

LA VERITÀ DELLA CARITÀ GRATUITA NEI COMMENTI EVANGELICI DI SAN BONAVENTURA

FORTUNATO FREZZA

Sottosegretario del Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano

1. *Carità e verità*

«La carità nella verità pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono»¹. Sono queste le prime parole del terzo capitolo dell'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate*, seguite da altre:

«La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza [...]. La convinzione di essere autosufficiente e di riuscire ad eliminare il male presente nella storia solo con la propria azione ha indotto l'uomo a far coincidere la felicità e la salvezza con forme immanenti di benessere materiale e di azione sociale»².

Verità, carità, dono, gratuità, felicità sono categorie essenziali dell'intera enciclica, che ne fondano lo statuto dottrinale, ne indicano l'appello testimoniale, ne rivelano tratti anche antropologicamente fecondi³.

In merito a dono e gratuità è richiamata nel documento la dottrina di sant'Agostino, il quale nel *Dialogo sul libero arbitrio* sembra voler precisare

¹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 34, Città del Vaticano 2009 (d'ora in poi *Caritas in veritate*).

² *Ibid.*

³ Cfr. L. VEUTHEY, *Eros e agape*, MF I (1950) 3-34; R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, prefazione di E. BIANCHI, Assisi 1996. Il medesimo Autore, attuale Rettore dell'Università di Macerata, ha fatto della gratuità un tema preferenziale della sua ricerca filosofica; qui si citano: *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia 1991; *Il principio perdono. Senso e figure del perdonare nella filosofia contemporanea*, in *Interpretazione e perdono*, a cura di G. GALLI, Genova 1992, 179-230; *Dalla gratificazione alla gratuità. Appunti sulla comunicazione nell'età evolutiva*, in AA.Vv., *Quattro chiacchiere a Gilwell Park*, Ancona 1993, 9-20; *Verso un'ontologia della gratuità: un dialogo con Gabriel Marcel*, Milano 1997, con una riproposizione del medesimo titolo in «Annuario Filosofico» 13 (1997) 87-110; *Antropologia della gratuità*, in AA.Vv., *Vivere tra violenza e tenerezza*, Padova 2005, 65-87.

l'indeterminato, dare corpo all'invisibile, fornire razionalità teologale ad un "senso interno", come *intuitus* alieno da pretese gnostiche, rivelatore di una certezza speculativa ed esistenziale, che dall'interiore umano rimanda a una verità eterna, che si chiama Dio o porta il nome santo di Gesù Cristo⁴.

Se stupefacente è l'esperienza del dono, è perché questo salto da una evidenza introspettiva al riconoscimento di un'eternità altissima è vertiginoso⁵. Del resto l'enciclica non esita a spiegare che «l'essere umano è

⁴ Cfr. AGOSTINO, *De lib. arbitrio*, II, 3, 6-9 (PL 32, 1243-1246).

⁵ I filosofi si interrogano sull'accessibilità della trascendenza di Dio da parte dello spirito umano attraverso l'esercizio delle interiori facoltà dell'intelletto, processo nel quale la relazione tra Dio e uomo trova una corrispondenza analogica nel rapporto che vige tra escatologia e storia, tra verità speculativa e realtà oggettiva, tra l'uomo pensante e l'oggetto non immanente del suo pensiero. Italo Mancini afferma: «Nella tensione tra mondano storico ed escatologia, che poi finisce per essere la delineazione del rapporto tra *kerigma* e prassi, entrano in azione due concetti di verità, quello che vede risolversi il senso degli asserti teologici nel mondo della prassi e quello (legato soprattutto alla *notitia Dei* che non vuole arrendersi alla risoluzione del loro senso nella sola categoria storica del contaggio storico [...] che oppone verità come *intentio absoluta* o teoretica a verità come evento e come realizzazione [...]). La prima rigorosamente applicata a Dio ne esige la totale differenza da ogni essere, avere e fare cosmico; la seconda invece ne postula una istoricizzazione a fianco dell'uomo e una partecipazione al destino del mondo» (I. MANCINI, *Introduzione*, in *Mondo storico ed escatologia*. Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari [Gallarate, 1971], Brescia 1972, 30). Simile riflessione prosegue, mettendo in evidenza il limite di questa accessibilità da parte del sapere umano, M. MALAGUTI, *In humanitatem spiritus*, Bologna 2005, 72: «La qualità assoluta è il Nome inattingibile che splende al di là di ogni ontologia. Non è possibile comprendere l'essenza di Dio ed è impossibile pronunciare il Nome unico; possiamo amarlo, tuttavia: la *dilectio in veritatem* corre rapida più della ragione e vola la di là dell'intelletto. Intravediamo appena la prospettiva ascendente che conduce verso la qualità assoluta. In noi tutto è diviso e opposto [...]. Nella qualità assoluta, tutto è al di là della opposizione»; ID., *Deus Pater: chemins vers le mystère de la création*, in *Origine, ordre et intelligence*, sous la direction de P. BERTHOUD et P. WELLS, Aix-en-Provence 2010, 26-27: «L'Un-unique est le Très-Haut qui resplendit au-delà de l'intellect. Le nous est une seconde hypostase et s'ouvre en transparence au Principe en qui il doit son être comme son fondement et subsiste en tant qu'intelligence. L'Un n'est pas un objet parmi d'autres; il est le Principe inatteignable et ineffable qui fonde et constitue l'acte pensant en tant qu'acte d'identité en soi-même»; ID., *Deus Pater*, in *In humanitatem...*, 107-112. Si veda anche E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della 'mens' nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, premessa di L. OLIVIERI, Soveria Mannelli 2002, 83-98, spec. 91-93; nel testo l'Autrice chiarisce la relazione gerarchica tra teologia e filosofia, e spiega come l'idea di unità gerarchica non è una semplice espressione contingente, ma la rappresentazione originaria dell'estremo sviluppo del pensiero antico, come dichiara Luigi Olivieri nella *Premessa* allo scritto della Cuttini. Così, secondo la dottrina bonaventuriana esposta nella *Reductio artium ad theologiam* e nell'*Itinerarium mentis in Deum*, partendo dalla considerazione che ogni cosa viene da Dio, l'uomo trova nel mondo che lo circonda un *vestigium* del Creatore. Questo primo evento spinge a cercare una conoscenza più elevata della realtà divina, che l'uomo raggiunge rientrando nella propria anima e scorgendo in essa l'immagine della Trinità... L'anima si separa da ciò che la circonda per perfezionarsi contemplando Dio, supremo e sommo bene, fino a diventare simile a lui.

fatto per il dono, che ne esprime e attua la dimensione di trascendenza»⁶, accedendo alla quale l'uomo trova Dio con il suo nome.

