viceversa. Nella tassonomia componenziale l'iperonimo (l'intero) si predica solo della somma degli iponimi (parti); nella tassonomia funzionale l'iperonimo comprende potenzialmente ciascuno degli iponimi. In questo ultimo senso, ad esempio, il pastore è dottore, santificatore e rettore.

ciò, si rischia di intendere come incoerenza, o mutabilità dell'autore, quella che è magari solo una diversa modalità di espressione (20).

È molto interessante l'isomorfismo che spesso Bonaventura stabilisce fra ennari con lo stesso numero di elementi e in particolare fra i ternari. L'isomorfismo è poi la radice ultima del valore simbolico degli ennari, in quanto, per esempio, è possibile ridurre tutti i ternari ad alcuni trinomi fondamentali, dal senso particolarmente pregnante, quali caratteristiche proprie delle tre Persone trinitarie, oppure ricondurli alle tre nature del Cristo o alle sue tre funzioni, in quanto Verbo increato, incarnato e ispirato.

Il senso del ternario ha avuto una rivisitazione moderna e contemporanea. In senso logico, I. Kant [*Logica*, §113] vede nella tricotomia una struttura trascendentale della nostra mente (che per G. W. F. Hegel addirittura sarà una struttura stessa del reale); in senso ontologico, Ch. S. Peirce distingue una primità, una secondità e una terzità; in senso psicologico e simbologico, in C. G. Jung la quaternità è un tre più uno; in senso ermeneutico è stato analizzato il principio di ordine di tre elementi più un quarto (21). Non si tratta cioè di un capriccio retorico o di un tentativo rigido di sistematizzazione del reale, ma di un interessante strumento euristico e conoscitivo, da intendere plasticamente e simbolicamente.

Rispetto a tali spiegazioni trascendentali e antropologiche, Bonaventura si spinge oltre: per la sua teoria dell'«imago» e della «reductio» noi concepiamo tutto in tripartizioni, perché la no-

(20) Ad esempio, non c'è incoerenza nel dire a volte che l'esercizio delle virtù umane rientra nella sfera del naturale e a volte che vi si oppone. Nel primo caso 'naturale' si oppone a 'soprannaturale' o 'gratuito' e riguarda tutta la sfera della creazione. Nel secondo, invece, è opposto a 'volontario' o 'morale' e riguarda solo la sfera di quanto è innato ed esclude quanto è acquisito liberamente. Pertanto, ogni ennario è come un mondo a sé, una sintesi compiuta secondo le particolari esigenze del contesto. Non deve stupire la grande libertà con cui Bonaventura crea ennari sempre nuovi, pur adoperando perlopiù gli stessi elementi. Questo significa che non possiamo mai isolare gli elementi (i singoli concetti) di un ennario. Essi acquistano un senso solo nella struttura che li riunisce. Ennari che contengono, in ordine diverso, almeno qualche termine uguale, sono certamente analoghi, ma sempre su piani diversi, così che è impossibile cercare di ridurli a una struttura unica.

(21) Cfr. R. BRANT, *D'Artagnan und die Urteilstafel*, Stuttgart 1991 (trad. it.: *D'Artagnan o il quarto escluso*, Milano 1998).

stra mente è ad immagine della Trinità. D'altra parte Bonaventura, nonostante la sua passione (e a volte fissazione) per la simmetria, non dimentica il carattere profondamente asimmetrico della realtà, che in parte è una conseguenza del peccato, ma in altra parte è alla base del dono e della grazia. La categoria del dono supremo e gratuito si istituisce presentandola (per così dire) come la realizzazione di una necessità impossibile. Così, ad esempio, i filosofi antichi fecero bene a cercare e a promettere la sapienza, sebbene fossero, senza saperlo, impossibilitati a conseguirla. Solo così si può capire la gratuità del dono(22).

4.2. La tripartizione dell'ufficio pastorale: il «triplex pastor»

In base alle note metodologiche sugli ennari (che in questo caso sono tutti ternari), proviamo a rileggere il testo del sermone citato analizzandolo lessicograficamente, ossia evidenziandone le tassonomie e, al loro interno, le antonimie.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Pastor Christus	erudit <nos>	utili	docu- mento	salutaris	praedicationis	illumi- nando	intel- lectivam	verbo doctrinae et exemplo vitae
pastor Christus	pascit nos	oblectabili	subsidio	sapientialis	REFECTIONIS	dulcorando	affectivam	sacramen- taliter
[pastor] Christus	defendit nos	insuperabili	praesidio	virilis	protectionis	roborando	effectivam	[congre- gando et consoli- dando]

Troviamo qui già ben distinta la triplice funzione pastorale, connessa alla triplice dimensione della Chiesa, ormai familiare ai teologi dopo il Concilio Vaticano II, quella che noi oggi diremmo il «munus docendi», «sanctificandi et regendi», rispettivamente

(22) Ad esempio, nella tematizzazione dello scacco umano davanti ai «doveri impossibili» nella sesta e settima collazione in *Hexaëmeron* [cfr. A. DI MAIO, *Vita spirituale...*, § 2.2]. Inoltre, sia l'*Itinerarium* che la *Reductio* iniziano con la citazione apostolica della provenienza da Dio di «ogni dato e dono perfetto» [Iac 1, 17]. Per la definizione del significato filosofico e teologico di simmetria e asimmetria rimando al mio contributo *L'ordinazione sacerdotale da riservare ai soli uomini e i possibili significati e risvolti dell'asimmetria fra generi*, in: AA. VV., *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità maschile e femminile*. A cura di C. MILITELLO, Torino 1996, 249-279.

in connessione con la dimensione del *kerygma*, della liturgia e della *diaconia* della Chiesa.

La seconda, la sesta e la nona colonna distinguono le tre funzioni del pastore che è Cristo e le corrispettive funzioni pastorali esercitate da Cristo e in nome di Cristo nella Chiesa. Come il pastore istruisce (guida), pasce e protegge le pecore, così Cristo la Chiesa. Il triplice atto pastorale è ricondotto altrove da Bonaventura al triplice comando dato da Gesù a Pietro di pascere il suo gregge(23). Ma è interessante che solo il secondo atto pastorale (quello liturgico e sacramentale) è espresso per eccellenza con il verbo «pasco», nel senso qui di nutrire, che ben si applica all'Eucaristia quale chiave di tutto il rapporto di Cristo per la Chiesa (come del resto era stato espresso dall'Apostolo nel quarto capitolo della *Lettera agli Efesini*, in cui il nutrire era anche un dare la vita per essa ed unirsi sponsalmente ad essa).

Nella quarta colonna viene precisato lo strumento dell'azione pastorale e nell'ultima colonna si specifica ulteriormente l'azione che comporta. Così «documentum» vale qui ammaestramento (da attuare con la parola e con l'esempio); «praesidium» è la difesa (che non ha nulla di violento, ma è la tutela della comunione e della ortodossia); «subsidiium», nel senso di sostentamento, è termine più complesso, in quanto il pastore della Chiesa era tenuto a sostenere il suo popolo non solo sacramentalmente (come si specifica nell'ultima colonna), ma anche con i propri beni temporali e con la propria stessa vita (come si dice altrove)(24).

