

«VIRTUS» E «APPETITUS ANIMAE»:
NOTE SUL CONCETTO DI POVERTÀ
IN S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

ELISA CUTTINI

Università degli Studi di Padova

Sollecitato dalle vivaci dispute sulla povertà che divampavano sia all'interno dell'Ordine francescano sia all'Università di Parigi(1), s. Bonaventura da Bagnoregio ha sostenuto che «non è un male il fatto di essere poveri, ma piuttosto è male il non volerlo essere»(2). L'affermazione si comprende tenendo presente che egli ha distinto due tipi di povertà: quella per cui ci si può involontariamente trovare ad essere privi di mezzi(3) e quella

(1) Nell'ambito della ricca letteratura al proposito, per un quadro complessivo si rimanda ad A. POMPEI, *L'«Apologia pauperum» e lo scontro tra maestri secolari e mendicanti in seno all'Università di Parigi*, in: SAN BONAVENTURA, *Apologia dei poveri contro il calunniatore*. Introduzione di A. POMPEI. Traduzione e commento di E. PIACENTINI, Vicenza 1988, 7-44. Si vedano inoltre: Y. M. J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 28 (1961) 35-151; R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990, 11-24; S. M. SPIRATO, *San Bonaventura e la povertà francescana. L'«Apologia pauperum»*, in: AA. VV., *Bonaventuriana*. Miscellanea in onore di J. G. Bougerol. A cura di F. DE A. CHAVERO BLANCO, Roma 1988, 417-430.

(2) «Non pauperem esse malum est, sed non velle pauperem esse; et neque malum existima esse paupertatem, et non erit tibi malum»: *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, concl. 10 (V 145). Qui Bonaventura fa proprie le parole di GIOVANNI CRISOSTOMO, *Super Mattheum homilia*, 90 (alias 91), 3 (PG 58, 791).

(3) Bonaventura e, prima di lui, s. Francesco d'Assisi hanno tenuto in grande considerazione i poveri che, non disponendo dei mezzi di sussistenza, devono essere oggetto di particolare sollecitudine. Basti ricordare l'emblematica vicenda dell'anziana donna indigente alla quale Francesco, non avendo altro, ha donato come elemosina l'unica copia del Nuovo Testamento posseduta dal convento, da cui i frati facevano le letture du-

scelta in modo intenzionale e consapevole. Se la prima, qualora non sia accettata, potrebbe costituire l'occasione per inclinazioni peccaminose, non altrettanto avviene nel caso della «paupertas voluntaria», che offre una condizione privilegiata di abbondanza dei tesori più elevati(4). Quest'ultima forma di povertà, considerata da Bonaventura come una vera e propria virtù(5), sarà l'oggetto delle osservazioni che seguiranno.

1. LA POVERTÀ COME VIRTÙ DELL'INTERIORITÀ

Nell'ambito della trattazione della temperanza, Bonaventura osserva che fin dalla nascita, e per tutta la propria esistenza, l'uomo tende naturalmente verso ciò che reputa più piacevole. All'inizio il bambino desidera soddisfare il gusto o il tatto, poi, crescendo, è attratto dal denaro e dal possesso. Bonaventura sottolinea che è un male sia ritenere che queste cose siano apportatrici della massima felicità, sia disprezzarle come ripugnanti(6). In tal modo, egli si ricollega alla concezione aristotelica della temperanza(7), intesa come la virtù etica rispetto alla quale è necessario stabilire il giusto mezzo tra la soddisfazione e la repressione indiscriminata dei desideri. Come già per Aristotele, anche per Bonaventura non si tratta di trovare un medio matematico; risulta per ciò interessante chiedersi secondo quali criteri egli ritenga che vada determinata tale medietà(8).

La risposta che Bonaventura dà è molto secca e sembra volutamente provocatoria: solo chi è completamente povero possiede veramente la medietà, nonostante alcuni affermino che, al contrario, la povertà totale rappresenti piuttosto un estremo(9),

rante il mattutino. Vendendo il libro, la donna avrebbe comperato da mangiare, e questo - secondo Francesco - sarebbe sicuramente stato gradito a Dio e alla Vergine ancor più delle letture. Cfr. *Specchio di perfezione* (FF 1724); R. MANSELLI, *La povertà francescana e s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» 24 (1977) 44.

(4) Cfr. *De perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. 1 (V 130).

(5) Cfr. *Ap. paup.*, VII 4 (VIII 273): la povertà è detta «virtus temporalium abdicativa bonorum».

(6) Cfr. *Hex.*, V 3 (V 354).

(7) Cfr. ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, III 13, 1117b, 23-1118b, 33.

(8) Sulla ripresa da parte di Bonaventura delle virtù etiche aristoteliche cfr. E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*. Premessa di L. OLIVIERI, Soveria Mannelli 2002, 133-140.

(9) Cfr. *Hex.*, V 4 (V 354).

