

«NELLE COSE CREATE RISPLENDE IL CREATORE»

✠ LORENZO CHIARINELLI
Vescovo di Viterbo

Il tema di questo intervento introduttivo – «Nelle cose create risplende il Creatore» – è una citazione dell'*Itinerarium* di s. Bonaventura da Bagnoregio(1).

Vorrei prima di tutto ricordare i versi di Dante Alighieri, per offrire le coordinate della riflessione: «Io son la vita di Bonaventura da Bagnoregio»(2); «L'amor che mi fa bella, mi tragge a ragionar...»(3). Questa espressione parla del cuore di Bonaventura. Il cuore di Bonaventura è l'amore, come il centro della sua riflessione è Cristo e la croce.

Ebbene, questo amore «mi tragge a ragionar». Quello che dice, quello che scrive, quello che ci offre è il frutto di un grande amore. Forse, qui noi troviamo una delle ragioni, nel senso filosofico del termine, del pensiero bonaventuriano. E, allora, vorrei introdurmi facendo una breve riflessione familiare, un approccio non tematizzato ai singoli argomenti che verranno trattati, quasi un'apertura sull'orizzonte generale che verrà esplorato successivamente da competenze qualificatissime.

E proprio quell'espressione «l'amor che mi fa bella» mi induce a muovere dall'enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*, dove il Papa si colloca su un terreno prevalentemente filosofico e teologico, soffermandosi sulla concezione greca dell'amore – eros – e su quella tipicamente cristiana di *agape*. Poi il Papa spiega perché i greci abbiano visto nell'*eros* l'ebbrezza, come sopraffazione della ragione da parte di una 'pazzia divina', che strappa l'uomo alla sua limitatezza e gli fa sperimentare il desiderio dell'alto, in una ricerca della beatitudine.

(1) «Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis»: *Itin.*, I 10 (V 298).

(2) Canto XII 127-128, in: DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia. Paradiso*. A cura di N. Sapegno, Scandicci (Firenze) 1985, 169.

(3) *Ivi*, vv. 31-32.

Proprio questa forza, che aiuta l'uomo ad elevarsi dal piano del sensibile per raggiungere il piano dell'intelligibile, è chiamata *eros* da Platone († 399 a.C.). È la forza che dà ali allo spirito umano per guardare in alto. E questa forza si chiama anche *l'amore del bello*. Nasce così, nella visione platonica, una scala che attraverso gradi successivi arriva a quel culmine che è la *fruizione del bello*. Oppure, secondo una pagina di Plotino († 270) che mi sarebbe gradito leggere, alla fruizione del *superbollo*, cioè una bellezza che è al di sopra della bellezza. Tale è la scala di Platone, con quello sfondo di infinito che è proprio di Plotino.

A questo punto, è utile ricordare i gradi di questa scala platonica, come sono descritti nel *Fedro*.

- Il *primo* gradino consiste nell'amore per la bellezza fisica, la quale non può essere se non il punto di partenza.

- Il *secondo* gradino è l'amore per l'anima. L'uomo è la sua anima e amare veramente – dice Platone – è amare l'anima dell'uomo.

- Il *terzo* gradino consiste nell'amore per le attività e le grandi produzioni dell'anima. Poiché l'amore per le belle cose, che l'anima sa fare, è un livello ancor più alto.

- Il *quarto* gradino consiste nell'amore per la cosa più elevata, ossia l'amore per la conoscenza del vero.

- Il *quinto* ed ultimo gradino sta nella visione e nella fruizione del bello, o del bene in sé e per sé, e nel farsi uno con esso.

Si tratta di una anticipazione dell'esperienza mistica, quella che Plotino svilupperà in modo pieno nella sesta *Enneade*. Ecco, questa è la scala verso il bello, come Platone la presenta e la descrive.