Nella predicazione occorre unire la parola e l'esempio, perché «docere solo verbo est vanum, erudire solo exemplo est parum, sed utroque modo perfectum» [*Sermones dominicales*, 23.3]. Ritroviamo qui forse un'eco della *Regula non bullata* [17.1-2], in

(23) «Praelatus sit perfectus in consuetudine, in speculatione, in operatione; exemplo, verbo, subsidio; ut sit in eo speculum vitae, gubernaculum doctrinae, subsidium indigentiae; exemplo pascat; verbo pascat; pascat temporali et corporali subsidio, exponendo se et sua pro ovibus, unde dictum est Petro: "Pasce", "pasce", "pasce". Nel testo greco i verbi, unificati nel latino «pasco», in realtà differiscono, indicando o il nutrire o il guidare (essere il pastore).

(24) Per il senso di «subsidiium» cfr. *Hex.* (DELORME), 1.2.1: «Praelatus sit perfectus [...] in operatione [scilicet...] **subsidiio**; ut sit in eo [...] subsidium indigentiae; [scilicet...] pascat temporali et corporali subsidio, exponendo se et sua pro ovibus».

cui Francesco prescriveva che tutti i frati predicassero con le opere (e che solo quelli adatti ed appositamente deputati predicassero propriamente e in forma ecclesiale), ma tale norma è riletta qui alla luce della trasformazione clericale dell'Ordine in una forma simile a quella dell'Ordine dei Predicatori, secondo un modulo spirituale che Bonaventura aveva proposto ad esempio nel suo celebre sermone su s. Domenico.

Nell'ottava colonna, i tre uffici pastorali sono connessi alla tripartizione delle facoltà dell'anima, ossia rispettivamente all'intellettiva, all'affettiva e alla effettiva o operativa, riparandovi i danni del peccato (come si vedrà da un testo parallelo), ossia, rispettivamente, l'ignoranza, la concupiscenza e la debolezza.

Che i sacramenti in genere, e in particolare la refezione sacramentale che si attua principalmente nell'Eucaristia, vengano connessi con l'affetto (corrotto dal peccato), è in linea con la concezione bonaventuriana dei sacramenti come medicina. Quello che è innovativo è che proprio l'Eucaristia possa contribuire a sanare l'affetto dal peccato e dalle insidie della concupiscenza. Dai testi paralleli capiremo meglio perché la guarigione da tale malattia è possibile solo facendo gustare all'affetto la dolcezza di un sostentamento gradevole (come si evince dalla terza e dalla settima colonna della seconda riga).

Rimane per ora in sospeso la portata della relazione tra il carattere sapienziale della refezione e il suo modo di agire sacramentalmente (nella quinta e nona colonna della seconda riga).

4.3. La tripartizione del secondo ufficio: il «triplex Verbum»

Veniamo ora alla parte del sermone in cui Bonaventura sviluppa il secondo punto della precedente terna, ossia la funzione pastorale sacramentale di Cristo, e anche qui proviamo a schematizzare il testo, e in particolare il passaggio che riformula il secondo compito pastorale di Cristo (quello di nutrire la Chiesa), riconnettendolo alle tre funzioni del Verbo divino:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Verbum increatum	supportans	universa	pascit	essentialiter	sublimando	ad <u>sapientiam</u>	[ut habeamus sensum	in contemplatione
Verbum inspiratum	sustentans	intellectualia	pascit	spiritualiter	<u>reformando</u>	ad iustitiam	[ut habeamus	in exercitatione
Verbum incarnatum	restaurans	humana	pascit	sacramentaliter	REFICIENDO	per gratiam	[ut habeamus) spiritum vitae	in <u>refe</u> zione

La prima colonna distingue le tre funzioni del Verbo adottando la successione «increated, ispirato e incarnato» [cfr. *Brevil.*, 4.1.4], anziché quella più nota «increated, incarnato, ispirato» [cfr. *Hex.*, 3]. Questo è dovuto al fatto che qui Bonaventura adotta una sequenza storico-salvifica: la prima ispirazione e infusione di grazia avvenne per Bonaventura subito dopo la creazione e il peccato pertanto fu possibile «deserendo Verbum inspiratum» e per questo si rese necessaria l'incarnazione.

La seconda colonna esplicita il ruolo del Verbo nei tre misteri dell'economia: sostenere [cfr. *Heb* 1], sostentare e riparare.

La terza colonna presenta una tassonomia a cerchi concentrici dei destinatari dell'azione del Verbo: in primo luogo, tutte le creature in generale per quanto riguarda la creazione; in secondo luogo, le sole creature spirituali per quanto riguarda l'ispirazione (ossia la rivelazione interiore); in terzo luogo, le sole creature umane per quanto riguarda l'incarnazione.

La quarta colonna sottintende che il destinatario dell'azione pastorale del Verbo è però solo l'umanità e in particolare la Chiesa e i suoi fedeli.

Il Verbo in tutte e tre le sue funzioni è pastore (nel secondo senso precedentemente individuato), ma in maniere diverse, distinte nella quinta colonna: essenzialmente, spiritualmente e sacramentalmente. Egli è, per così dire, il pastore dell'essere (ma in senso ben diverso da quello in cui lo sarà l'uomo secondo M. Heidegger), la guida dello spirito e il nutrittore sacramentale.

L'ottava colonna utilizza un ternario caro a Bonaventura, che riprende una distinzione medica delle forze vitali del corpo applicandola metaforicamente alle forze vitali del corpo mistico ecclesiale (25).

(25) Per la triade medica di «spirito vitale» (dal cuore), «senso» e «moto» (dal cervello) e la sua reinterpretazione, cfr. *Brevil.*, 4.5.5 [cfr. *Sent.*, 2.15.1.3 ag 3; 3.13.2.2 col]: «...universa membra a capite recipiunt influentiam motus et sensus. Et propter hoc vocatur haec gratia "gratia capitis", pro eo quod sicut caput habet in se sensuum plenitudinem et ceteris membris est conforme ceterisque praesidet ac ceteris beneficium praestat influentiae, quae ipsi capiti connectuntur: sic Christus habens in se gratiae superabundantiam et nobis consimilis in natura [...], ceteris, qui ad ipsum accedunt, praestat **beneficium gratiae et spiritus** per quae fit **sensus et motus** in spiritualibus». La triade di «influentia», «sensus» e «motus» ricorre altre volte in Bonaventura ed è stata studiata. Cfr. J. G. BOUGEROL, *Introduction...*, 102 (che rimanda anche a *Sermones dominicales*, 33.5 e 42.9); ID., *Le rôle de l'influence de la grâce chez saint Bonaventure*, «Revue Théologique de Louvain» 5 (1974) 273-300.

La nona colonna esplicita i tre livelli (qui non sono intesi come stati) di vita del cristiano: quella contemplativa, quella attiva (*exercitatio*) e quella che potremmo dire mistica, in cui si realizza la *conformazione* del cristiano a Cristo; qui la «reformatio» va intesa come *conformazione sacramentale* a Cristo, distinta dalla vera e propria riforma nella grazia dello Spirito Santo (*giustificazione*), di cui si parla nella sesta colonna alla seconda riga.

Dalla struttura testuale si evince che la vera refezione sacramentale, operata dal secondo ufficio pastorale del buon pastore (e prolungata dal «munus sanctificandi» dei pastori della Chiesa) in base alla seconda riga della precedente tripartizione, si esprime qui nell'azione del Verbo incarnato, espressa nella terza riga della presente tripartizione. Tuttavia, in essa sono ricapitolati anche gli aspetti dell'azione dello stesso Verbo, in quanto increato e ispirato, come è suggerito dalla menzione della sapienza nella prima riga e del pasto spirituale nella seconda: aspetti che erano esplicitamente o implicitamente compresenti nella seconda riga della precedente tripartizione.