A partire dallo «scire per causas» (Aristotele), la filosofia si è venuta dispiegando come idolatria del potere e della forza. È l'anima dell'Occidente, a partire dai greci, per i quali il «thau-mazein» come scuotimento e ansia, può essere dissolto solo attraverso un sapere che preveda gli eventi (filosofia greca) o sia in grado di suscitarli (tecnica contemporanea)(60). Ebbene, tale logica non va né rettificata né potenziata. Qui se ne mostra l'indole, per uscirne, e abitare un altro territorio, dove è chiamata a svolgere un ruolo ancillare(61). Questo non implica il suo riconoscimento. L'Occidente è la terra della scienza e della tecnica, del benessere quantitativo e qualitativo. È il frutto della passione dominatoria, espressa attraverso una competizione di segno darwiniano, con la vittoria del più forte, che ha proseguito il suo cammino trionfale. Ora, quando e in quale contesto la logica della potenza vien messa alle corde, subordinata a qualcosa che, senza sconfessarla, ne trasformi lo spirito e l'immetta nel contesto di un'altra scala di valori? Finché non si dispone che della ragione e, come metro valutativo, se ne assume la logica, è inevitabile che il discorso non si apra su altri scenari.

Ci si deve allora meravigliare degli errori dei filosofi? «No. Infatti, essendo degli investigatori secondo la forza della ragione, non potevano giungere a tanto»(62), e cioè incapaci di proporre un diverso modello di felicità. Non che non fossero consapevoli di limiti e contraddizioni. Il problema è che essi hanno interpretato come struttura quella che era soltanto una condizione, lo «status iste» come l'unico possibile modo d'essere. È mancata la prospettiva storica, necessaria perché il dato non sopraffaccia e gli eventi perdano l'opacità della loro pesantezza. Se storico, qualunque limite è al più un macigno da rimuovere, non una barriera da rispettare.

(60) S. WEIL, *Germania totalitaria*, Milano 1990, dove si ribadisce che l'idolatria del potere ha percorso la lunga storia dell'Occidente, dalla guerra di Troia alla guerra civile di Spagna, dall'Impero romano al terzo Reich tedesco.

(61) Lo nota G. Vattimo, che aggiunge, a conferma, il sostegno di Nietzsche: «Aristotele pensa che il sapere supremo è quello che coglie le cause prime, permettendoci di dominare il divenire; Nietzsche dice esplicitamente che la metafisica è lo sforzo di impadronirsi con la forza delle ragioni più feconde...» (*Addio alla verità...*, 89).

(62) *Hex.*, VII 6.

gli appetiti temporali» è possibile «l'elevazione della mente alle cose eterne»(14). Il concetto di «appetitus animae» fa, quindi, riferimento all'uomo che ha scelto di privilegiare la propria componente spirituale, per cui riesce a tenere a freno le pulsioni sensibili, in modo da potersi dedicare interamente alla ricerca di Dio.

2. LA POVERTÀ E LA VOLONTÀ DI DONARE

Anche nel considerare la virtù della liberalità, Bonaventura ritorna sul tema della povertà e, riprendendo le parole di s. Francesco, afferma che «il povero può essere più generoso del ricco»(15). L'affermazione è irrazionale se considerata sia nell'ambito del senso comune, sia nella prospettiva aristotelica, nella quale solo chi dispone di ricchezze può essere liberale(16), dato che gli atti di liberalità presuppongono che sia elargito qualcosa di concreto. Bonaventura, invece, spiega che chi è ricco può donare i suoi averi, ma rischia di essere poi inquieto perché ne resta senza, oppure può avere il desiderio di donare, ma non lo fa per evitare di separarsi da ciò che possiede: in tal caso, il fatto di avere la buona volontà perde ogni valore(17). Chi non ha nulla, invece, se ha la volontà di donare o di compiere qualche opera caritatevole, non può realizzare i propri propositi perché non dispone dei mezzi necessari, ma il solo fatto di avere la buona intenzione gli viene attribuito come un merito(18). In quest'ottica, il povero è addirittura avvantag-

tualem. Nanquam enim cupiditas expellitur nisi caritate, concupiscentia nisi appetitu spirituali» [corsivo mio]: *Sermo Vigilia Nativitatis Domini*, XI (IX 98). Cfr. *De tr. via*, I 5 (VIII 4), e *Sermo Dominica nona post Pentecosten*, 36, 5 (IX 388).

(14) *Brevil.*, VI 12 (V 278): «...resecatio temporalium appetituum et mentis elevatio ad aeterna» (tr. it. di M. APREA in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/2. Brevequio*, Roma 1996, 291).

(15) *Hex.*, V 5 (V 354): «Et dicebat beatus Franciscus, quod "pauper magis potest esse largus quam dives..."» [corsivo mio] (tr. it. di P. MARANESI in SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici/1*, Roma 1994, 131). Cfr. anche *Ap. paup.*, XII 19-20 (VIII 322).

(16) Cfr. ARISTOTELIS · *Ethica...*, X 8, 1178a, 28-29.

(17) Cfr. *Hex.*, V 5 (V 354).