È, dunque, certo che la verità, essendo dono come la carità, è più grande di noi, ci oltrepassa e oltrepassa i nostri meriti⁷. Nello stesso dinamismo della verità è coinvolta la capacità di donazione, che come tale non si lascia imbrigliare dagli intrighi e dai grovigli del calcolo⁸. Se una regola ha, essa è l'eccedenza, prossima alla trascendenza di Dio che in essa si dona. Infatti nell'ambito del dono l'eccedenza ha la duplice accezione di esigenza di oltrepassare i limiti convenzionali o banali del dare in contropartita e anche di sublimazione dell'autocoscienza verso la carità increata di Dio⁹, come uno speciale caso di re-migrazione al principio. Non a caso tale valicamento nell'*Itinerarium* di Bonaventura è chiamato «*excessus mentis*», «*excessus contemplationis*»¹⁰, che manifesta come Bonaventura si ispiri ad Agostino e proceda poi verso una novità, attraverso una tipica bonaventuriana operazione di dono, quale si manifesta nella contemplazione, come gratuito scambio tra Dio e la creatura nella stessa trascendenza di Dio. Si tratta di una vera e propria eccedenza della reciprocità mistica¹¹.

⁶ *Caritas in veritate*, n. 34, nota 88.

⁷ Cfr. *ivi*, nn. 34, 52, 68. Il primato di Dio e della sua grazia che precede e supera ogni risposta umana è tema tipico costante della teologia dell'autore di *Caritas in veritate*; basti qui solo qualche allusione: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, 117 e 125: «Se la fede cristiana in Dio è in primo luogo opzione per il primato del *lógos*, fede nella realtà del senso creativo che antecede e sostiene il mondo, dato che crede nella personificazione di tale senso, crede al contempo pure che il pensiero fontale di cui il mondo rappresenta l'ideazione, non sia una coscienza anonima e neutrale, ma sia invece somma libertà, amore creativo, autentica Persona [...]. Solo un Dio che è realmente causa fontale del mondo e al contempo l'ente a noi più vicino, può assurgere ad oggetto d'una pietà ancorata alla verità»; *Id.*, *Servitori della vostra gioia*, Milano 1989, 65: «In fondo, tutto viene da Dio [...]. In fondo tutto [...] è grazia che non si può produrre, la si può solo ricevere in dono [...]. Tutto è dato e tutto è ricevuto»; *Id.*, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 56: «È in gioco il primato di Dio. Si tratta di riconoscerlo come realtà, una realtà senza la quale nient'altro può essere buono».

⁸ Cfr. MANCINI, *Esistenza e gratuità...*, 31.

⁹ Cfr. AGOSTINO, *Conf.*, VII, 18 e 24 (PL 32, 743 e 745); X, 24 e 35 (PL 32, 789 e 794); XI, 2 e 4 (PL 32, 810-811); *De magistro*, XI, 38 (PL 32, 216).

¹⁰ *Itin.*, VII 3 (V 312).

¹¹ H.U. von Balthasar, riflettendo sul tema *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana*, si sofferma sul metodo di avvicinamento dell'uomo a Dio, che porta l'uomo stesso dalla sua interiorità alla contemplazione di Dio: «Il *meth-odos* deve necessariamente avere inizio con un attivo svuotare, affinché sia raggiunta quella passività, in cui l'Assoluto può ottenere il sopravvento nell'anima. Evagrio Pontico, che chiama questo stadio la *πρακτική*, non si perita di inserire qui nella serie le opere cristiane dell'amore del prossimo (in virtù delle quali l'uomo viene spossessato del suo *io* [*entselbset*]). La preparazione pratica tende a far sì che lo sguardo divenga libero: *θεωρία*, *contemplatio* (propriamente quello spogliamento, in cui l'anima è svelata per l'Assoluto, in un suo essere veduta, che può a sua volta vedere)» (H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi Teologici IV*, Brescia 1979, 265-266).

In questo itinerario del francescano Bonaventura la francescana Angela da Foligno metterebbe volentieri i suoi piedi!¹²

Sia la *reductio artium* sia l'*ascensus* esposto nell'*Itinerarium* partono dall'universo creato per portare l'anima a Dio... *De reductione artium* e *Itinerarium* propongono una risalita graduale che inizia dal sensibile per culminare nel ricongiungimento con il Creatore. Tale cammino termina, in entrambi i casi, con un "salto". Il passaggio finale, infatti, non è uno dei gradini della *reductio* o dell'*ascensus*, ma un repentino e radicale abbandono di qualsiasi legame sia con le cose, sia con il pensiero che aveva fin qui guidato l'ascesa. Nel cap. VII dell'*Itinerarium* questo "salto", eccedenza di contemplazione, è indicato ancora più chiaramente con i termini *mentis excessus, contemplationis excessus*¹³.

Al proposito, dando compiutezza di ritorno al movimento discensionale, Bougerol scrive:

«Dalla luce fontale parte la *divisio* verso tutte le scienze e tutte le arti, donando così ad ogni processo dell'intelligenza e della tecnica umana il suo titolo di nobiltà. A questo movimento corrisponde, con slancio irresistibile, il movimento inverso della *reductio* delle scienze alla teologia e della teologia alla Scrittura [...] Così l'uomo passa [...] dalla scienza alla sapienza»¹⁴.