La settima colonna presenta una terna variamente usata da Bonaventura [ad es. *Itin.*, 1.8], il cui senso può parzialmente essere colto notando che la giustizia e la grazia sono associate in altre colonne al concetto di «riforma». Si tratta della connessione tra giustificazione per fede e santificazione tramite il battesimo (e gli altri sacramenti), connessione già presente nella *Lettera ai Romani*. La sapienza porta, poi, a rendere consapevole e chiara questa vita mistica tramite l'uso, sublimato per grazia, delle facoltà naturali.

La quinta colonna costituisce un «climax» ascendente non esplicitato ma molto evocativo: si potrebbe trattare del legame essenziale, spirituale e sacramentale delle creature umane a Dio, tramite cioè l'essere (che è «creari», cioè relazione a Dio)(26), la grazia (ossia l'essere con Dio)(27) e sacramentale (che è l'essere in Dio). Il primo legame è originario e ineliminabile, ma va tematizzato nella sapienza; il secondo è vitale, ma va esercitato e confermato; il terzo legame è offerto in dono e inscindibile,

(26) Cfr. *Sent.*, 2.1a.3.2 sc 1 e co; *Hex.*, 4.8.

(27) Il peccato è, infatti, «abbandonare il Verbo ispirato» [*Brevil.*, 4.1.4], e dunque è «nihilitas» [cfr. *De perfectione evangelica*, 1.1], in quanto è «il nulla che senza di lui fu fatto», come dice la *Glossa*, tratta da Agostino, sul prologo giovanneo [cfr. *Sent.*, 2.34.2.3 ag 1 e co].

sebbene se contrastato non sia utile, ma, quando è sostenuto dai primi due legami pienamente vissuti, diviene il legame più saldo.

È interessante notare che la sequenza delle tre funzioni del Verbo è analoga alla tripartizione tommasiana della *Summa theologiae*. La prima parte si fonda sul Cristo Verità (corrispondente al Verbo increato di Bonaventura) e ripercorre la creazione ricavandone una sapienza o teologia teoretica (analoga alla «contemplatio» bonaventuriana). La seconda parte si fonda sul Cristo Vita (corrispondente al Verbo ispirato di Bonaventura) e ne traccia un «reditus», ricavandone una teologia pratica (analoga alla «exercitatio» bonaventuriana). La terza parte si fonda sul Cristo Via (corrispondente al Verbo incarnato di Bonaventura) e ne descrive quasi una teologia poetica, cristologica e sacramentaria (analoga alla «reformatio» bonaventuriana)(28).

5. ERMENEUTICA LESSICOGRAFICA: CONCORDANZA SINCRONICA DI TESTI UTILI A INTERPRETARE MEGLIO IL TESTO CENTRALE

Nel sistema di tassonomie e antonomie, individuato a proposito del sermone sul buon pastore, proviamo a concordarne il testo con altri testi, soprattutto dei *Sermoni domenicali*, per capire meglio la geografia semantica dei termini implicati e la rete concettuale sottesa a questa dottrina (per così dire, mistagogica) dell'Eucaristia. Ne ricaveremo una sorta di ipertesto che ci consentirà di capire meglio i singoli elementi del testo collegandoli sincronicamente ad altri. Non abbiamo qui il tempo e lo spazio di esaurirne l'analisi: basterà fornire al lettore i testi e gli strumenti concettuali per proseguire da solo nell'interpretazione.

La presente sezione ha il carattere di un *excursus* di testi che possono costituire chiarificazioni per singoli aspetti del testo centrale. Si tratta perlopiù di testi paralleli tratti dai *Sermones dominicales*, oppure (come nel primo caso) di una probabile fonte, oppure (come nel secondo caso) di una rassegna trasversale, oppure (come nell'ultimo caso) di un testo programmatico di Bonaventura di cui si può dare una rilettura retrospettiva.

(28) Per la struttura della *Summa* tommasiana e il confronto con le articolazioni bonaventuriane delle scienze cfr. il mio articolo *La divisione bonaventuriana delle scienze...*, 331-351.

Innanzitutto, occorre confrontare i nostri testi con la bolla *Transiturus* [DS 846-847], emanata pochi anni prima dal papa Urbano IV l'11 agosto 1264 per istituire la solennità del *Corpus Domini* (sebbene la successiva morte del pontefice ne impedisse la diffusione in tutto l'orbe cattolico). Leggendone alcuni passaggi, notiamo alcuni aspetti:

«Memoriale [...] mirabile [...] in quo habetur omne **delectamentum** [cfr. *Sap* 16,20] [...]. In hac [...] sacramentali Christi commemoratione Iesus Christus **praesens** sub alia quidem forma, in propria vero substantia est nobiscum [sicut ascensurus dixit...]: "Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi" [*Mt* 28,20]. [...] O singularis et admiranda liberalitas, ubi **donator** venit in **donum**, et **datum** est idem penitus cum **datore** [...], ut **Verbum Dei aeternum**, quod rationabilis creaturae cibus est et refectio, **factum caro**, se rationabili creaturae carni et corpori [...] in edulium largiretur. [...] Hic panis sumitur, sede vere non consumitur; [...] in edentem minime transformatur, sed, si digne recipitur, sibi recipiens **conformatur**».

L'Eucaristia è un memoriale (ossia un ricordo efficace, che perpetua la presenza reale) del dono supremo del donatore stesso, ossia del Verbo eterno ed incarnato. Tale dono è simbolicamente un cibo che non solo porta in sé ogni «diletto» (come la manna dei padri aveva ogni buon sapore), ma produce l'assimilazione del ricevente al ricevuto (tema, questo, tradizionale nei padri). Notevole è, infine, l'interpretazione eucaristica della promessa di Gesù di restare per sempre con i discepoli.

In base a questo orizzonte teologico, è ancor più chiaro che la simbologia bonaventuriana (intessuta ossimoricamente) di pastore e pasto, e di pastore e agnello, serve ad evocare potentemente la categoria teologica di dono supremo e totale.

5.1. *Nota sul «Verbum triplex» («increatedum, incarnatum, inspiratum») e sul rapporto tra «Verbum incarnatum» e «crucifixum»*

Tornando al nostro sermone, ci è necessario chiarire la portata della tripartizione delle funzioni attribuite al Verbo (in quanto increato, incarnato e ispirato).

È tipica di Bonaventura la distinzione del triplice Verbo(29): Dio si manifesta naturalmente, mediante il Verbo increato, nel li-

(29) Cfr. A. SPEER, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Werl 1987; P. MARANESI, *Formazione e svilup-*

bro della natura, conoscibile con la ragione naturale mediante la scienza naturale, che è la filosofia; e si rivela soprannaturalmente, mediante il Verbo incarnato, nel libro della Scrittura (e soprattutto nel «libro» che è Gesù Cristo), ed è conoscibile con la ragione illuminata dalla fede mediante la scienza sovranaturale, che è la teologia; ma si comunica personalmente e concretamente mediante il Verbo ispirato, ossia il Cristo reso presente per Spirito Santo nel cuore dei credenti, ed è conoscibile per esperienza di grazia mediante la vita spirituale (fino al vertice della sapienza mistica) e lo sarà nel «libro della vita», alla fine dei tempi [cfr. *Hex.*, 3 e 12].