(18) Cfr. *ivi* (V 354-355). Qui Bonaventura riporta ancora le parole di Francesco: «...pauperi, qui nihil habet, si vellet dare pauperi, et nihil habet, quod det; et vellet aedificare hospitalia, non tamen habet unde; *voluntas pro facto reputatur*». Cfr. anche *Brevil.*, III 8 (V 236): «...quia vult in opus procedere, sed non potest; tunc *voluntas reputatur pro facto...*» [corsivo mio]; *Ap. paup.*, IX 17 (VIII 300).

giato rispetto al ricco, perché non possedendo nulla non ha nemmeno nulla da perdere e non corre il rischio che l'eccessivo legame con i beni materiali lo ostacoli nei suoi propositi di liberalità. Allo stesso modo, l'affermazione per cui «più una persona è povera, più può essere liberale»(19), indica che i beni spirituali di cui dispone il povero sono inesauribili e possono essere elargiti all'infinito, mentre quelli materiali, anche se sono cospicui, sono sempre finiti, e quindi possono terminare.

Si tratta di una visione positiva della povertà come mancanza di mezzi materiali, che non è da considerare come una sventura, ma al contrario come la possibilità di aprirsi la strada verso gli infiniti tesori spirituali. Perciò, a chi affermava che rinunciare a tutto non solo non fosse un comportamento virtuoso, ma si dovesse considerare addirittura un vizio(20), Bonaventura risponde che l'accusa per cui chi è completamente povero non potrebbe mantenere la medietà(21) presuppone l'errato tentativo di calcolare il giusto mezzo in relazione ai beni materiali, per cui i due estremi consisterebbero nel possedere moltissimi beni e, all'opposto, nell'essere indigenti. Per Bonaventura, invece, la povertà è una virtù, assimilabile alle altre virtù etiche, per la quale il giusto mezzo è in relazione all'interiorità dell'uomo e, dunque, ai soli appetiti spirituali(22).

3. I DIVERSI GRADI DI PERFEZIONE: LA POVERTÀ RADICALE E L'USO DEI BENI

Come aveva già sottolineato Agostino(23), per Bonaventura la povertà non è un precetto, quindi non ha il carattere del-

(19) BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*. Ed. F. M. DELORME, Ad Claras Aquas 1934, 77: «Unde melius dixit sanctus Franciscus quod "quanto quis pauperior, tanto potest esse liberalior, si habet voluntatem, nam illi voluntas reputatur pro facto respectu omnium quibus compatitur et subveniret, si haberet; sed dives non potest subvenire omnibus, quia non sufficit, nec ei voluntas pro facto reputatur quamdiu habet aliquid"» [corsivo mio] (I 2, 4-5).

(20) Cfr. *ivi*, I-II 4-5: «...abrenuntiationem omnis proprietatis non posse dici virtutem, quia nihil habere vitiosum esse dicunt...» [corsivo mio] (pp. 76-77).

(21) Cfr. *Hex.*, V 5 (V 355).

(22) Cfr. *Collationes...*, 5: «...non intelligentes quod morales medietates non sunt in rebus, sed in anima» (p. 77); *Hex.*, V 4 (V 354).

(23) «...dicit Augustinus, quod hoc [nihil habere] non fuit praeceptum...»: *Hex.*, V 4 (V 354). Cfr. SANCTI AVRELI AVGVSTINI *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I 35, 77-79 (PL 32, 1342).

l'obbligatorietà per il cristiano, ma è un consiglio che riveste una particolare importanza in quanto permette di raggiungere la perfezione evangelica(24). Egli, infatti, precisa che si tratta del «consilium principale» che predispone agli altri consigli, dato che rende l'anima più leggera e pronta a elevarsi(25). Trattandosi di un consiglio che può essere seguito integralmente o solo in modo parziale, esistono vari gradi di perfezione nel rapporto con le ricchezze: al livello più basso si colloca la generosità a cui è chiamato ogni cristiano, che è tenuto a donare secondo una giusta misura rispetto a ciò che possiede; al livello più alto si trova la povertà radicale, che è il fondamento della perfezione e consiste nel separarsi da tutto(26). Questo liberarsi dai propri averi, comunque, non ha nulla a che vedere con il «gettare via tutto vanamente», di cui può essere accusato chi sceglie la povertà, ma consiste nel donare ciò che si ha per l'utilità altrui(27).

Nel considerare i vari livelli di separazione dalle ricchezze a favore di chi è in condizioni di bisogno, molto realisticamente Bonaventura tiene conto del ruolo sociale di chi amministra tali beni. Quindi, riconosce che la liberalità politica, «largitas politica», non presuppone in alcun modo la totale rinuncia ai posse-

(24) Cfr. *Ap. paup.*, VIII 6 (VIII 288); *De perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. 10 (V 134), e q. 2, a. 1, f. 1-3 (V 125). Bonaventura indica nel Nuovo Testamento i fondamenti della povertà radicale, che è la condizione necessaria per raggiungere la perfezione evangelica (cfr. *Mt* 19, 21e 27; *Mc* 10 21; *Lc* 14, 33). Sulla povertà come «culmen» e «apex perfectionis» nel pensiero francescano, cfr. R. LAMBERTINI, *Momenti della formazione dell'identità francescana nel contesto della disputa con i secolari (1255-1279)*, in: *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della libertà*. Atti del XVIII Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto 1992, 134-135.