Su questa scia si pone s. Agostino d'Ipbona († 430). Di lui, appena qualche testo. Innanzitutto, il grido di una scoperta, di un incontro, di una esperienza che lo ha segnato profondamente: «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!» – «Tardi ti ho amato, o bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato!»(4). È scoperta, è incontro, è gioia, ma l'incontro con chi? Con la bellezza: questo è il volto e il nome

(4) S. AGOSTINO, *Le confessioni*. Introduzione di C. MOHRMANN. Traduzione di C. VITALI. Testo latino a fronte, X 27, Milano 2000²⁵, 490-491.

di Dio che Agostino ha intuito. Come, però, anche lui vi è arrivato? E qui Agostino usa i sensi, perché dice:

«Mi chiamasti, gridasti, e vincesti la mia sordità; folgorasti il tuo splendore e mettesti in fuga la mia cecità; esalasti il tuo profumo, lo aspirai ed anelo a te; ti degustai ed ora ho fame e sete; mi toccasti ed ora brucio di desiderio per la tua pace»(5).

Quindi, Agostino non solo ci dice il punto d'arrivo, ma anche quali ne siano stati i passaggi. Come questo è avvenuto? E anche qui Agostino descrive una scala, una ascesa. Comincia dal desiderio forte dell'animo. Platone aveva parlato di *eros*. Agostino parla di una certezza scolpita nel suo cuore, «una certezza che è l'amore».

Scrive nello stesso libro X delle *Confessioni*: «Ti amo, Signore: ne ho assoluta certezza»(6). Questo è il punto di partenza. E allora si interroga: «Che cosa amo quando amo te?»(7). Ed ecco che qui si articola il cammino cui facevo cenno, un cammino che richiama indubbiamente la filosofia platonica. Dice Agostino:

«Non la bellezza corporea, non la leggiadria dell'età, non il fulgore della luce, così caro a questi occhi; non dolci melodie di canti variati; non la fragranza dei fiori, dei profumi, degli aromi; non manne, non mieli, non membra care agli amplessi carnali; non sono queste le cose che amo quando amo il mio Dio»(8).

Ritornano i cinque sensi che nel testo citato («Tardi ti ho amato») ha detto essere stati superati. I sensi vengono coinvolti, ma l'oggetto della scoperta non è ciò che i sensi raggiungono. E commenta:

«Eppure, amo in un certo senso la luce, il suono, il profumo, il cibo, l'amplesso, quando amo il mio Dio, luce, suono, profumo, il cibo, l'amplesso dello spirito; dove rifulge all'anima mia luce che non ha limiti di spazio, armonia che non svanisce nel tempo, profumo che il vento non disperde, gusto che la voracità non nausea, amplesso che la sazietà non scioglie. Tutto questo amo, quando amo il mio Dio»(9).

(5) *Ivi*, 491.

(6) *Ivi*, X 6, 451.

(7) *Ivi*.

(8) *Ivi*, 451-453.

(9) *Ivi*, 453.

Questa dialettica agostiniana ha una suggestione straordinaria, perché ci dice come, dalla scala dei sensi materiali, si passa ai sensi spirituali. E si raggiunge una bellezza che non è quella descritta nella sfera o nell'ambito della sensazione, ma in quello dell'intelligenza e della spiritualità.

Questo cammino è molto importante. Mi sono permesso di ricordarlo perché questo è un tema che, nella vita e negli scritti di Bonaventura, è nodale. Di recente, è stato scritto un libro lucido e documentato dal p. F. M. Tedoldi sul «passaggio ai sensi spirituali» nell'esperienza di s. Bonaventura⁽¹⁰⁾. Quello di Agostino, evidentemente, è il presupposto che non si può ignorare se vogliamo esplorare la realtà di Bonaventura.

A questo punto, mi permetto un *intermezzo*. Abbiamo ricordato la scala di Platone, abbiamo sentito la ricerca di Agostino, abbiamo visto la superbellezza in Plotino: una sorta di sorgente della bellezza. E che cos'è la bellezza? Ecco allora qualche annotazione. C'è una espressione di A. Dürer († 1528), il massimo esponente della pittura tedesca rinascimentale, che dice: «Che cosa sia la bellezza non so».