Qui, Bonaventura riprende e sviluppa uno schema fondamentale per la filosofia ebraica e cristiana: quello del duplice Verbo (ossia della duplice manifestazione divina) e del doppio sapere e vivere dell'uomo. Tale schema del doppio si fonda sulla nozione, già ebraica, del duplice Verbo: «Una sola parola ha detto Dio, due però ne ho udite», nella natura, cioè, e nella grazia; per la prima, «i cieli narrano la gloria di Dio»; per la seconda, «la legge del Signore è perfetta». Sulla scorta del prologo di Giovanni e della tradizione teologica, si parla perciò di un duplice Verbo, per cui tutto fu fatto, e che si è fatto carne [cfr. *Ps* 61 e 18; *Io* 1]. Lo *schema del duplice Verbo* e quindi del *doppio sapere* può essere articolato secondo vari modelli, fra cui quello agostiniano, a cui Bonaventura si riallaccia, del *doppio in parallelo*: creazione e rivelazione, ragione e fede, filosofia e teologia sono armonicamente corrispettive⁽³⁰⁾.

A questo schema Bonaventura, citando il *Libro della Sapienza* [7,22] e la *Lettera agli Efesini* [3,17], e probabilmente rievoca

po del concetto di «*Verbum inspiratum*» in s. Bonaventura, *CF* 64 (1994) 5-87; E. CUTTINI, *Scienza e teologia nel «De reductione artium ad theologiam» di Bonaventura da Bagnoregio*, *MF* 95 (1995) 395-466.

(30) Narrando nelle *Confessioni* [7.9.13] la propria adesione al platonismo, AGOSTINO confronta i «libri dei platonici» e i «libri sacri». Anche nei primi («ibi»), sebbene con parole diverse da quelle del prologo del Vangelo di Giovanni, si legge che «in principio era il Verbo e tutto fu fatto per mezzo di lui»; ma non («non ibi») che «il Verbo si è fatto carne». Bonaventura preciserà che i filosofi, pur arrivando a conoscere il Verbo in creato, non lo conoscono, però, in ragione di Figlio. La dottrina agostiniana del duplice Verbo, creante e incarnato, struttura tutto l'impianto delle *Confessioni*, dalla prima pagina: l'uomo è creato da Dio e per Dio ed è inquieto e in cerca finché non riposi in lui; ma, invocando per ignoranza «una cosa per un'altra», la sua ricerca sarebbe inefficace se Dio stesso non si rivelasse tramite l'umanità del Figlio.

laborando alcune suggestioni bernardiane e in generale della tradizione(31), aggiunge un terzo elemento, il Verbo ispirato; sia

(31) Essa si connette in qualche modo alla tradizione della dottrina del Verbo pedagogo, elaborata da CLEMENTE Alessandrino, ma anche alla dottrina paolina del Cristo, che non conosciamo più secondo la carne, ma solo secondo lo Spirito. AGOSTINO non parla mai del «*Verbum inspiratum*», ma (come si è detto) tratta a fondo del duplice Verbo increato e incarnato. D'altra parte ha anche tematizzato il ruolo irrinunciabile della grazia dello Spirito Santo per rendere possibile il passaggio dall'ascolto del Maestro (che è il Verbo che illumina e che si è incarnato) alla giustificazione per grazia. (Fu probabilmente per la scoperta di tale necessità [cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina christiana»*, Brescia 2001], che Agostino aveva interrotto e solo poi ripreso il *De doctrina christiana*). Nel latino medievale, secondo il *Glossarium* del DU CANGE [CH. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, auctum a monachis Ordinis sancti Benedicti, Paris 1883-1887], 'inspiratus' «dicitur de eo quod subito et quasi divinitus accidit», ed equivale più o meno alla locuzione «per inspirationem», che significa «per viam Spiritus sancti». BERNARDO, nel *Sermo* 49, distingue un triplice Verbo: quello «indicatum», «totum deforis», che «fecit cognitionem» mediante le opere della creazione, ma che «obfuit» a quanti non lo «riconobbero»; quello «inspiratum», «foris et intus», che attuò la «conversionem» mediante la legge scritta sulle tavole e nella coscienza e che però «non profuit» senza la grazia; quello «eructuatum», essendo «totum deintus», «fecit [...] vivificationem» [cfr. BERNARDI CLARAEVALLENSIS *Sermones de diversis*, 6, 1, 269; da CLCLT-3]. Il «verbum indicatum», essendo «totum deforis», «fecit cognitionem»: esso è quindi la rivelazione di Dio mediante le opere esterne della creazione, che però agli uomini (ovvero ai pagani) «obfuit, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis»; il «verbum inspiratum», essendo «foris et intus», «fecit [...] conversionem». Esso è la rivelazione di Dio mediante la legge mosaica, scritta esternamente (sulle tavole) e internamente (nella coscienza), che però agli uomini (ovvero ai giudei) «non profuit, quia non data est lex, qua posset vivificare»; il «verbum eructuatum», essendo «totum deintus», «fecit [...] vivificationem». Esso è la piena rivelazione di Dio in Cristo fatto uomo, il quale «vivit, quia per carnem redemit». Il «verbum eructuatum» rimanda al *Salmo* 18: «Dies diei eructuat verbum», ossia al *Salmo* dello schema del doppio, ma potrebbe alludere anche al *Salmo* 44, 2: «Effuse il mio cuore un buon verbo». È interessante anche l'apporto di ILDEGARDA DI BINGEN, a proposito del «verbum eructuatum» [cfr. *Libro delle opere divine*, 3.2.3 e 3.2.12], come pure della ispirazione profetica: «Liber uitæ scriptura uerbi Dei, per quod omnis creatura apparuit et quod omnium uitam secundum uoluntatem eterni Patris [...] *expirauit*, hanc scripturam [= Hildegardæ librum divinorum operum...] mirabiliter edidit» [3.5.38]. Non si dimentichi poi l'uso dell'espressione isaiana e paolina [cfr. *Rm* 9, 28] di «*Verbum abbreviatum*» nell'omonima opera di PIETRO CANTORE (secondo cui due volte Dio ha abbreviato il suo Verbo, nella sacra pagina e nel grembo della Vergine), ma anche nella *Regula bullata* [9.6] di Francesco (secondo

pur gradualmente e con iniziali oscillazioni, Bonaventura arriva alla fine a caratterizzarlo con chiarezza: il Verbo ispirato è il Cristo (Sapienza di Dio), reso presente per fede nei cuori dei credenti tramite lo Spirito Santo.

Il Verbo ispirato non è quella che noi oggi chiamiamo *Parola ispirata*, cioè la Scrittura (come hanno inteso alcuni); non è nemmeno lo Spirito Santo (come hanno inteso altri), sebbene sia il senso della prima e l'effetto del secondo(32).

Inoltre, quella di Verbo ispirato non è una nozione confusa: è vero che a volte Bonaventura gioca, associandolo metaforicamente alla speranza o all'olfatto spirituale; oppure mettendolo prima dell'incarnazione (l'uomo ha peccato *deserendo Verbum inspiratum*), ma questo non fa perdere di vista la sua funzione.

Una difficoltà deriva dal fatto che alle volte Bonaventura distingue Verbo incarnato e Verbo crocifisso, e altre volte no: occorre pertanto indagare quale dove si collochi il «*Verbum crucifixum*»(33) nella triade «*in creatum, incarnatum, inspiratum*». Una possibile risposta può venire da una chiarificazione lessicale: «*incarnatio*», come quasi tutti i nomi deverbali, ricavati dal tema del supino con l'aggiunta del segmento '-ion-', ha due-tre significati: attivo, passivo e oggettivo. Ad esempio, «*creatio*» può voler dire sia l'atto di creare (creazione attiva), sia l'atto di esser creati (creazione passiva, o relazione creaturale), sia l'oggetto, o meglio il risultato, del creare (creazione oggettiva, cioè il creato).