(25) «[Paupertas] est consilium principale, quia viam praebet ad alia...»: *De perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. (V 129).

(26) *Ivi*, q. 2, a. 1, concl. 6 (V 133). Sulla liceità della rinuncia ad ogni possesso mondano e del ricorso alla pratica della mendicizia per soddisfare al precetto naturale dell'autoconservazione, cfr. L. MAURO, *I "diritti" dei francescani nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, «Civiltà del Mediterraneo» 8-9 (dicembre 2005-giugno 2006) 87-106. Indicazioni bibliografiche sulla questione della povertà francescana in relazione alla formazione di una teoria dei diritti naturali si trovano *ivi*, p. 87, nota 1. Sull'«idea normativa di povertà» contenuta nella regola bollata e nel testamento di Francesco, cfr. L. PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Roma 1999, 53-62.

(27) Cfr. *De perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. 7 (V 133).

dimenti temporali, ma «suggerisce un amore moderato e una elargizione generosa e caritatevole dei beni legittimamente posseduti»(28). Per ciò la medietà va calcolata in modo diverso se applicata a chi agisce generosamente nell'ambito della vita pubblica, oppure a chi sceglie di abbracciare la povertà totale che svincola da ogni legame terreno(29).

Infatti, gli uomini politici sono chiamati a provvedere alla comunità mantenendosi nel giusto mezzo, evitando gli eccessi. Allo stesso modo i prelati, che gestiscono il patrimonio della Chiesa, devono procurare con sollecitudine ciò che è necessario per gli indigenti, evitando la dilapidazione, in modo da essere in grado, anche in futuro, di sostenere chi ne avesse bisogno(30). Senza perdere i meriti derivati dall'adesione volontaria alla povertà, i prelati possono, dunque, amministrare i beni ecclesiastici, così come l'abate gestisce il patrimonio del monastero, ma nei confronti di tali beni essi non devono comportarsi come padroni, bensì come dispensatori, evitando di adorarli ed anzi disprezzandoli, non accumulandoli, ma elargendoli(31). Infatti, le ricchezze sono l'occasione per essere virtuosi qualora siano impiegate a fini altruistici, ma per chi è malvagio sono una pericolosa tentazione.

Nel caso di soggetti che rivestano una funzione pubblica, quindi, l'utilizzo dei beni non è di per sé indice di virtù o di vizio, ma può essere di volta in volta moralmente corretto o meno, a seconda delle inclinazioni di chi li amministra(32). Per questo, la scelta della povertà non deve precludere, a chi ha delle responsabilità nei confronti della società, di disporre del necessario all'assolvimento dei propri compiti(33). In tal senso, Bonaventura distingue il concetto di possesso da quello di uso.

(28) *Ap. paup.*, XII 19 (VIII 322).

(29) Cfr. *ivi*, XII 21 (VIII 323).

(30) Cfr. *ivi*, XII 19 (VIII 322). In questo caso, comunque, il prelado non contravviene alla povertà evangelica, dato che rinuncia al dominio e conserva solo l'uso delle ricchezze. Cfr. *ivi*, XII 20 (VIII 322-323), e *infra*, nota 34. Sulla povertà come fondamento della credibilità dei predicatori, cfr. L. K. LITTLE, *Evangelical Poverty, the New Money Economy and Violence*, in: D. FLOOD, *Poverty in the Middle Ages*, Werl 1975, 16-17.

(31) Cfr. *IV Sent.*, d. 38, a. 2, q. 3, concl. 4 (IV 824).

(32) Cfr. *Ap. paup.*, VIII 14 (VIII 290).

(33) D. BURR, *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'«usus pauper»*, Milano 1992, 38.

L'adesione alla povertà evangelica, infatti, richiede assolutamente la rinuncia al possesso personale, ma ammette anche per gli ecclesiastici il dominio comunitario per provvedere alle esigenze collettive, pur considerando un ulteriore merito il fatto che neanche in comune si possedano dei beni. Anche ai più perfetti è comunque consentito l'uso moderato di ciò che serve per le necessità della vita (34).