Dal versante filosofico osserva Malaguti:

«Il pensiero metafisico della cristianità, illuminato dalla rivelazione biblica, ha inteso che l'*Esse ipsum* è il nome unico, al di là del divino, che dimora

¹² *Il Libro della Beata Angela da Foligno*, a cura di L. THIER e A. CALUFETTI, Grottaferrata 1985, 362 (rr. 91-93), 184 (rr. 105-113): «*Et discedendo me vel remanendo me ab isto iam dicto, video Deum hominem; et trahit animam cum tanta mansuetudine, ut dicat aliquando: Tu es ego et ego sum tu*» (E ritirandomi o ritraendomi da quanto già detto, vedo Dio uomo; e attira l'anima con tanta mitezza da fargli dire: "Tu sei me e io sono te"). «*Vidi rem plenam, maiestatem immensam quam nescio dicere, sed videbatur michi quod erat omne bonum. Et multa verba dulcedinis dixit michi quando discessit et cum immensa suavitate, et plane discessit cum mora. Et tunc post discessum cepi stridere alta voce vel vociferari, et sine aliqua verecundia stridebam et clamabam dicendo hoc verbum scilicet: "Amor non cognitus, et quare scilicet me dimittis?" Sed non poteram vel non dicebam plus nisi quod clamabam sine verecundia predictum verbum scilicet: "Amor non cognitus, quare et quare et quare?"*» (Cosa grande vidi, maestà immensa che non so dire, ma mi sembrava che fosse ogni bene. E quando si allontanò disse parole in dolcezza e immensa soavità e adagio se ne andò con indugio. E allora dopo la partenza cominciai a stridere a voce alta o strepitare e stridevo senza la minima vergogna e urlavo dicendo questa parola, cioè: "Non conosciuto amore, e così perché mi abbandoni?"). Ma non potevo o non dicevo di più se non urlare senza vergogna la suddetta parola: "Non conosciuto amore, perché e perché e perché?").

¹³ Cfr. anche W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991, 334-335, 352-354.

¹⁴ J.G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura*, Vicenza 1988, 218.

nella inattingibile luce (cfr. 1Tm 6,16). La forza della liberazione dalla prigionia viene da Dio stesso che misteriosamente si manifesta nelle sue creature nel luogo più alto e nascosto dell'anima»¹⁵.

2. Metodo bonaventuriano

Il teologo Bonaventura non aveva davanti a sé gli scenari mondiali e non godeva delle conoscenze ed esperienze globali della nostra epoca, ma affermava quei principi universali, per la teologia e la convivenza umana, che sono inalienabili nel campo della riflessione speculativa e sostengono il diritto e il godimento effettivo dei beni indispensabili alla vita umana e al suo pieno sviluppo nei singoli e nella convivenza delle comunità, come sono i principi di giustizia, di obbedienza, di gratuità, di eccedenza, di felicità¹⁶.

L'esegesi biblica di Bonaventura appartiene al tipo proprio del suo tempo, ne rappresenta un caso particolare per estensione, qualità e autorevolezza, godendo della medesima configurazione euristica ed ermeneutica che conferisce alla lectio mediævale una identità specifica nella storia dell'esegesi¹⁷.

La sua metodologia è presentata, in modo particolare, nel prologo del *Breviloquium*¹⁸. Per due motivi Bonaventura compose l'opera: per mostra-

¹⁵ M. MALAGUTI, *Trasparenza "in veritatem" attraverso e oltre i simboli: l'itinerario bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus» LIV (2007) 113.

¹⁶ MANCINI, *Esistenza e gratuità...*, 31: «L'essenza della relazione si compie quando la comunicazione interpersonale giunge a farsi libera condivisione di quel che si è, si sente, si sa e si ha». Nell'approfondire la riflessione della gratuità nel particolare ambito dell'esperienza della promessa, come forma di impegno gratuito, il medesimo autore scrive: «Quando la promessa è richiesta dall'altro, il dargli la mia parola deriva da un atto di libertà e da un'esperienza della gratuità, che così viene confermata e alimentata. La promessa è gratuità nel tempo. Proprio come esperienza della gratuità della dedizione e come tendenza al suo rinnovarsi nel tempo, la dinamica del promettere attinge alla fonte esistenziale di ogni relazione etica, la quale viene presto congelata nel legalismo o nella reciprocità mercantile, se non si nutre della percezione dell'altro come dono da accogliere e di sé come dono da condividere» (ivi, 90-91). E ancora: «L'esperienza del gratuito positivo e le modalità comunitarie di organizzazione della quotidianità non vanno più considerate alla stregua di eccezioni che confermano la regola di una società fondata sull'interesse privato, sulla competizione, sul dominio» (ivi, 50). Si veda anche ID., *Comunicazione come ecumene...*, 128-133.

¹⁷ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi mediævale*, 4 voll., Milano 1994. In quest'opera della piena maturità l'Autore espone in quattro volumi il suo studio della tradizione cristiana mediata dagli esegeti e teologi mediævali. Recentemente un suo allievo, Giovanni Benedetti, oggi novantaquattrenne vescovo emerito di Foligno, ha pubblicato *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, prefazione di G. BETORI, premessa di M. SENSI (Firenze 2009), volume nel quale segue la stessa metodologia del maestro de Lubac, applicandola all'esame del testo mediævale angelano alla luce della teologia coeva e della dottrina patristica. Per Benedetti si veda anche H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, 2 voll., Milano 2009, II, 871.

¹⁸ BOUGEROL, *Introduzione...*, 167-173.

re ai maestri come la dottrina rivelata sia tutta contenuta nella Scrittura. Tuttavia per rilevarla il lavoro è tanto impegnativo e le opere dei Padri e dei dottori che fanno da guida sono tanto prolissi, che, assecondando una richiesta dei suoi fratelli, volle redigere una *summa* della dottrina, per la cui comprensione adotta una forma abbreviata di esposizione delle ragioni che la sostengono¹⁹.

Il secondo motivo è che i giovani teologi senza dubbio meno dediti dei loro antenati alla lettura assidua della Scrittura, attirati maggiormente dalle *Sentenze* o dalle *Quaestiones disputatae*, cioè dagli stessi filosofi, perdevano il gusto della Scrittura. Essi la trovavano incerta, senza ordine, come una foresta oscura. Bonaventura volle dunque indicare loro l'importanza primaria della Scrittura e iniziarli ai suoi generi letterari e ai suoi metodi specifici²⁰.

Al primo scopo corrisponde il corpo del *Breviloquium*, diviso in sette parti. Al secondo, il prologo che raggruppa tre temi distinti: una breve introduzione dimostrante l'importanza della Scrittura, la sua origine, la sua metodologia, il suo coronamento; poi il corpo del prologo che forma il trattato d'ermeneutica più completo del medioevo; infine gli obiettivi dell'autore²¹.