Analogamente, «*incarnatio*», in senso attivo-passivo (che qui coincidono, dato che «*incarnari*» ha senso riflessivo), indica l'atto di incarnarsi del Verbo e segnala l'inizio della sua esistenza umana e la conseguente manifestazione. Viceversa, in senso oggettivo

do cui proprio per questo i frati devono predicare concisamente e concretamente).

(32) Cfr. *Hex.*, 3.32; 9.7-8. Il Verbo ispirato è detto «*spiritus purus*» [*Hex.* (DELORME), 0.3.32], ma in riferimento allo spirito senza macchia che è la Sapienza divina [cfr. *Sap* 7, 22]; oppure è detto «legge divina» che conferma la fede [*Hex.*, 9.7], ma come risultato dell'opera dello Spirito Santo che «*facit Scripturas*» nelle menti dei fedeli [*Hex.*, 9.8] (quasi iscrivendovi e confermandovi i contenuti della Scrittura [cfr. 2 Pt 1, 19]). Infine, è l'intelletto, inteso come dono dello Spirito Santo, il mezzo (o *chiave*) che fa conoscere («*innotescit*») il Verbo ispirato [*Hex.*, 3.32].

(33) Cfr. P. MARANESI, *Il Verbum crucifixum: un termine risolutivo della «theologia crucis» di s. Bonaventura?*, «*Doctor Seraphicus*» 52 (2005) 79-113 [cfr. *De donis*, 1]. Cfr. ID., *Formazione e sviluppo del concetto di «Verbum inspiratum»...*

vo e risultativo, indica tutta l'esistenza umana del Verbo. In tal caso il Verbo incarnato comprende anche la crocifissione: è «natus», «passus» e risorto. Per questo in un passo del *Breviloquium* [6.4.2] troviamo la sinonimia (che, in realtà, è un'inclusione del primo predicato nel secondo): «Verbum crucifixum, Verbum scilicet incarnatum».

5.2. Nota sull'incarnazione, la passione e la consacrazione eucaristica

Un'altra precisazione va fatta sull'ordine tra le funzioni e azioni del Verbo. Alle volte Bonaventura premette l'Eucaristia alla passione, come nel *Lignum vitae*. Altre volte la fa seguire, identificandola con la presenza di Cristo fra i suoi fino alla fine dei secoli, secondo quanto affermavano sia la prima *Ammonizione* di Francesco, sia la lettera *Transiturus*.

Un altro sermone domenicale getta luce sulla posizione dell'Eucaristia nella economia salvifica (posizione che non si esaurisce in quella che abbiamo trovato nella trattazione della teologia "affermativa"):

«Licet magnum signum caritatis et benevolentiae fecerit Filius Dei in **incarnatione**, dando se in fratrem humani generis naturam assumendo, in **passione** dando se in pretium nostrae redemptionis poenam sustinendo; maius tamen signum dilectionis fuit, cum proprium corpus tradidit homini in cibum refectionis; nam in aliis duobus modis est quaedam separatio et divisio inter dantem et datum, sed isto modo est mirabilis et interminabilis unio inter cibatum et cibum et conversio unius in alterum.

Et ratione istius unionis dicit Christus animae gustanti **dulcedinem** sacramenti **Eucharistiae** et amoris: "pone me ut signaculum", caritatis et benevolentiae, "super cor tuum", quia est in medio hominis, propter unionem intimam cibi et cibantis et conversionem cibantis ad cibum; "ut signaculum super brachium tuum", propter ostensionem virtuosae operationis, nam "probatio dilectionis exhibitio est operis" [GREGORII *Homiliae in Evangelia*, 2.30.1]; "quia fortis est ut mors dilectio" quae me duxit per angustias tribulationis temporalis toto tempore vitae meae et ad ultimum traxit me ad crudele supplicium crucis; "dura sicut infernus aemulatio", mei Patris aeterni, qui postquam Filium habuit incarnatum, ad mortem duci permisit et resuscitatum pro nobis ostendit cum gloria et honore coronatum et sublimatum super caelos; "eum constituit" nobis adiutorem viatorum et beatificatorem comprehensorum» [*Sermones dominicales*, 18.13 (*IV in Quadr.*)].

Il passo del sermone può essere letto in parallelo ad un passo del *De triplici via*, che rilegge tutta l'economia salvifica co-

me una donazione del Padre, che dona l'universo (nella creazione), il Figlio (nell'incarnazione, nella passione e nell'Eucaristia) e lo Spirito Santo (nella santificazione)(34).

Quanto alla posizione dell'Eucaristia tra i misteri della storia della salvezza, si noti che mentre qui abbiamo la successione di incarnazione, passione ed Eucaristia (intesa come permanenza sacramentale del Risorto nella Chiesa dopo l'ascensione), nel *Lignum vitae* invece essa è collocata alla fine del *De mysterio originis* e prima del *De mysterio passionis*, ossia quasi come cerniera tra i misteri dell'incarnazione (quelli gioiosi) e i misteri della passione (quelli dolorosi):

«Iesus, panis sacratus. [...] [In convivio paschali] Agnus immaculatus, "qui tollit peccata mundi", sub specie panis "omne habentis delectamentum et omnis saporis suavitatem" [*Sap* 16,20] praebeatur in cibum» [*Lignum vitae*, 16].

A questo si aggiunga che nel *Breviloquium*, come abbiamo visto, l'Eucaristia si pone in tutt'altro contesto, ossia nella trattazione della medicina sacramentale della Chiesa, dopo la trattazione di tutta la cristologia e di tutta la pneumatologia.

L'incongruenza è solo apparente. L'Eucaristia si può considerare, dal punto di vista dell'istituzione, come uno dei misteri della vita di Cristo (quello che costituisce la libera e consapevole anticipazione e accettazione della passione), ma dal punto di vista della realtà teologica è il mistero della permanenza del Cristo pasquale (secondo l'interpretazione eucaristica della promessa di Gesù a restare sempre coi discepoli), e infine, dal punto di vista della celebrazione, è uno dei misteri della vita sacramentale della Chiesa.

5.3. Nota sul piacere, il desiderio e la refezione

A quanto sembra(35), nel latino cristiano patristico e medievale, i lemmi «oblectamentum», «oblectabilis» e «oblectabilitas»

(34) «[Pater] primo [...] dedit totum universum [...]. Secundo, [...] dedit *Filium* suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum; primo in **incarnazione**, secundum in **passione**, tertium in **consecratione**. Tertio, [...] dedit *Spiritum Sanctum*» [*De triplici via*, 1.13].

(35) Scorrendo i testi patristici e medievali concordati nel CLCLT-3, «oblectamentum», o al plurale «oblectamenta», regge i genitivi «voluptatis», «fabularum», «vitiurum», «peccati» e gli aggettivi «turpia» e «vilia».

avevano un'accezione perlopiù negativa o perlomeno di cautela, riferita ai piaceri dei sensi (e quindi, perlopiù, alle tentazioni del mondo e della carne), tanto che in alcune orazioni della liturgia si chiedeva a Dio la forza di resistere «contra oblectamenta peccati» e in alcuni testi ascetici si metteva in guardia da «omnia vitiorum blandimenta et oblectamenta»; e se nel *Didascalicon* si propone al discepolo di trovare nella meditazione il massimo «oblectamentum» (in una accezione perciò positiva), questo è dovuto ad una sublimazione metaforica del significato del termine⁽³⁶⁾. All'Eucaristia, era piuttosto attribuita la qualifica di «delectamentum», in base al versetto del *Libro della Sapienza* riferito alla manna e utilizzato dalla liturgia in senso eucaristico.