Vorrei ricordare qui tre brevissimi passaggi. Il primo è notare l'ambiguità della bellezza. Mi riferisco alla cultura contemporanea e cito un passo de *I fratelli Karamazov* di F. M. Dostoevskij († 1881): «La bellezza è una cosa terribile e paurosa. Perché è indecifrabile. E definirla non si può. Perché Dio non ci ha dato che enigmi. Qui le due rive si uniscono, qui tutte le contraddizioni coesistono. La cosa paurosa è che la bellezza non solo è terribile ma è anche un mistero. È qui che satana lotta con Dio e il loro campo di battaglia è il cuore dell'uomo».

Questo vedere la bellezza come realtà ambigua, come terreno di lotta, a mio parere lo potremmo decifrare con una maggiore ampiezza solo ricordando la scala platonica e l'itinerario agostiniano. Poi vedremo, indubbiamente, quello di Bonaventura.

Se questo è vero – e lo sperimentiamo tutti nell'esistenza nostra quotidiana ed anche nella riflessione filosofica o estetica di questo nostro tempo – credo che dovremmo fare anche un altro passo. Anche questo lo prendo dall'Oriente, da N. Aleksandrovič Berdjajev († 1948), filosofo russo, il quale dice che se noi segui-

(10) F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in s. Bonaventura*, Roma 1999.

teremo a considerare la bellezza come un fatto di aggiunta alla realtà delle cose, non affronteremo mai alla radice il problema. La bellezza, invece, va colta come «il costitutivo dell'essere».

La filosofia antica ci aveva parlato delle proprietà trascendentali dell'essere: il vero, il buono, il bello. Scrive Berdjaev in un suo testo: «La bellezza è la caratteristica suprema dell'esistenza. E non nell'aspetto isolato. In ultima istanza, non è una semplice categoria metafisica. Si tratta, dunque, di una realtà che nella sua essenza simbolica interpella e illumina l'esistenza fino a far risplendere la luce della verità e il pieno compimento dell'amore».

Questa dimensione apre su un altro versante, che qui si può esplorare: il versante teologico. E allora l'intuizione di Bonaventura, che coglie nel Cristo la bellezza suprema, si colloca proprio su questo fronte. E mi è caro un testo di S. Weil († 1943), mistica e filosofa francese, preso dal terzo volume dei suoi *Quaderni*: «La bellezza diviene la testimonianza più efficace e credibile del mistero della incarnazione di Dio nelle misere realtà del mondo. Fra i tanti nomi di Dio, quello che più concretamente si è incarnato nel corpo del Verbo è proprio la bellezza. La presenza della bellezza nel mondo è la prova sperimentale della possibilità della incarnazione. E ciò essenzialmente perché con Cristo l'amore è disceso in questo mondo sotto forma di bellezza. Detto in altri termini, la bellezza del creato è il sorriso di tenerezza che Cristo rivolge a noi tramite la materia. Perché egli è realmente presente nelle bellezze dell'universo».

Fatto questo rapido intermezzo, vengo brevemente a Bonaventura, anche se il tema è così vasto. Non ho la pretesa né la capacità di esplorare in ampiezza e profondità il tema della bellezza in Bonaventura a cui mira questo Convegno. Mi limito ad individuare alcune finestre, o al più, a suggerire alcuni percorsi.

Muovo dalle alte acquisizioni di uno dei filosofi e teologi maggiori del secolo scorso. Mi riferisco a H. U. von Balthasar († 1988), il quale nel secondo volume di *Gloria* scrive queste parole:

«Fra i grandi scolastici, Bonaventura è quello che nella propria teologia dà più spazio alla trattazione del bello, non semplicemente perché ne parla spessissimo, ma perché vi esprime palesemente una intima esperienza»(11).

(11) H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. II: Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1978, 237.

Prendo queste parole come una tesi. Von Balthasar, con la sua estetica teologica, vede in s. Bonaventura colui che ha maggiore spazio nella trattazione del bello. La sottolineatura che mi sta a cuore è il fatto che in essa esprime una intima esperienza. Quindi, non è soltanto una riflessione astratta. E poi aggiunge che lo fa «servendosi di strutture concettuali caratteristicamente nuove». Questo è molto importante.