Bonaventura ha scelto per tema della sua introduzione il testo della lettera agli Efesini (3, 14-19):

«Per questo io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati nell'uomo interiore mediante il suo Spirito. Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio».

Nel relativo commento, egli, come è solito fare nei sermoni, nelle collezioni o nel prologo stesso del *Super Sententias*, vi scopre i fondamenti dell'insegnamento scritturale: «sacra scriptura quae theologia dicitur»²².

¹⁹ Cfr. *ivi*, 172.

²⁰ Cfr. *ivi*, 172-173. Appare così in modo evidente l'istanza didattica di Bonaventura *lector*, che fornisce in modo sistematico lo strumento primario dello studio fondandolo sulla *sacra pagina*.

²¹ Cfr. *ibid.* Qui Bonaventura traspone nella teoria manualistica la sua prassi esegetica del testo biblico considerato fonte dei contenuti della teologia e giustificazione del metodo speculativo specifico.

²² *Ivi*, 173. La penetrazione metodologica e dottrinale tra scrittura e teologia è espressa nella formula che sintetizza il pensiero didattico e il magistero del *Doctor Seraphicus*.

L'insegnamento del maestro consiste nel leggere, cioè spiegare la Scrittura, rivelazione del Padre. Egli compie questo ufficio non come lo farebbe esponendo il testo di un qualsiasi autore umano, ma riferendosi all'origine divina della Parola. È l'uomo interiore che agisce nel maestro, il quale, con la luce dello Spirito di Cristo dimorante nel suo cuore, ottiene la capacità di comprendere la rivelazione del Padre e insegnarla agli altri²³. Per Bonaventura il teologo deve cercare la «sapienza» e la sua teologia è «conoscenza devota della verità appresa dalla fede», prima che essa lo divenga per quelli che ricevono il suo insegnamento²⁴.

Il carattere che Bonaventura attribuisce alla Scrittura spiega in parte perché egli usi indifferentemente *scriptura sacra* e *theologia* per indicare lo studio e l'insegnamento. *Scriptura sacra* significa a un tempo l'oggetto materiale della teologia, il testo medesimo contenuto nella Bibbia, e anche il lavoro della fede che riflette su se stessa. In questo secondo senso la teologia è una scienza, poiché si articola in una struttura di conoscenze organizzate²⁵.

Finalmente la Scrittura è la Parola della vita eterna, di cui noi possediamo quaggiù il germe. Studiando la Parola e mettendola in pratica, il teologo si orienta verso la beatitudine eterna che sarà la sua pienezza. Bonaventura considera la teologia come una tappa nell'ascensione dell'anima verso la «sapienza», l'ultima tappa nell'itinerario della visione di Dio²⁶.

3. Egesi bonaventuriana

Bonaventura, commentando nel vangelo di Luca l'episodio dei dieci lebbrosi (Lc 17,11-19), spiega analiticamente le parole che Gesù rivolge all'unico guarito che torna sui suoi passi per ringraziare:

«Per approvazione della gratitudine aggiunge: “Alzati e va’; la tua fede ti ha salvato”. *Alzati*, per penitenza. *Va’*, per giustizia, ossia per obbedienza che è l'atto più nobile della giustizia, come un procedere da Dio a Dio, secondo Dio e per Dio. *La tua fede ti ha salvato*, per fiducia; infatti, la fede è l'inizio della nostra salvezza, essa rende noto il nome di Gesù Cristo. Di questa salvezza la speranza è sostegno, la carità è perfezione. Cristo dona la salvezza della fede»²⁷.

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ *In Luc.*, XVII 34 (VII 436-437).

Il particolare monito che Gesù rivolge ai lebbrosi guariti è quello di andare a presentarsi ai sacerdoti del tempio, che ne riconoscano con la guarigione il pieno diritto a ritornare liberi in seno alla comunità, perché questo atto risponde alle esigenze della legge²⁸. È dunque per giustizia che devono presentarsi. L'obbedienza che si richiede certamente suppone questo obbligo di osservare le disposizioni sulla purità legale risalenti a Mosè, del quale va riconosciuta l'autorità²⁹.

Ma questo non è tutto. E ciò che qui manca risalta dal colloquio che Gesù intrattiene successivamente con l'unico guarito che ritorna per ringraziare. A lui Gesù ripete l'imperativo «Va'» completato da un'affermazione che non è tanto la spiegazione del motivo dell'accaduto, ma somiglia a una sentenza che chiude un contenzioso e apre un programma: «La tua fede ti ha salvato». Quello che manca ai nove è questa fede, che è il riconoscimento per giustizia dell'origine del beneficio. L'imperativo mostra la via del godimento del dono. La fonte del dono, cioè la fede, obbliga a conservare per dovere di giustizia la memoria dell'autore del dono e ad attribuire solo a lui l'efficacia dell'atto risanatore.

Tuttavia l'obbedienza a questo imperativo nel pensiero di Bonaventura implica una concezione più ampia e più alta di giustizia e richiede una osservanza che chiama per eccellenza «l'atto nobile della giustizia»³⁰. Si tratta infatti del riconoscimento della sovranità e della benignità gratuita di Dio nei confronti della vita umana, attraverso una raffinata qualità della giustizia, che si esprime in un doppio movimento pendolare «da Dio a Dio», perché si compia «secondo Dio e per Dio». Leggere la trama di questa operazione di Dio nel mondo è giustizia perché ciò è vero; è obbedienza perché è doveroso e dà compimento esaustivo al circolo teologale dell'osservare la giustizia con bontà:

«La giustizia è cosa buona. Essa è il fondamento dell'esistenza. Ma v'è qualcosa al di sopra della giustizia: il libero aprirsi del cuore nella bontà. La giustizia è chiara; ma, solo un passo oltre, e diviene fredda. La bontà invece – autentica, che venga dal cuore, che sia sostenuta dal carattere – riscalda e scioglie. La giustizia ordina, ma la bontà è feconda. La giustizia rende soddisfazione a ciò che già esiste, ma la bontà crea del nuovo. Nella giustizia lo

²⁸ Lc 17,12-14: «Entrando in un villaggio, gli vennero incontro dieci lebbrosi, che si fermarono a distanza e dissero ad alta voce: "Gesù, maestro, abbi pietà di noi!". Appena li vide, Gesù disse loro: "Andate a presentarvi ai sacerdoti"».