4. LA POVERTÀ SPIRITUALE E LA LIBERTÀ

Non trattenendo per sé altro che lo stretto necessario per vestirsi e nutrirsi in modo austero, chi sceglie la povertà non solo si stacca dal legame con i beni materiali, ma - ed è la cosa più importante - vince anche ogni forma di «cupiditas», di bramosia dei beni contingenti che attira l'anima verso il basso, distogliendola dall'attività contemplativa, che invece la eleva alle realtà celesti (35). Il solo possesso delle ricchezze, infatti, può essere un incentivo verso la «cupiditas», dato che è quasi impossibile averle e non affezionarsi ad esse (36). La rinuncia totale a ogni proprietà, all'opposto, sradica in modo completo lo stesso «appetitus divitiarum» (37). «Così - esorta Bonaventura - estirpata dal cuore la cupidigia, che è la radice di tutti i mali, si pianta la povertà, che è il primo fondamento di tutte le virtù» (38). In tal modo, la povertà non è più intesa solo come distacco dai beni materiali, ma è prima di tutto un atteggiamento interiore di rinuncia della «voluntas habendi» (39). Relativamente all'attaccamento alle cose temporali, infatti, ciò che è deleterio non è tan-

(34) Cfr. *Ap. paup.*, VII 3-5 (VIII 272-273). Sui concetti di «propietas» e «usus» nel pensiero francescano, cfr. A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in: *Il pensiero politico dell'età antica e medievale. Dalla polis alla formazione degli Stati europei*. A cura di C. DOLCINI, Torino 2000, 181-188; V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001, 57-94. Per uno studio delle modalità secondo le quali la povertà evangelica è interpretata negli statuti dell'Ordine francescano, cfr. P. YATES, *Recollect Franciscan Poverty. History and Legislation of a Stricter Observance Reform*, Grottaferrata (RM) 2005.

(35) Cfr. *De perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. (V 129).

(36) Cfr. *ivi*, q. 2, a. 1, f. 27 (V 127).

(37) *Ivi*, q. 2, a. 1, f. 2 (V 125).

(38) *Sermo Dominica in octava Paschae*, 22, 3, in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni domenicali*. Studio et cura J. G. BOUGEROL. Traduzione di E. MARIANI, Roma 1992, 275-277.

(39) *IV Sent.*, d. 38, a. 2, q. 3, concl. 4 (IV 824).

to il possederle, quanto il desiderarle(40). La povertà, invece, purificando dalle brame sensibili, stimola la ricerca delle ricchezze spirituali e spinge ad amare Dio(41).

Perciò Bonaventura può sostenere che la mancanza di beni materiali, se come tale potrebbe sembrare dannosa per l'esercizio delle virtù, quando è unita alla «paupertas spiritus», «dispone la volontà al disprezzo delle cose»(42), rendendo l'uomo poco incline ad approfittare delle occasioni del peccato ed estirpando così la radice del vizio. In particolare, la povertà spirituale favorisce l'esercizio della virtù perfetta, che consiste nella ricerca della verità e non è perseguita per alcuna finalità terrena. Infatti, spiega Bonaventura, la beatitudine promessa nel Vangelo (cfr. *Mt* 5, 3) come premio per la virtù, coincide con la povertà stessa, che secondo i valori umani è una tribolazione. Inoltre, l'esercizio della virtù perfetta è favorito dalla povertà che alleggerisce l'uomo dal peso dei beni materiali e lo rende più spedito verso il proprio fine spirituale, dato che il fatto di non avere ricchezze, e ancor più di non desiderarle, libera dalle preoccupazioni e dai motivi di afflizione legati ad esse(43).

Vincere la «voluntas habendi», attraverso la svolta volontaria a favore della povertà, per il cristiano significa fare una scelta di libertà. Gli uomini, infatti, essendo dotati di razionalità, si distinguono dalle altre creature terrene in quanto sono gli unici a poter esercitare la libertà che, per essere veramente completa, richiede il non asservimento alle cose(44). Si tratta quindi, prima di tutto, della libertà spirituale dall'attrazione esercitata da tutto ciò che è corporeo e tiene legato verso il basso. Tale libertà consente di perseguire i propri desideri più intimi e profondi, nel soddisfacimento dei quali l'uomo trova il vero appagamento(45).

Per mostrare in che senso la povertà diventa un'opportunità preziosa quando è liberamente accolta e non subita come una

(40) Cfr. *ivi*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, concl. (IV 612).

(41) Cfr. *I Sent.*, d. 46, dub. 3 (I 835).

(42) *Ap. paup.*, IX 13-14 (VIII 298).

(43) Cfr. *ivi*, IX 15-17 (VIII 298-300). Il nesso tra la povertà materiale e la ricchezza data dalle virtù, caratteristico della spiritualità francescana, era già presente nella *Regola bollata* del 1223 e nella *Regola* di s. Chiara del 1253 (cfr. *FF* 90 e 2795).

(44) Cfr. *I Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1, concl. (II 593).

(45) Cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003, 362-363.

disgrazia, Benedetto XVI, nel recente volume intitolato *Gesù di Nazaret*, prende le mosse dal gruppo di *Salmi* in cui il povero si lamenta di dover sopportare molte sventure nonostante la propria fede, mentre vivono nel benessere coloro che disprezzano Dio, il quale «sembra ingiusto o del tutto assente»(46). La scoperta del senso di tutto ciò avviene quando il povero, andando oltre la prospettiva terrena, raggiunge la consapevolezza che la ricchezza materiale rende l'uomo simile alle bestie e giunge così a distinguere la sazietà del ventre rispetto alla sazietà del cuore, data dall'amore infinito di Dio. Quest'ultima forma di sazietà genuina garantisce la felicità nell'altra vita e fin d'ora dona all'uomo la capacità di discernere le ricchezze materiali da quelle spirituali e, dunque, di nutrirsi del vero bene. Ripercorrendo questo cammino interiore che l'uomo deve compiere, Benedetto XVI mostra come la povertà, inizialmente detestata, alla fine venga liberamente e gioiosamente accolta in quanto porta verso i veri tesori e esalta la «grandezza dell'essere umano»(47).