Allora, come potremmo tematizzare questa affermazione di von Balthasar? Innanzitutto, vorrei dire che il nostro Bonaventura si colloca in un punto di convergenza privilegiato, perché raccoglie e sa accogliere una grande eredità. E poi diventa anche una fonte da ciò che ha raccolto, che ha sintetizzato e che è diventato sua esperienza – secondo l'espressione di von Balthasar – aprendo fronti e orizzonti del tutto inediti.

Il punto privilegiato di arrivo richiama alcuni nomi: s. Agostino d'Ippona, Pseudo-Dionigi l'Areopagita e con lui c'è tutta la scuola di Chartres con Riccardo di San Vittore. Tutte figure che confluiscono in s. Bonaventura. C'è anche l'idea del Dio che si nasconde, perché il culmine della bellezza, nella visione che Bonaventura ci dà in alcune sue opere, è il Crocifisso. Allora, la realtà di questo Dio non è solo la realtà del fulgore, ma è la realtà del nascondimento. E qui la teologia di Dionigi, evidentemente, lascia il suo segno.

C'è anche s. Anselmo d'Aosta († 1109), *Doctor Magnificus*, poiché per Bonaventura non è l'uomo che afferra la beatitudine e la bellezza, ma è l'uomo che è da esse afferrato. È innegabile la connessione con l'argomento ontologico di Anselmo.

Un'altra fonte è s. Bernardo di Chiaravalle († 1153), soprattutto nell'aspetto della nuzialità, che Bonaventura, poi, sottolinea ampiamente in tantissime opere. E vorrei appena ricordare un altro nome: Gioacchino da Fiore († 1202). Dante, che ha l'intuizione dei problemi complessi e li traduce in forma lucida e suggestiva, lo mette accanto a Bonaventura: «Rabano è qui, e luce mi da lato il calavrese abate Giovacchino, di spirito profetico dotato» (12).

Ecco allora il punto d'arrivo. In Bonaventura, però, emerge anche un'ulteriore partecipazione: questa esperienza intima diventa in lui, come dice von Balthasar, un «fascinoso soggiogamen-

(12) Canto XII 139-141, in: DANTE ALIGHIERI, *op. cit.*, 169-170.

to». Von Balthasar, all'inizio della sua trattazione su Bonaventura, parla di una «intima esperienza». Poi, subito la traduce nel «fascinoso soggiogamento». Qui è il tutto, è Dio, è il *superbello* che lo invade. Bonaventura, infatti, spiega che dal paradiso terrestre scaturiscono quattro fiumi. Come dire che non siamo noi che andiamo ad una ricerca, ma è una fonte che ci precede e che, dissigliata, invade l'intero universo e si rivela. A noi non resta che accoglierla.

Ci sono quattro fiumi che scaturiscono dal paradiso. Il primo è l'eterno fluire trinitario di Dio stesso; il secondo è la creazione, vasta e profonda come il mare, ma nel profondo di questo abisso c'è il drago; il terzo è l'incarnazione di Dio che in Cristo defluisce e rifluisce, perché c'è il dono e l'accoglienza; il quarto fiume, infine, è la realtà sacramentale, cioè una corrente di acqua di vita, chiara come il cristallo, che scaturì dal trono di Dio e dall'Agnello: «I sacramenti fluirono dal fianco di Cristo addormentato nella morte, quando gli stillarono acqua e sangue». Questo fiume è la comunicazione di una realtà che si chiama amore e che come suo costitutivo, proprio all'interno della Trinità, nella creazione, nella incarnazione e nella realtà sacramentale della Chiesa, si manifesta e si dipana nella storia e nel mondo.