Perché, allora, Bonaventura usa, in maniera che appare del tutto isolata nell'uso del tempo, proprio la famiglia linguistica di «oblectamentum» per parlare dell'Eucaristia? Questo accade proprio perché per Bonaventura il piacere ha una funzione fondamentale nella recezione del mondo sensibile, all'interno del soggetto percipiente, e nel suo riconoscimento come «vestigium Dei». Rinviando a studi specifici sulla teoria elaborata da Bonaventura sul piacere⁽³⁷⁾, limitiamoci qui a rileggere un passo dell'*Itinerarium* che ci consente di apprezzare meglio i passi eucaristici in esame:

«Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur **oblectatio**. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto, vel ratione speciositatis, sicut in visu; vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu; vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. [...] Proportionalitas aut attenditur in similitudine [...], et sic dicitur speciositas [...]; aut [...] attenditur [...] in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur **suavitas** [...]; aut attenditur in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est **salvare** et **nutrire** ipsum, quod maxime apparet in **gustu** et tactu. Et sic per **oblectationem delectabilia** exteriora secundum triplicem rationem delectandi **per similitudinem** intrans in animam. Si ergo delecta-

(36) Cfr. *Liber Sacramentorum Augustodonensi*, 524; *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*; BERNARDO, *Sermo in Adventu*, 10 («oblectamentum saporis»); UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, 3, 59 («fit ut maximum in meditatione sit oblectamentum»); citati dal CCLLT-3.

(37) Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Aspetti della dottrina del piacere in Bonaventura*, MF 105 (2005) 430-445.

tio est coniunctio convenientis cum conveniente; et solius Dei **similitudo** tenet rationem summe speciosi suavis et salubris; et **unitur** secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem repletam omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio» [*Itin.*, 2.5+8].

Poiché il sacramento è un segno sensibile, esso sposa in pieno il processo con cui noi percepiamo. La percezione, oltre ad avere una funzione apprensiva, ha, se conveniente, una sua piacevolezza intrinseca, soprattutto quando (e qui la notazione psicologica è acutissima e anticipa le moderne considerazioni) va a saziare e conservare in vita il senziente; potremmo dire che questa è l'esperienza primordiale del neonato che succhia il latte dalla madre. Quale motivazione antropologica più valida per mostrare la convenienza che il sacramento per eccellenza, l'Eucaristia, dovesse servirsi del segno del cibo e della bevanda? Del resto, fin dal *De reductione* [10] Bonaventura aveva rilevato: «Si autem consideremus oblectamentum, intuebimur Dei et animae unionem».

Avevamo notato il legame tra «oblectatio» e «dulcoratio». Esso coinvolge il concetto di desiderabilità, che un altro passo dei sermoni ci aiuta a chiarire:

«Tria sunt quae sufficienter quamlibet rem suo modo reddunt desiderabilem, videlicet speciositas in aspectu, utilitas in effectu et deliciositas in gustu. [...] Primo delectat visum in intuendo, secundo decorat subiectum in possidendo, tertio dulcorat gustum in utendo sive perfruendo» [*Sermones dominicales*, 1.7 + 1.10 (*de Adventu*); cfr. *Sermo* 36 sui tre atti gerarchici].

Bonaventura aggiunge anche i motivi per cui «est Christus desiderabilis», connettendoli con i tre atti gerarchici dionisiani di purificazione, illuminazione e perfezione. L'«oblectabilitas» è ancora una volta connessa alla sapienza e alla «dulcoratio» del gusto(38). Qui il contesto non è più eucaristico, ma permette di capire meglio il gioco di metafore e simboli che lega il banchetto sacramentale e quello spirituale.

La distinzione del triplice ufficio pastorale di Cristo è associata da Bonaventura alla tripartizione (tipicamente sua) delle facoltà umane in «intellectiva», «affectiva» e «operativa» (altrove det-

(38) Sul senso di 'dulcorare' cfr. *Sermones dominicales*, 8.6 («per infusionem dulcorantis gratiae»); 12.11; 13.11+14; 16.14; 24.11.

te anche «intellectus», «affectus», «effectus»). Un altro passo dei sermoni ci aiuta a capire la tassonomia di queste facoltà e la loro relazione alla corruzione del peccato e alla riparazione della grazia:

«Debemus [...] implorare divinam misericordiam, ut primo Dominus insuperabilis potentiae in praevalendo salvet nos a *debilitate impotentiae* succumbentis per virtutis *influentiam fortificantis operativam*; secundo, Dominus infallibilis sapientiae in cognoscendo salvet nos a caecitate ignorantiae deviantis per supersplendentiam lucis *illuminantis intellectivam*; tertio, Dominus inenarrabilis clementiae in parcendo vel subveniendo salvet nos a *poenalitate miseriae* opprimentis per concomitantiam salutis *dulcorantis affectivam*» [*Sermones dominicales*, 10.11 (*IV post Epiphaniam*)].

Altri importanti passi dei sermoni domenicali affrontano lo stesso argomento, chiarendo il ruolo di «oblectamentum» dei sacramenti in genere e in specie dell'Eucaristia, qui chiamata suggestivamente *sacramento dell'amore*.

«Turba [veniens ad Iesum] [...] primo indigebat manducatione corporalis sustentationis, defectu cuius habebat **debilitatem impotentiae**; secundo indigebat manducatione salutaris eruditionis, defectu cuius habebat caecitatem **ignorantiae**; tertio indigebat manducatione sacramentalis refectionis, defectu cuius habebat **tepiditatem ignaviae** [...]. Ecce quod tantae necessitatis est ista manducatio, quod, nisi per eam quilibet tanquam membrum compaginetur corpori mystico Christi, id est Ecclesiae, nequaquam potest recipere **influentiam** vitae a capite, scilicet Christo. Unde sequitur: "Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet, et ego in illo". [...] Miseretur Dominus super turbam habentem tepiditatem ignaviae, eam inflammando **oblectamento sacramentali**. [...] "Miserator et misericors Dominus escam", proprii corporis sub specie panis, "dedit" fidelibus "timentibus se" [*Ps* 110,4] timore filialis reverentiae; "panem habentem omne delectamentum et omnis saporis suavitatem" [*Sap* 16,20] cuius gustu anima tanto ardore accenditur ut destructa omni tepiditate et ignavia et destructa omni carnalitate, soli isti cibo per amorem uniatur et in eum convertatur; et tunc gustat "quam suavis est Dominus", experitur, quomodo eius spiritus super mel dulcis et comprehendit sensibilibiter "quam magna multitudo dulcedinis" absconditur in isto **sacramento amoris**» [*Sermones dominicales*, 33.2+5].

La «oblectatio» ha, infine, un carattere eminentemente pasquale e segna il pieno "compimento del desiderio" (39). È que-

(39) Cfr. *Sermones dominicales*, 22.10: «[All'apparizione di Cristo risorto nel Cenacolo] notatur [...] iucunditatis **oblectatio** [...] propter completionem

sta la pace portata dal Risorto nel Cenacolo, quella stessa pace che Francesco (nelle *Regole* e nel *Testamento*) dichiarava di essere stato chiamato ad annunciare e che Bonaventura pone come orizzonte della sua opera (e in particolare dell'*Itinerarium*).