5. LA LIBERTÀ COME ASSIMILAZIONE A CRISTO

La volontà libera è ciò che accomuna l'uomo a Dio e, dunque, è «la vera e suprema perfezione, divina e umana»(48). Infatti, essere liberi di optare per la rinuncia non solo del possesso, ma anche dell'amore per le ricchezze sensibili, permette di raggiungere la vera «paupertas spiritus» che, come afferma Bonaventura, è radice della perfezione evangelica, e il mezzo attraverso il quale l'uomo si conforma a Cristo, al punto da diventare sua immagine e sua dimora(49).

L'esigenza per il cristiano di scegliere di essere povero ritorna costantemente nell'insegnamento di Cristo. Nell'elencare le beatitudini, ad esempio, egli afferma prima di tutto: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» per indicare,

(46) Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 250-251.

(47) *Ivi*, 252-253.

(48) Secondo l'espressione di O. TODISCO, *Introduzione al pensare francescano*, MF 101 (2001) 11; sul nesso tra povertà e libertà cfr. *ivi*, 8-11, e *Id.*, *L'essere come dono e il valore-legame. La prassi francescana del solidarismo*, MF 106-107 (2006-2007) 141-143.

(49) Cf. L. POLIONATO, *La povertà esemplare di Cristo. Spunti teologici e spirituali bonaventuriani*, MF 90 (1990) 435-436.

spiega Bonaventura, che la povertà spirituale «conduce alla perfezione nella vita presente (...) e glorifica in quella futura»(50). Oltre ad esortare al distacco dalle ricchezze di questo mondo, Cristo mostra in se stesso il nesso tra povertà materiale e spirituale(51): egli, infatti, per potersi dedicare completamente al Padre, ha scelto di nascere in una famiglia povera, ha condiviso la vita con i più miseri, è morto nudo sulla croce e, dopo la resurrezione, si è manifestato con le vesti del pellegrino(52). Agostino aveva precisato che «egli volle essere povero» per indicare nel modo più diretto ed esplicito come sia dannoso desiderare di possedere tutte quelle cose che, a causa di tale desiderio, fanno vivere l'uomo in modo disordinato. Inoltre, Cristo, privandosi delle ricchezze, ha mostrato in se stesso che esse non hanno alcun valore. Il solo fatto di desiderare quello che egli disdegnò costituisce peccato dato che, «attraverso la natura umana che si era degnato di assumere, tutta la sua vita sulla terra fu un insegnamento morale»(53). In base a ciò, ritornando ancora una volta alle accuse mosse dai denigratori della povertà, Bonaventura nota che criticare questo modo di vivere, in quanto si allontanerebbe dalla medietà della virtù, «non significa altro che accusare di eccesso vizioso il Maestro della verità e della virtù»(54).

Come si legge nella lettera ai Corinzi, «da ricco che era», Cristo si è fatto povero per gli uomini, affinché essi diventassero ricchi grazie alla sua povertà (cfr. *Cor* 8, 9). Bonaventura insiste sul fatto che «Gesù assunse la povertà non per sé ma per il nostro bene, affinché per mezzo del suo esempio ci venisse

(50) *Sermo Dominica vigesima secunda post Pentecosten*, 49, 13, in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni domenicali...*, 568-569. Cfr. *Mt* 5, 3.

(51) Cfr. M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, London 1961, 126-140.

(52) Cfr. *Sermo Dominica quarta post Pentecosten*, 31, 3 (IX), in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni domenicali...*, 367.

(53) SANCTI AVRELI AVGVSTINI *De uera religione*. Cura et studio K.-D. DAUR, *Corpus Christianorum. Series latina*, XXXII. *Aurelii Augustini opera*, IV/1, Turnholti 1962, XVI 31-32, pp. 206-207 (tr. it. di A. PIERETTI: SANT'AGOSTINO, *La vera religione*, Roma 1995, 59). Cfr. *De perf. ev.*, q. 1, f. 11 (V 118).

(54) *Ap. paup.*, XII 20: VIII 323 (tr. it. di S. MARTIGNONI in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/2. La difesa dei poveri contro il calunniatore*, Roma 2005, 407).

mostrata la perfezione»(55). Egli sopportò volontariamente le privazioni «per rendere amabile al mondo tale povertà»(56) e proporre se stesso come modello di vita per il raggiungimento delle ricchezze spirituali. Chi vuole essere seguace di Cristo deve imitarlo staccandosi «quantum ad affectum» dal mondo sensibile, in modo da concentrarsi sull'«appetitus aeternarum», il desiderio delle cose eterne che rispecchia il giusto ordine in base al quale Dio va amato al di sopra delle creature(57).