²⁹ Lv 13,45-46; 14,2: «Il lebbroso colpito da piaghe porterà vesti strappate e il capo coperto; velato fino al labbro superiore, andrà gridando: "Impuro! Impuro!". Sarà impuro finché durerà in lui il male; è impuro, se ne starà solo, abiterà fuori dell'accampamento»; «Questa è la legge che si riferisce al lebbroso per il giorno della sua purificazione. Egli sarà condotto al sacerdote».

³⁰ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1807, Città del Vaticano 1992, 460.

spirito avverte il soddisfacimento di un ordine adempiuto, ma dalla bontà scaturisce la gioia di una vita creativa»³¹.

Non è lontana questa visione teologale di Bonaventura dall'attitudine del teologo della *Caritas in veritate*, il quale non esita a ricorrere alla coesistenza di verità e carità, che precedono le attese e le pretese umane, sono segni della presenza di Dio in noi.

«[La speranza] è già presente nella fede, da cui anzi è suscitata. La carità se ne nutre e, nello stesso tempo, la manifesta. Essendo dono di Dio assolutamente gratuito, irrompe nella nostra vita come qualcosa di non dovuto, che trascende ogni legge di giustizia. Il dono per sua natura oltrepassa il merito, la sua regola è l'eccedenza. Esso ci precede nella nostra stessa anima quale segno della presenza di Dio in noi e della sua attesa nei nostri confronti. La verità, che al pari della carità è dono, è più grande di noi [...]. In ogni processo conoscitivo, in effetti, la verità non è prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta»³².

Verità e carità danno fondamento e ragione agli stessi programmi di giustizia a favore delle persone e dei popoli, perché

«la verità e l'amore che essa dischiude non si possono produrre, si possono solo accogliere. La loro fonte ultima non è, né può essere, l'uomo, ma Dio, ossia Colui che è Verità e Amore. Questo principio è assai importante per la società e per lo sviluppo, in quanto né l'una né l'altro possono essere solo prodotti umani; la stessa vocazione allo sviluppo delle persone e dei popoli non si fonda su una semplice deliberazione umana, ma è inscritta in un piano che ci precede e che costituisce per tutti noi un dovere che deve essere liberamente accolto. Ciò che ci precede e che ci costituisce – l'Amore e la Verità sussistenti – ci indica che cosa sia il bene e in che cosa consista la nostra felicità. *Ci indica quindi la strada verso il vero sviluppo*»³³.

L'incontro di Gesù con i lebbrosi è sollecitato dal loro grido univoco, unisono: «Gesù, maestro, abbi pietà di noi» (Lc 17,13). Nel vangelo di Luca nessun altro, al di fuori della cerchia dei discepoli, ha mai chiamato Gesù con il titolo di "maestro" (cfr. Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49). Eppure, a miracolo avvenuto, i nove non hanno imparato la lezione e così facendo non cercano più il maestro, non avvertono l'impulso dell'obbedienza che procede da un interiore senso della giustizia nel riconoscere la fonte del dono, si assentano dall'ulteriore dialogo della salute recuperata e non

³¹ R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano-Brescia 2005, 344.

³² *Caritas in veritate*, n. 34.

³³ *Ivi*, n. 52.

scoprono il secondo insegnamento del maestro, cioè il segreto della guarigione, che è uno solo, la fede, anch'essa dono, dono di salvezza³⁴. Salute e salvezza, diversamente da quanto avviene per l'unico lebbroso grato, sono per i nove un doppio dono non corrisposto, amputato della reciprocità, privato della gratitudine. Nei nove, tuttavia, la ingratitudine ha partorito paradossalmente la conoscenza della gratuità, che non esige contropartita e lascia libero il destinatario, procurando invece al donatore una speciale consapevolezza. Non c'è, infatti, per il donatore coscienza maggiore della gratuità che l'assenza di gratificazione per il dono elargito. La sovrana libertà del dono, *gratia gratis data*, è quella che non ha riconoscimento e basta a se stessa, come segno di una carità suprema, amore che è stipendio a se stesso, eccedenza netta³⁵. Nel solco della condotta ingrata affondano le proprie radici di ulteriori infecondità, come nel caso dei nove, i quali, associati nell'egoistica euforia del beneficio, ma lontani dal maestro e dal compagno grato, si privano anche della festa della fraternità e della solidarietà. Per un dono che arriva, altri si sottraggono, e così l'incapacità di dono fomenta l'infelicità che non conosce l'alterità e tanto meno l'eccedenza³⁶.

L'autosufficienza recuperata può far regredire la coscienza a uno stadio anteriore, in cui si manifesta la presunzione «di far coincidere la felicità con forme immanenti di benessere»³⁷ autonomo e irricoscente. Bona-

³⁴ Cfr. AGOSTINO, *Quaest. Eu. libri duo*, II, 40 (PL 35, 1354).

³⁵ La riflessione filosofica contemporanea circa la gratuità si sviluppa ulteriormente dandosi uno statuto teoretico ben definito: «Una liberazione del potenziale ermeneutico e critico del pensiero filosofico va ricercata nell'orizzonte ancora poco esplorato di una ontologia della gratuità. È a tale orizzonte che rimanda appunto quel nucleo di verità sulla nostra condizione che può essere dischiuso dall'antropologia della condivisione. [...] Donare, donarsi – questo il segreto ontologico della gratuità – significa far-essere, sottrarre l'altro e se stessi al nulla che tutto consuma invano» (MANCINI, *Esistenza e gratuità...*, 189-190).