Le modalità di questo fluire sono differenti. La visione bonaventuriana ha comunque un fascino suggestivo. È chiaro che tutto questo è un po' misterioso. E allora bisogna esplorarlo. Bonaventura, dopo aver parlato dei quattro fiumi, parla anche dei quattro significati nascosti che andrebbero esplicitati, come dice nel proemio al commento che ho citato. C'è un primo segreto: è la grandezza della realtà divina; il secondo è l'ordine della sapienza divina; il terzo è il vigore della potenza divina; il quarto è la dolcezza della misericordia di Dio. Sono i segreti che bisogna accogliere nello snodarsi del dono infinito di Dio.

Quali sono gli strumenti per poter procedere in questa esplorazione e, quindi, nel cercare di trovare il cuore della bellezza e i significati per la storia e per la vita?

Qui Bonaventura si mette sulla scia di Agostino e segue la strada della dottrina dei cinque sensi di cui abbiamo detto. Però il discorso nostro si farebbe molto complesso. Tralascio la riflessione su come questa dottrina sia passata da Agostino a Bonaventura. Vorrei invece dire qualcosa sulla scala bonaventuriana, che non è una ripetizione di quella di Agostino.

Quale realtà nuova Bonaventura ha pensato e sperimentato? La sua riflessione sul bello è un'esperienza intima, come dice

von Balthasar. E l'esperienza di Bonaventura si chiama Francesco d'Assisi. Non si può cogliere il pensare bonaventuriano senza l'orizzonte, l'ispirazione, il criterio, l'esperienza francescana.

Nella *Legenda maior* Bonaventura, parlando di Francesco, scrive:

«Per trarne da ogni cosa incitamento ad amare Dio, *esultava per tutte quante le opere delle mani del Signore* e, da quello spettacolo di gioia, risaliva alla Causa e Ragione che tutto fa vivere. [...] e, *seguendo le orme* impresse nelle creature, *inseguiva* dovunque il *Diletto*. Di tutte le cose si faceva una *scala* per salire ed afferrare Colui che è *tutto desiderabile*. Con il fervore di una devozione inaudita, in ciascuna delle creature, come in un ruscello, delibava quella Bontà fontale e le esortava dolcemente, al modo di Davide profeta, alla lode di Dio, perché avvertiva come un concerto celeste nella consonanza delle varie doti e attitudini che Dio ha loro conferito» (13).

Questo scrive Bonaventura di Francesco. E questo egli assume e tematizza nella sua scala per arrivare a Dio.

Eccoci, allora, al cammino di Bonaventura. La totalità delle cose – dice Bonaventura – costituisce la scala per salire a Dio (14). Ecco che ritorna l'immagine della scala. La troviamo in Platone, la troviamo in Agostino, la troviamo in Bonaventura, che poi descrive le varie realtà, i vari momenti, i vari strumenti. Saltando certamente il commento ai vari gradini, vorrei ricordare alcuni aspetti. Dice Bonaventura:

«Da queste cose visibili, l'intelletto si eleva a considerare – e qui fa un elenco di sette gradini – la potenza, la sapienza, la bontà di Dio, essere vivente e intelligente, puro spirito, incorruttibile e immutabile» (15).

E poi si pone la questione: «È possibile questa conoscenza articolarla, condurla a compimento per arrivare fino a Dio?». Sì, ma è d'obbligo, in merito, esplorare le sette caratteristiche delle creature, che sono la testimonianza di Dio.

Allora, quello che qui è descritto di Francesco, Bonaventura lo traduce in una proposta filosofica, teologica, spirituale. E le sette caratteristiche sono queste, che elenco senza commentarle:

(13) *Leg. mai.*, IX 1: FF 1162.

(14) «Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum»: *Itin.*, I 2 (V 297).

(15) *Itinerario della mente in Dio*, I 13, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/1*, Roma 1993, 509.

l'origine delle cose, la grandezza delle cose, la molteplicità e la bellezza delle cose. E qui c'è un'apologia:

«La bellezza delle cose, secondo la varietà delle luci, delle figure e dei colori nei corpi semplici, misti e organici, come nei corpi celesti e nei minerali, come nelle pietre e nei metalli, nelle piante e negli animali, depone chiaramente a favore dei tre predetti attributi» (16).