La povertà è, quindi, la cifra caratteristica della natura umana di Cristo che, proprio in quanto mostra in se stesso tale povertà, può essere veramente «il mediatore tra Dio e gli uomini»(58). Infatti, secondo Bonaventura, «è necessario porre un intermediario nel processo di derivazione delle cose da Dio e del loro ritorno a lui; ma l'intermediario deve essere più vicino a colui che crea, nel processo di derivazione; più vicino, invece, alle cose che tornano, nel processo di ritorno»(59). Scegliendo la povertà assieme alla natura umana, Cristo si è calato nella condizione più degradata. Egli ha assunto su di sé le peggiori sofferenze e le più pesanti privazioni da cui l'uomo può essere afflitto e, così facendo, le ha trasformate in strumenti per la mortificazione del corpo, per la purificazione interiore e per l'elevazione verso la vera beatitudine spirituale.

6. L'ASCESA DEL POVERO VERSO DIO

Le considerazioni svolte fin qui sul tema della povertà possono essere riferite anche al cammino tracciato nell'*Itinerarium*

(55) *Ap. paup.*, VII 9 (VIII 275): «Christus non propter se, sed nostri causa paupertatem assumpsit, ut perfectionem nobis exemplo monstraret...» (tr. it. di S. MARTIGNONI, *op. cit.*, 233). Cfr. H. SCHALÜCK, *Armut und Heil. Die theologischen Implicationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1973, 680-682.

(56) *Ap. paup.*, VII 7: VIII 274 (tr. it. di S. MARTIGNONI, *op. cit.*, 231). Cfr. *De perf. ev.*, q. 1, f. 11 (V 118).

(57) Cfr. *Sermo Dominica quarta post Pentecosten*, 31, 1 (IX), in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni domenicali...*, 366.

(58) «...paupertatis modum tamquam medium virtuosum mediator Dei et hominum [...] Christus Iesus in se ipso monstravit»: *Ap. paup.*, XII 20 (VIII 323).

(59) *De red. art. ad theol.*, 23 (V 325): «Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum; sed medium in egressu necesse est, quod plus teneat se a parte producentis, medium vero in regressu, plus a parte redeuntis» [corsivo mio] (tr. it. di S. MARTIGNONI in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/1*, Roma 2005, 55-57).

mentis in Deum, che è definito da Bonaventura come «speculatio pauperis in deserto»(60). Il «pauper» è l'uomo «viator»(61) che nel proprio pellegrinaggio è in condizione di assoluta indigenza spirituale. Essendosi dedicato alla ricerca dei beni mutevoli, egli si è allontanato dalla vera luce, e la sua natura è corrotta dall'ignoranza della mente e dalla concupiscenza della carne(62). Per ciò, il povero in cammino percepisce se stesso come sperduto in un deserto a causa della lontananza dal Padre al quale anela di ritornare e, consapevole di non poter prescindere dalla guida di Dio, invoca il suo aiuto attraverso la preghiera(63).

Il prologo dell'*Itinerarium* inizia, infatti, con l'invocazione dell'illuminazione divina(64). In questo modo, la realtà materiale, che agli occhi dell'uomo abbandonato a se stesso potrebbe suscitare desideri di possesso distogliendolo dalla meta finale, alla luce della sapienza infusa da Dio si rivela essere un «vestigium» del Creatore e quindi una scala per ascendere a Lui(65). Viste in quest'ottica, tutte le cose temporali ed esterne diventano la prima e necessaria tappa del percorso ascensivo. Abbracciare la povertà significa vincere la «cupiditas», che rende le realtà materiali degli oggetti di desiderio, per permettere all'uomo illuminato da Dio di scorgere proprio in esse le indicazioni per iniziare l'ascesa. In tal senso, Bonaventura può affermare che chi sceglie la povertà non è più schiavo delle realtà corporee, ma è lui stesso a dominare il mondo(66).

Le realtà materiali, se pure rivalutate nel loro essere vestigio, vanno superate dato che l'elevazione non è fisica, ma spirituale, per cui l'uomo che vuole progredire nell'ascesa deve entrare in se stesso per cogliere nella propria «mens» l'«imago

(60) *Itin.*, I 1 (V 296).

(61) Come è stato chiarito in L. MAURO, *Introduzione a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Itinerario dell'anima a Dio. Breveiloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Milano 1985, 8-9.

(62) Cfr. *Itin.*, I 7 (V 298). Cfr. anche A. POPPI, *L'itinerario bonaventuriano alla «plenitudo sapientiae» tra sant'Antonio e Duns Scoto nelle «Collationes in Hexaëmerom»*, in: *Itinéraires de la raison. Études de la philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Éditées par J. F. MEIRINHOS, Louvain-la-Neuve 2005, 239-240.

(63) T. JOHNSON, *Poverty and Prayer in the Theology of Saint Bonaventure*, *MF* 90 (1990) 24-25.