³⁶ H.U. von Balthasar, commentando la pericope dell'«ultimo posto» in Lc 14,7-10, osserva: «Certamente noi nell'imitazione di Cristo, che ha preso su di sé i peccati del mondo e che si è collocato dietro l'ultimo dei peccatori, dobbiamo porci nell'ultimo dei posti; ma noi siamo in questo non precisamente il senza colpa che porta la colpa altrui, ma ben peggio, forse l'ultimo dei peccatori, di cui viene portata la colpa [...]. Molti ritengono che tutto ciò sia impossibile; sembra ad essi evidente che altri hanno commesso malefatte peggiori di loro, in modo che se costoro hanno meritato castighi definitivi, essi dovrebbero uscirne con pene più miti [...]. Per quel peccatore che io sono altro non resta se non lo sguardo del Crocifisso, del quale so con certezza che egli si trova là per me all'ultimo posto e che non posso tranquillizzarmi con questo pensiero: come se fosse gratificante il fatto che qualcuno mi ha risparmiato questa "vergogna" (Lc 14,9) [...]. Ogni grazia è gratuita; è difficile per l'uomo comprendere tutto ciò fino all'ultima conseguenza. Sempre egli pensa di aver pure meritato qualcosa e di essere autorizzato a salire più in alto. Lui [...] impari a riconoscere a partire dall'ultimo posto la totale gratuità dell'amore» (H.U. VON BALTHASAR, *Tu hai parole di vita eterna* [Gv 6,68], Milano 1992, 198-200).

³⁷ Questa felicità immanente coincide anche nei lebbrosi con l'autocoscienza dell'autonomia recuperata e del benessere ritrovato, ma come dono non riconosciuto, stadio prossimo alla ingratitudine e alla presunzione.

ventura, l'abbiamo già detto, ha la felice, sorprendentemente moderna intuizione di introdurre nel discorso della gratitudine il riferimento alla giustizia. Il comando di Gesù al lebbroso grato è: «Va'» e Bonaventura attribuisce questa ingiunzione a una esigenza di giustizia, attratta comunque in una relazione pienamente teologale che trova in Dio l'origine, il fine, la destinazione degli atti e della condotta di vita, «da Dio a Dio, secondo Dio e per Dio»³⁸. E Benedetto XVI dichiara:

«La logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e [...] lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità»³⁹.

Il riconoscimento dei campi di ciascuno, del dare e dell'avere di ogni persona o istituzione fonda la stessa possibilità dell'eccedere quei necessari e giusti ambiti di esperienza accertati, aldilà dei quali si espande l'atto del dono.

Nella «stupefacente esperienza del dono» si incontra una doppia eccedenza, quella originaria di Dio e quella imitativa dell'uomo. La capacità oblativa umana, che supera le ristrettezze convenzionali e quelle imposte dagli stessi limiti dell'esperienza, permette all'uomo di scoprire un'eccedenza che non è semplicemente correlativa alla sua, ma la precede, perché ha origine nella mano stessa di Dio. Il monito evangelico del «date e vi sarà data una misura eccedente» (cfr. Lc 6,38) segna certamente una strategia improbabile per le comuni attese del *do ut des* e rivela la chiamata a un processo di emulazione al di più, verso la stessa infinita pienezza di Dio⁴⁰. Nel commentare questo passo Bonaventura conserva tutta la sua coerenza teologale, rimandando a una finalità ultima il gesto del dono che da quel termine divino riceve dignità e stabilità esclusiva: «Illa enim sola homo secum habet, quae pro Deo dedit»⁴¹: all'uomo non resta altro che quello che ha dato per amor di Dio.

³⁸ VON BALTHASAR, *Lo Spirito...*, 390-391: «È essenziale che il mondo definitivo sia fabbricato, in modo del tutto esplicito, sulle mura di fondamento poste a base per esso sulla terra: le fondamenta dell'Antico Patto di Dio, che si compie nel Nuovo: le mura della Gerusalemme celeste hanno "dodici pietre di fondamento, su cui stavano scritti i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello" (Ap 21,14) [...]. E inoltre è essenziale il fatto che questa città celeste non è puramente spirituale, ma ha accolto in sé, trasformate, forze fondamentali della natura: di una natura, in cui Dio è il principio determinante "tutto in tutto"».

³⁹ *Caritas in veritate*, n. 34.

⁴⁰ MANCINI, *Esistenza e gratuità...*, nota 14.

⁴¹ *In Luc.*, VI 88 (VII 159).

4. *La misericordia come gratuità*

Nella sua *Cronaca* fr. Salimbene scrive: «Fr. Giovanni da Parma diede licenza a fr. Bonaventura da Bagnoregio di “leggere” a Parigi, ciò che egli non aveva ancora mai fatto, perché era baccelliere non ancora posto in cattedra: egli dunque “lesse” sull’intero vangelo di Luca un commentario bellissimo e perfetto: era il 1248»⁴².

Queste *Postillae super Lucam* si presentano nei manoscritti sotto due forme, la prima è quella della *lectio* del baccelliere biblico, la seconda del maestro, che poi le adatta a materia oratoria a uso dei predicatori⁴³.

Tre segni testimoniano che il predicatore è inviato dal Signore ad annunciare il Vangelo: il primo è l’autorità di chi lo manda, come quella del pontefice e soprattutto del pontefice che occupa la cattedra di Pietro in nome di Gesù Cristo: colui che è mandato dal pontefice è mandato da Gesù Cristo. Il secondo segno è lo zelo per le anime in colui che è inviato, quando cerca anzitutto la gloria di Dio e la salvezza delle anime. Il terzo è il frutto e la conversione degli uditori. Sotto il primo segno i predicatori sono mandati dal Padre; in nome del secondo, dal Figlio; in nome del terzo, dallo Spirito Santo⁴⁴.

Alla fine di queste pagine di commento al vangelo di Luca Bonaventura riassume il suo pensiero: in tutto questo è dato ai predicatori un modello, perché non scoprano nei loro cuori delle novità, in quanto il Signore non ha creato pani nuovi per nutrire la folla. Ma come il Signore ha moltiplicato con la benedizione divina i cinque pani d’orzo esistenti, così tutta la ricchezza della vera dottrina si deve dedurre dal fondamento della Scrittura, moltiplicandola con la preghiera rivolta al cielo, con la devozione che benedice, con la meditazione che spezza il pane della Parola, con la predicazione che la distribuisce e la spiega⁴⁵.

Che Bonaventura abbia ripreso il testo della sua *lectio* di baccelliere biblico ampliandolo e modificandolo, appare chiaro dalla lettura delle *Postillae super Lucam*⁴⁶, come è anche evidente che, alla maniera di tutti i baccellieri e maestri medievali, abbia avuto sotto gli occhi la *lectio* di un predecessore, in questo caso quella di Ugo di Santo Caro. In essa ha trovato la documentazione patristica, e soprattutto il ricorso alle omelie su Matteo, dette comunemente *Opus imperfectum*, che il medioevo attribuiva a san Giovanni Crisostomo; queste omelie sono citate 57 volte nel

⁴² BOUGEROL, *Introduzione...*, 182.