Si ritrova qui la visione del mondo che Francesco ha intuito e vissuto e che Bonaventura concettualizza ed esprime. Segue ancora la pienezza delle cose, l'attività e l'ordine. Il capitoletto termina con una esclamazione. E non può non esser così: «Quanto mirabili sono le tue opere, o Signore! Tutto hai creato con sapienza e la terra è ripiena della tua ricchezza» (17).

Tutto questo, evidentemente, è tratto dall'esperienza di Francesco. Ma qual è il cuore di questa conoscenza? Il cuore di questa conoscenza si chiama Gesù Cristo. Infatti, dei sette elementi appena ricordati, nella visione teologica bonaventuriana, noi troviamo il *clou* che si chiama Gesù Cristo. Allora, quei sensi di cui abbiamo parlato hanno per oggetto ultimo proprio l'incontro con Cristo.

E qui mi si consenta un'altra citazione, a me cara, di un altro grande teologo in cui Bonaventura è più presente di quanto ordinariamente non si pensi. Il teologo che cito è K. Rahner († 1984), il quale ha fatto uno studio di grande suggestione sui 'sensi spirituali' (18). In un suo testo afferma: «Partendo dal *Breviloquium* e dall'*Itinerarium*, noi vediamo che la realtà vera e propria dei sensi spirituali di cui parla Bonaventura è Gesù Cristo, *Verbum increatum, inspiratum et incarnatum*». E poi fa un brevissimo commento che mi permetto di riportare: «L'udito spirituale coglie il *Verbum increatum* in maniera tale che l'anima senta la sua voce e la sua sublime armonia. La vista percepisce questa parola, perché l'anima è accecata dalla sua luce, dallo splendore della sua bellezza. Il senso dell'odorato percepisce il *Verbum inspiratum*, quando l'anima sente il sublime pro-

(16) *Ivi*, I 14, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici...*, 511.

(17) *Ivi*, I 15, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici...*, 513.

(18) *La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure*, «Revue de Ascétique et de Mystique» 14 (1933) 263-299; *La dottrina dei 'sensi spirituali' nel medioevo*, in: *Teologia dall'esperienza dello Spirito* (Nuovi saggi VI), Roma 1978, 165-208.

fumo di questa parola. Il gusto spirituale assapora il *Verbum incarnatum*, quando sperimenta il sublime godimento della sua dolcezza. E il tatto spirituale nel *Verbum incarnatum* trova la sua grazia straordinaria».

Forse, questi raffronti non escludono qualche forzatura. Evidentemente, Bonaventura ha una dialettica che è capace di superare anche le montagne! Tuttavia, la intuizione che sostiene questa visione è di una suggestione e di un fascino che raccoglie una lunghissima tradizione. Qual è, però, al vertice di tutta questa scala, il cuore di questa conoscenza, l'espressione massima della bellezza? È il Crocifisso.

Credo che sia molto difficile uscire dall'orizzonte de La Verna, se vogliamo dire anche per Bonaventura quale sia il vertice della bellezza. Il monte de La Verna è lo scenario in cui il «digitus Dei» tocca Francesco e il fuoco di amore che lo tocca – «incendium ignis» – trova la sua massima espressione. E l'amato e l'amante si identificano.

Le stimmate sono in rapporto proporzionale con l'*excessus* estatico dell'anima. Così che, nel contempo, si coglie la forma della bellezza divina. Ed è proprio sia lo studio di von Balthasar, che quello di Rahner e degli altri autori citati, ad evidenziare come la bellezza divina consegua lì la propria forma più alta.