Un altro sermone, che riprende la distinzione tra pasto sacramentale e pasto spirituale (che si sovrappone a quella, a noi già nota nella teologia "affermativa", tra comunione eucaristica sacramentale e spirituale), ci chiarisce il rapporto stretto che c'è tra banchetto eucaristico e banchetto della sapienza:

«Dominus appropriat sibi dominium in ecclesia, quia est locus **sacramentalis refectiois** perficientis et *terminantis fluxibilitatem appetitus*. Unde *Proverbiorum* [...] [9,1-2.4-5]: "Sapientia", id est Christus, "aedificavit sibi domum", ecclesiae; "excidit", id est profunde et firmiter in ea collocavit, "columnas septem", sacramentorum; "immolavit victimas suas", proprii corporis, "et miscuit vinum", proprii sanguinis, qui exivit de eius latere; "et proposuit mensam suam", in altari crucis; "et insipientibus" huius saeculi qui nolunt humana **ratione** in cognitionem huius sacramenti devenire, "locuta est", tam interiori **inspiratione** quam exteriori **praedicatione**: "Venite et comedite panem", caelestem, "habentem omne delectamentum et omnis saporis suavitatem" [*Sap* 16,20, non notato nell'edizione!]; "et bibite vinum", spiritualis sapientiae.

Unde qui vult comedere panem vitae et potare vinum **sapientiae**, necesse habet venire ad **sacramentum** corporis et sanguinis Christi. Ibi enim sentiet, quomodo "sapientia secundum suum nomen sit" [*Eccli* 6,23], et gustabit sensibiliter, quoniam "eius spiritus est super mel dulcis", cuius immensa magnitudo dulcedinis quae in eo absconditur, **appetitum animae**, qui est ad infinita, absorbet et quietat. In nullo enim alio fluxibilitas appetitus et instabilitas mentis potest **terminari** et **quietari**.

Nam cor hominis, cum sit lubricum et instabile propter diversitatem appetitus ad multa et varia et fluxibilia, nisi eius appetitus in aliquo satietur, continue dissolvitur ad carnalia **delectamenta plura**; et ideo, ut stabiliatur in bono, Deus dedit homini hunc panem, in quo inveniret plenitudinem saturitatis et ebrietatem sapientialis voluptatis» [*Sermones dominicales*, 36.5 (*IX post Pentecosten*)].

5.4. *Lettura retrospettiva del «Verbum pastor et pastus»*

Possiamo provare a rileggere retrospettivamente lo splendido sermone programmatico sul Cristo unico maestro (che fu forse,

desiderii»; cfr. anche 22.13 (*In Octava Paschae*): «O Deus, si modica scintilla de illo torrente tantae dulcedinis dilapsa et distillata menti humanae, ita perfecte inebriat, quid erit quando anima totaliter absorbebitur et inebriabitur in illo pelago infinitae felicitatis! Cum igitur in una gutta ita perfecte anima liquescit, **dulcoratur** et iucundatur, ut non possit exprimi nec narrari; multo minus tota abyssus poterit cognosci».

ma con qualche riserva, il suo «principium» magistrale pronunciato all'università di Parigi nel 1257⁽⁴⁰⁾. Lì si parlava del Cristo che, come Verbo ispirato, è pastore di tutti. Ora possiamo capire meglio la connessione tra Sapienza ed Eucaristia.

«Christus [...] secundum quod **via** est magister et principium cognitionis, quae est per fidem [...] duplici via [...], per revelationem videlicet et per auctoritatem. [...] Auctoritas autem non esset, nisi revelatio praecessisset [...]. Hoc non potest esse nisi per Christum datorem, qui est principium omnis revelationis secundum adventum sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem. [...] Est etiam magister cognitionis, quae est per rationem, et hoc, in quantum est **veritas**. [...] Est [...] in quantum vita magister cognitionis contemplativae [...], secundum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in divinitate, et exterioris in humanitate [...], per Christum [...]. Ingressus [...] est ad Christum secundum quod **Verbum increatum** et cibus Angelorum [...]. Egressus autem est ad **Verbum incarnatum** quod est lac parvulorum. [...] Haec dicuntur dari “per magistrorum consilium a pastore uno, quia [...] amor divinus [...] ab uno tamen solo **Verbo inspiratur**, quod quidem est **pastus et pastor** omnium. [...] Nam dissentio sententiarum ortum habet a praesumptione» [*Sermo «Unus est magister vester Christus», 2+6+11-13+26-27*].

Il sermone continua proponendo la famosa distinzione (reinterpretando Paolo) dei carismi del «sermo sapientiae» e del «sermo scientiae»: il primo fu dato a Platone, che per l'appunto guardava in alto, alle ragioni eterne, e il secondo ad Aristotele, che per l'appunto guardava in basso, alle ragioni create.

Mentre il banchetto sacramentale è imbandito dal Verbo in quanto incarnato, il banchetto sapienziale (ma sempre sovranaturale) è imbandito dal Verbo in quanto ispirato, che ammaestra interiormente completando l'ammaestramento atematico interiore operato dal Verbo, in quanto increato e luce che illumina ogni uomo. In tal modo, tutta la storia della salvezza è ripercorsa dal singolo fedele nel suo cammino spirituale.

6. SPUNTI PER UNA RICERCA DIACRONICA

La nostra indagine ha privilegiato l'approccio sincronico, ma può lasciare alcuni spunti per ulteriori sviluppi di studio diacronico.

(40) Si tratta del *Sermo «Unus est magister vester Christus»*. Cfr. R. RUSSO, *op. cit.*, 22 (cita a sua volta J. G. BOUGEROL, *Introduction...*, 94).

nico, ai fini di una storia delle fonti e degli effetti, e trascronico, ai fini di una considerazione comparativa di temi paralleli. A titolo di esempio, possiamo accennare alle ipotesi delle radici nella spiritualità francescana della dottrina eucaristica bonaventuriana e di alcuni suoi effetti nell'arte rinascimentale, come pure alla proposta di una rilettura del tema del dono e del riempimento del gusto, alla luce di analoghi temi della cultura a noi contemporanea.

Come in altri aspetti della teologia francescana⁽⁴¹⁾, così anche nella sua teologia eucaristica si può ritrovare traccia della spiritualità francescana: questa è una ulteriore pista di ricerca (tutta però da verificare). Francesco (in particolare nel *Cantico di frate Sole*) aveva esaltato la ricerca di tutto ciò che dell'Altissimo portasse *significazione* e aveva coltivato una particolare devozione eucaristica (si pensi alla giaculatoria di adorazione e benedizione per il Signore Gesù "presente in tutte le chiese del mondo"). Inoltre, nella stessa *Regola bullata* del 1223 [9], Francesco aveva ordinato ai frati che predicassero «ad utilitatem et aedificationem populi», «cum brevitare sermonis; quia "verbum abbreviatum fecit Dominus super terram"». Alla luce delle notizie biografiche di Francesco, comprendiamo che la brevità di sermone da lui richiesta non è soltanto un suggerimento retorico, ma anche una esortazione alla "predica dei fatti" e alla imitazione di Cristo, come i biografi ampiamente illustrano⁽⁴²⁾. Altrove, viene specificato il fine edificante, penitenziale ed eucaristico, della predicazione: «Et in omni praedicatione, quam facitis, de poenitentia populum moneatis, et quod nemo potest salvari, nisi qui recipit sanctissimum corpus et sanguinem Domini [cfr. *Ioan* 6,54]» [*Epistola ad custodes*, 1].