⁴³ Cfr. *ibid.*

⁴⁴ Cfr. *ibid.*

⁴⁵ Cfr. *ibid.*

⁴⁶ Cfr. *ibid.*

super Lucam. Degli altri Padri i più citati sono sant'Ambrogio e san Beda il Venerabile, rispettivamente 70 e 164 volte⁴⁷.

Nel cap. 15 di Luca, Bonaventura commenta la parabola del figlio prodigo e del padre misericordioso con un compendio introduttivo sul tema:

«Dopo la parabola del pastore con le pecore e della donna con la dracma, si pone qui la parabola del padre con i figli, allo scopo di mostrare, accanto alla somma bontà del padre verso suo figlio, la somma bontà di Dio verso il peccatore convertito, al quale rimanda il figlio prodigo. La misericordia del padre appare nell'eliminare la miseria del figlio già peccatore e poi pentito; [...] il pentimento lo ha preparato a ricevere la misericordia del padre. [...] L'uomo [del v. 11: *homo quidam*] rappresenta il Signore benigno e pio, che a motivo della somma bontà che lo rende benigno e umano verso l'uomo, bene può definirsi uomo»⁴⁸.

L'intuizione, sia pure espressa attraverso un'analisi letteralistica del termine "uomo", appare efficace e si iscrive nell'insieme del racconto e nell'economia ermeneutica della parabola, creando subito all'inizio una sintesi semantica che concentra due elementi narrativi primari, quali la figura del padre dei due figli e la sua condotta benevola, che evocano la paternità di Dio e la sua *humanitas*.

Nel commentare il v. 20: «Si alzò e andò da suo padre. Quando era ancora lontano suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò», Bonaventura fa balenare queste intuizioni: dopo il racconto dell'insolenza, della miseria e del pentimento del figlio, qui si ricorda la misericordia del padre buono nell'accettare la conversione del peccatore, nel placare l'indignazione dell'obbediente. Il peccatore nella sua indegnità è accolto, nella sua nudità è rivestito, nella sua fame è nutrito, in virtù della misericordia del padre⁴⁹. La misericordia del padre risolve il figlio prodigo⁵⁰, mentre placa l'ira del figlio obbediente⁵¹.

⁴⁷ Cfr. *ibid.* Si rimanda all'osservazione esposta nella nota 17.

⁴⁸ *In Luc.*, XV 21-22 (VII 389-390).

⁴⁹ *Ivi*, XV 33 (VII 394-395): «*Misericordiam autem acceptantem filii prodigi conversionem* manifestat Evangelista quantum ad triplicem actum, scilicet primo in *suscipiendo indignum*, secundo in *vestiendone nudum*, [...] tertio vero, in *reficiendo famelicum*. Nam iste est ordo reparationis animae per donum misericordiae paternae, quod primo *suscipitur* ad benignitatem gratiae; secundo *vestitur* vestimento iustitiae; tertio *reficitur* suavitate laetitiae et iucunditatis internae».

⁵⁰ *Ivi*, XV 37 (VII 396): «Per ostensam misericordiam patris in *suscipiendo indignum* subditur hic *misericordia in vestiendone nudum*. Et quoniam peccator nudatur a *veste interioris puritatis* et *ornatu exterioris honestatis*; ideo quantum ad haec duo ostendit, filium prodigum per patris *misericordiam* relevari».

⁵¹ *Ivi*, XV 42 (VII 398): «Postquam ostendit misericordiam pii patris in *acceptando conversionem poenitentis*, hic secundo ostendit *misericordiam eius in placando indignationem filii obediens*».

L'analogia parabolica raggiunge un momento di tensione e insieme di rivelazione, quando la misericordia è respinta dall'ostinazione del figlio obbediente che non accetta la condotta del padre. Da una parte si oppone violenza alla misericordia, dall'altra la misericordia rifiutata persiste sul doppio fronte dei figli, i quali prima ricevono le sostanze paterne per giustizia, poi sono accolti per misericordia, una misericordia non dovuta, ferita nel primo e nel secondo caso, che rivela i tratti della gratuità, perché «fare del bene a chi non lo fa è gratuito»⁵².

E Bonaventura, quando esamina la risposta del padre al figlio obbediente, aggiunge acutamente:

«Figlio, tu sei sempre con me; è da notare la benignità somma di questa risposta, poiché poteva respingere la presunzione, l'arroganza e la disumanità del figlio, e invece non lo sgrida per non urtarlo ancor più; ma gli mostra dolcezza, per placarlo. [...] È la carità infatti che spinge a godere del bene»⁵³.

Non diverso è il commento a 1Cor 13,6: «La carità non gode dell'ingiustizia, ma si rallegra della verità», perché, annota Bonaventura citando Gregorio Magno, «amando gli altri, vede in essi ciò che è buono e ne gode come se fosse un prolungamento del proprio bene»⁵⁴.

5. La gratuità della compassione

Il cap. 10 del vangelo di Luca apre un ulteriore campo della gratuità, chiamata qui con il termine abituale di misericordia e anche con la nuova nomenclatura della clemenza. Davanti all'uomo colpito da una duplice miseria il samaritano agisce diversamente dagli altri passanti, che o per avarizia o per durezza tirano diritto alla vista del moribondo ai bordi della strada. Qui Bonaventura ricorre all'ironia citando Dt 22,4 che impone a chiunque di fermarsi e soccorrere perfino l'asino o il bue del proprio fratello se è caduto per via⁵⁵. Il samaritano si ferma per clemenza, corrisponden-

⁵² *Ivi*, VI 79 (VII 156): «Si ergo benefaere benefacietibus solum est debitum, benefacere non benefacientibus *gratuitum*».

⁵³ *Ivi*, XV 51-52 (VII 401-402): «Nota hic benignissimam patris responsionem, quia, cum posset arguere filium de praesumptione, de indignatione, de protervitate et de inhumanitate; tamen non arguit, ne magis perturbet, sed pie blanditur, ut leniat; [...] caritas est quae cogit de bono gaudere».