Nel *Discorso sul nostro Padre san Francesco*, s. Bonaventura parla delle stimmate come di realtà preziose, di una bellezza che non si può descrivere. E questo perché? A me piace vedere, come sintesi del bello nella visione bonaventuriana, il Crocifisso, quel Serafino che appare a Francesco d'Assisi a La Verna con tutto ciò che provoca nel suo cuore. Non dobbiamo mai dimenticare che Francesco ha una malattia, ha una sofferenza, che moralmente lo affligge proprio al termine dell'esperienza dello stesso movimento che ha promosso. Ha le stimmate. E in questa realtà egli è l'uomo del *Cantico*. Non mi fermo qui a ricordare il *Cantico delle creature*. Ma non possiamo dimenticare le espressioni grandi della sua gioia e la profondità felice del suo spirito. E come è possibile questo? Perché la sua anima è inondata dalla infinita luce di Dio.

Amo molto una metafora presa dalla tradizione patristica, che raffronta la Chiesa a Cristo mediante l'immagine della luna. Quand'è che la luna è più vicina al sole? Quando è luna nuova, cioè quando non è più visibile. È una metafora che rimanda alla bellezza identificata con le stimmate, con un Uomo che muore in croce.

Vorrei fare anche qui un richiamo a Dostoevskij, nell'*Idiota*. C'è un commento di R. Guardini († 1968) a questo testo che è stupendo, perché nell'*Idiota* Guardini vede il messaggio più forte di Dostoevskij e la sintesi della sua cristologia. È una pagina sulla bellezza nota a tutti, ma io qui vorrei fermarmi sul contesto in cui quella pagina emerge. Lì c'è il giovane Ippolit che sta morendo di tisi, a vent'anni. È giovane, sogna, è un avventuriero, è un ateo, un nichilista, come si diceva nella Russia del tempo. Accanto a lui c'è Myškin, un innocente, incapace di pensare e di fare il male. Ebbene, Myškin è silenzioso accanto a Ippolit. E a un certo punto Ippolit gli dice: «Principe, voi avete detto una volta che la bellezza salverà il mondo».

È una frase ripetuta, che offre criteri di letture varie. Ippolit, in realtà, continua e gli chiede: «Principe, *quale bellezza salverà il mondo?*». La domanda nasce dall'infinito dolore di pensare di essere vicino alla morte a vent'anni, in una maniera che gli appare assolutamente inconcepibile e insensata. E il principe Myškin fa come Gesù dinanzi a Pilato. Non risponde. Resta in silenzio e forse vuol dir questo: la bellezza che salva il mondo è la sua prossimità a quell'uomo morente.

Questa è la bellezza. È questo amore, questa carità, questo stare accanto a colui che sta abbandonando la vita. Non è questa, forse, la cifra che ha usato anche Bonaventura quando vede che il vertice della bellezza è quella di un uomo che muore in croce e di uno che ne condivide l'esperienza? Tale è stato Francesco d'Assisi, capace di prossimità, di condivisione, di partecipazione.

Allora, alla domanda: «Quale bellezza salverà il mondo?», credo ci sia una risposta difficile ma coerente. Il punto di partenza da cui ci siamo mossi è l'amore, un amore che spinge per andare verso il *superbello*. Ma il *superbello* è il *superamore*. Questo, nella visione bonaventuriana, è quel dono che non ha riserve e non ha confine. La visione bonaventuriana è una visione mistica, una visione che approda a questo livello mistico. Allora si comprende perché è una visione singolare.

Von Balthasar – e chiudo con l'autore da cui sono partito – commenta questa esperienza estetica bonaventuriana scrivendo il quarto volume di *Gloria*(19): «Nel nulla della povertà tutto di-

(19) *Gloria. Una estetica teologica*. IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Milano 1986.

viene per l'uomo un dono, oltre la nuda esistenza. E se qualcuno è diventato povero per amore di Dio, è stato per poter prendere così ogni cosa come un dono di Dio. Perché ha riconosciuto in ogni cosa, con tutta verità, un suo libero regalo d'amore».

La bellezza è vita francescana – la bellezza in Bonaventura è un'intima esperienza e non può che essere francescana – e si traduce in continua e pura lode glorificante per cantare la grazia e l'amore di Dio che s'irradia attraverso tutti gli esseri. Si ha così la vera contemplazione della bellezza.