Sembrirebbe che, come la predicazione di Antonio fosse orientata alla preparazione alla confessione, quella di Bonaventura lo fosse invece alla mistagogia dell'Eucaristia, così da passare dal-

(41) Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe*, Napoli 1995, 36-37, che introduce l'angelologia bonaventuriana rinviando alla «particolare devozione che legava il fondatore dell'Ordine di Bonaventura, s. Francesco, agli angeli».

(42) Cfr. THOMAS DE CELANO, *Vita prima* (10.23) e *Vita secunda* (2.157), fino ai tardivi *Actus Francisci et sociorum eius*, 60.29 («Sic fructificavit sancta simplicitas illorum fratrum, non de Aristotele vel philosophis praedicans, sed de poenis inferni et gloria paradisi cum brevitare sermonis, sicut in sancta regula dicitur»).

la comunione sacramentale a quella spirituale. In effetti, Bonaventura chiude le *Collationes in Hexaëmeron* e, in fondo, tutta la sua opera teologica, con una confidenza personale: "Ho voluto portarvi all'Albero della vita" [*Hex.*, 23.31].

Nella sua prima *Ammonizione*, poi, Francesco aveva citato la chiusa del Vangelo di Matteo [28,20], intendendo la promessa di Gesù a rimanere con i suoi tutti i giorni fino alla fine, in senso eucaristico. Tale interpretazione la si ritroverà nella *Transi-turus* di Urbano IV.

La considerazione bonaventuriana dell'Eucaristia, come orizzonte globale della teologia e compimento di ogni ricerca anche umana di sapienza, ci richiama alla mente la rappresentazione della conoscenza del vero nei due principali affreschi di Raffaello nella stanza della Segnatura (sia nell'ipotesi che siano stati ispirati effettivamente da testi di Bonaventura, come alcuni storici avevano in passato sostenuto, sia che, invece, la corrispondenza sia solo indiretta e accidentale, come altri sostengono)(43).

Il progetto iconografico della stanza (nata come studio e biblioteca del papa) fu probabilmente elaborato personalmente da Giulio II, il quale aveva studiato dai francescani ed era nipote di Sisto IV, che a sua volta era stato in precedenza ministro generale dell'Ordine e poi, da papa, aveva canonizzato Bonaventura. È presumibile che Giulio II potesse avere una conoscenza

(43) Cfr. H. PFEIFFER, *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*, Roma 1975, 133-143 (e *passim*). Dopo aver richiamato l'identificazione di influssi bonaventuriani, proposta da PASTOR, BOVING, GUTMAN e BOEHNER (in particolare, per il duplice ruolo di Platone e Aristotele, nel sermone *Unus est magister vester Christus*; per la triplice gerarchia trinitaria, angelica ed ecclesiastica, nel prologo del *Breviloquium*), Pfeiffer individua nel platonismo cristiano dell'umanista Egidio da Viterbo la fonte ispiratrice della concezione della stanza della Segnatura. Per una riproposizione attuale della questione cfr. R. BRANDT, *Philosophie in Bildern*, Köln 2000, cap. 2 [trad. it.: *Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, Milano 2003, 38-71, in particolare 47-48 e nota 28 (in cui riprende la tesi dell'influsso bonaventuriano formulata da GUTMAN nel 1958 e la sua critica da parte di VON EINEM)]. Su questioni teologiche e ideologiche generali cfr. invece T. VERDON, *L'arte sacra in Italia*, Milano 2001; S. MAGISTER, *Collezionismo e politica delle immagini di papa Giulio II in Vaticano*, «ItalyVision» 3 (2005) 116-125. Per una identificazione dei personaggi degli affreschi e una descrizione iconografica cfr. invece G. REALE, *Raffaello. La «Disputa»*, Milano 1998; ID., *La scuola di Atene di Raffaello*, Milano 2005 (riedizione di un testo del 1997).

della teologia di Bonaventura e, in particolare (almeno indirettamente), del suo sermone programmatico sull'unico maestro.

Lasciando agli storici il compito di determinare le influenze reali, ai fini della nostra ermeneutica, può comunque essere d'aiuto notare le corrispondenze tra quanto abbiamo letto e quanto possiamo ammirare negli affreschi di Raffaello: la distinzione della conoscenza della verità nella filosofia e nella teologia; la costruzione della filosofia a partire dalla illuminazione misteriosa (corrispondente alla luce del Verbo increato) e la disposizione della teologia intorno all'asse del Verbo incarnato e presente nell'Eucaristia; la necessità di due modalità complementari (quelle di Platone e Aristotele, l'uno indicante il cielo e l'altro la terra) per esprimere l'unità della verità; la crescente dispersione dei filosofi quanto più si allontanano dal centro; l'inconsapevole cammino dei filosofi verso la teologia (quasi come desiderio implicito e come necessità impossibile senza la grazia). Nella rappresentazione della teologia, la distinzione di una triplice gerarchia, ecclesiastica (distinta in militante e trionfante), celeste e sopraceleste (trinitaria), intorno al *Gerarca* che è Cristo; l'armonia della pluralità ecclesiale, pur organizzata in coppie complementari (come quella di Pietro e Paolo, che replicano, rispettivamente, i gesti di Platone e Aristotele, ma focalizzandoli sul Cristo Dio e uomo). Al di là di come che stiano storicamente le cose, la teologia eucaristica bonaventuriana aiuta a spiegare gli affreschi di Raffaello e questi ultimi aiutano a illustrare la teologia eucaristica bonaventuriana.

Mi pare stimolante concludere con un parallelo riattualizzante (senza cioè nessuna relazione storica diretta) nella letteratura del Novecento, prendendo un esempio proprio da B. Tecchi, benemerito fondatore del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagno-regio. Riassumendo la propria esperienza di scrittore, il romanziere dichiarava di voler descrivere appunto gli egoisti (a cui aveva dedicato proprio un romanzo con tale titolo) non grossolani, ma «sottili» e «quasi nascosti». In un altro suo romanzo, citando un poeta persiano, premetteva «la catena più grave, quella che ci formiamo noi stessi: la prigione del nostro egoismo», e, alla fine del romanzo, concludeva: «C'è l'egoismo di chi ha, ed è tremendo. Ma c'è anche l'egoismo di chi comincia ad avere [...]. L'egoismo non è di una classe né di una categoria: è nel cuore dell'uomo. È il male del mondo, da sempre [...]. Vincerlo, questo male, non si può se non per ragioni che non

possono essere soltanto quelle di una maggiore giustizia economica»(44). Come è stato acutamente notato, la «voluptas dominandi» è alla base della deriva violenta dell'Occidente, la cui ragione ha un «carattere concupiscenziale»; ad essa si può contrapporre la riscoperta del dono, esaltato dalla tradizione francescana(45). Il banchetto eucaristico e sapienziale, così come è descritto da Bonaventura, sembra davvero ciò che può vincere l'egoismo, quietando il flusso («fluxibilitas») del desiderio con il piacere («oblectatio») per la dolcezza («dulcoratio») del supremo dono («sacramentum») d'amore.

(44) B. TECCHI, *Valentina Velier*, Milano 1950¹, 6 e 263.

(45) Cfr. O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006, in particolare 7-13 e 313-316.