(64) Cfr. *Itin.*, Prolog., 1 (V 295).

(65) Cfr. *ivi*, I 2 (V 297).

(66) Cfr. *IV Sent.*, d. 38, a. 2, q. 3 (IV 823).

Dei»(67). In un analogo passo del *Soliloquium*, Bonaventura spiega che nulla può penetrare nella «mens» tranne colui che la credè, per ciò Dio si mostra nell'intimità dell'anima ed è qui che l'uomo ha la certezza di trovarlo(68). Anche in questo ulteriore grado dell'ascesa, il povero, che ha rinunciato a tutto ciò che lo legava al mondo corporeo, si trova in una posizione privilegiata, perché i suoi desideri non si disperdono nel perseguire le ricchezze materiali, ma sono rivolti esclusivamente alla ricerca di Dio(69). Perciò più agevolmente di chiunque altro, chi è povero può rivolgersi dall'esteriorità alla propria interiorità in cui è impressa l'immagine del Creatore.

Con l'invito a rientrare in sé, Bonaventura fa riferimento al *De vera religione* in cui Agostino, dopo aver affermato che la verità è custodita nell'uomo interiore, compie un passo ulteriore precisando che anche l'interiorità, non appena risulti essere mutevole, deve essere trascesa, per risalire fino alla verità, «in modo che l'uomo interiore possa congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito»(70). In Bonaventura si è visto che la povertà materiale trova il proprio compimento nella povertà spirituale grazie alla quale l'uomo trascende se stesso per trovare la piena beatitudine nella contemplazione di Dio. Si tratta della povertà che costituisce il fondamento della perfezione cristiana e consente all'uomo di compiere agevolmente l'ultimo grado dell'ascesa descritto nell'*Itinerarium*, giungendo così al conseguimento della vera ricchezza spirituale e all'appagamento completo di ogni desiderio, che solo la ricongiunzione con il primo Principio può offrire.

CONCLUSIONE

Nell'antropologia bonaventuriana, la priorità dell'uomo spirituale sull'uomo carnale è il fondamento della concezione della

(67) *Itin.*, I 2 (V 297).

(68) Cfr. *ivi*, III 1 (V 303). «[Deus] est qui *intimior intimo tuo* esse perhibetur, sicut Augustinus testatur [corsivo mio]: *Solil.*, I 5 (VIII 31). «Tu [eras] interior intimo meo et superior summo meo»: SANCTI AVRELI AVGVSTINI *Confessionum libri XIII*. Ed. L. VERHEIJEN, *Corpus Christianorum. Series latina*, XXVII. *Aurelii Augustini opera*, I/1, Turnholti 1981, lib. III 6, 11, p. 33).

(69) Cfr. *Itin.*, III 4 (V 305).

(70) SANCTI AVRELI AVGVSTINI *De uera...*, XXXIX 72, p. 234 (tr. it. di A. PIERETTI, *op. cit.*, 111).

povertà come virtù. In essa, la medietà non è calcolata relativamente alle pulsioni sensibili bensì all'«appetitus animae» e coincide con il limitarsi ad utilizzare i beni materiali nella misura strettamente necessaria per la vita. Abbracciare volontariamente la povertà significa scegliere la libertà dai vincoli terreni per corrispondere alle esigenze dell'interiorità e raggiungere la vera beatitudine. Perciò, con le parole di Bonaventura, si può concludere che «non avere né amare le ricchezze è cosa utile, sicura, gioiosa, è un atto di virtù perfetta [...]. O beata povertà, quanto rendi gradito a Dio, quanto rendi sicuro nel mondo chi ti ama!» (71).

Riassunto – S. Bonaventura definisce la povertà come una virtù etica in cui il giusto mezzo non è calcolato in relazione alle pulsioni sensibili, bensì all'«appetitus animae». La povertà, infatti, non è intesa solo come distacco dalle realtà materiali, ma è prima di tutto un atteggiamento intimo di rinuncia della «voluntas habendi». Svincolato dalla brama per i beni terreni, l'uomo spirituale è in condizione di compiere agevolmente il cammino interiore di ascesa a Dio descritto nell'*Itinerarium mentis in Deum*, giungendo così al conseguimento della vera ricchezza spirituale.

Résumé – St Bonaventure définit la pauvreté comme une vertu éthique, dont le juste milieu n'est pas calculé en fonction des pulsions sensibles, mais des «appetitus animae». La pauvreté, en effet, n'est pas entendue seulement comme détachement des réalités matérielles, mais elle est surtout une attitude intime de renoncement à la «voluntas habendi». Dégagé de la grande envie pour les biens terrestres, l'homme spirituel est en condition d'accomplir aisément le chemin intérieur de la montée vers Dieu, décrite dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, arrivant ainsi à la réalisation de la vraie richesse spirituelle.

(71) *De perfectione vitae ad sorores*, III 9: VIII 114-115 (tr. it. di A. CALUFETTI in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, Roma 1992, 341).