⁵⁴ *Solil.*, I 46 (VIII 44): «[Caritas] *Congaudet autem veritate*, quia ceteros diligens, per hoc quod rectum est, in aliis conspicit, quasi de augmento proprii profectus hilarescit». Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, VIII, vi, 10 (PL 75, 926).

⁵⁵ *In Luc.*, X 55 (VII 269): «Post personam indigentem ex duplici miseria subditur hic *persona despiciens ex duritia*. [...] Unde sacerdotum erat potissime legem Dei servare et

te a misericordia, benignità, bontà, che sopporta l'infermità e solleva il bisognoso. La misericordia si dimostra vera e integra attraverso l'azione, soprattutto quando si impegna anche economicamente e spende di suo, concorrendo così a dare una risposta precisa alla domanda provocatrice del dottore della legge che chiedeva chi fosse il suo prossimo (cfr. Lc 10,25.29): il nome esatto del prossimo è «colui che ha bisogno di misericordia o chi può offrire misericordia»⁵⁶. Da questa verità prende vita la capacità di immedesimarsi nella sofferenza altrui, nella sofferenza fisica di chi, soffrendo, perde l'autonomia e ha bisogno di compassione anche disinteressata ed eccedente, fino all'impegno economico, non richiesto e gratuito⁵⁷.

Il monito che Gesù rivolge al dottore della legge è perentorio: «Va' e anche tu fa' così», perché tu possa praticare la misericordia, se vuoi essere misericordioso, rifiutando la durezza, che, invece, non interviene e non spende, non offre né misericordia né medicine⁵⁸.

6. "Sermones" e parabole

Nell'*Opera omnia* di Bonaventura edita dai Francescani di Quaracchi il volume quinto segnato con il numero mediano dei dieci volumi che compongono l'intera serie potrebbe essere considerato il volume principe, che infatti contiene, tra gli otto titoli, alcune tra le opere più rappresentative del Dottore Serafico: il *Breviloquium*, l'*Itinerarium*, le *Collationes in Hexaëmeron* e da ultimo i *Sermones selecti de rebus theologicis*, una selezione di saggi teologici, i cui argomenti vanno dalla Trinità alle parabole evangeli-

maxime quoad misericordiam; sed tamen hic non servavit propter duritiam. Unde subdit: *Et viso illo, praeterivit*, non attendens illud Deuteronomii vigesimo secundo: "Si videris, asinum fratris tui aut bovem cecidisse in via, non despicias, sed sublevabis cum eo". Iste *despexit istum fratrem* propter avaritiam».

⁵⁶ *Ivi*, X 57-60 (VII 270): «Samaritanus [...] persona subveniens ex clementia. [...] Et quia vera misericordia apparet in opere, ideo subdit: Et appropinquans [...] alligavit vulnera eius, infundens oleum et vinum. [...] Et altera die protulit duos denarios et dedit stabulario. Parvam pecuniam protulit, quia fortassis parvam habebat [...]. Et quia, quavis modica esset pecunia, magna erat subveniendi voluntas. [...] Patet etiam ex hoc, quod "nomine proximi intelligitur omnis, qui misericordia indiget, vel qui misericordiam impendere potest", et per hoc "omnis homo"».

⁵⁷ MANCINI, *Esistenza e gratuità...*, 51: «Un'altra modalità di traduzione del rispetto e del riconoscimento interumano è la compassione, considerata come capacità di uscire dal calcolo degli interessi, delle ragioni e dei torti, arrivando a sentire con l'altro sofferente. In questo contesto la promessa e il perdono possiedono poi un valore essenziale, poiché, [...] rappresentano due forme paradigmatiche della vita morale quando è orientata dalla logica della gratuità».

⁵⁸ *In Luc.*, X 63 (VII 271): «*Persona autem pertransiens cum duritia fuit legalis iustitia, quae nec misericordiam nec medicinam praestabat*».

che, dal corpo di Cristo al magistero di Cristo, con una dissertazione finale sulla costituzione del paradiso inteso in diverse connotazioni: terrestre, celeste, spirituale, *Tractatus de plantatione paradisi*, un trattatello qui collocato per il suo carattere simile ai *Sermones*, proveniente dalla tradizione manoscritta umbra e precisamente dall'unico codice di Todi⁵⁹.

Nella sezione dei *Sermones* riservata alle parabole evangeliche vi si trova un *excursus* sulla gratuità dei doni divini, con indicazione di tre parabole dallo spiccato carattere di donazione gratuita da parte di Gesù, le parabole della rete e dei pesci, del seminatore, del lievito. Per le sue singolari qualità esegetiche e teologiche giova riportare per intero il brano menzionato in una versione italiana:

«Quanto alla gratuità della grazia che previene la volontà prendiamo la parabola della rete gettata nel mare, secondo Mt 13, dove si legge: *Il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci*. Nel commento dei Santi [Padri] il *mare* è il mondo, la *rete* è la predicazione evangelica o la grazia preveniente, che raccoglie ogni genere di pesci; perché “chiama al pentimento gli uomini di ogni genere”, quantunque non tutti siano tra gli eletti, perché: *Molti sono chiamati, ma pochi eletti*. La *riva* è la fine del mondo, quando i buoni sono mandati in cielo, i cattivi alle tenebre. In questo mondo stavano insieme, perché si legge: *Raccolgono i pesci buoni nei canestri*, cioè “le dimore eterne”, secondo il commento della Glossa.

In merito alla gratuità della grazia che accompagna il processo della giustificazione si considera la parabola del seminatore, secondo Mc 4, dove si legge: *Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non sa*. La terra infatti produce germogli e frutti, prima lo stelo, poi la spiga. Proprio come il seme gettato in terra cresce impercettibilmente di giorno e di notte, così la grazia infusa, anche se non se avverte la presenza, lavora nel cuore dell'uomo e lo fa crescere, sia nei giorni di felicità come nella notte del tormento, perché per gli eletti *tutto concorre al bene*. Anche Gregorio dice: “I nostri buoni desideri sono come il seme gettato in terra; le nostre prime opere buone sono lo stelo; con la perseveranza nel bene ci avviciniamo alla spiga; la nostra solida conferma nel bene è il grano pieno nella spiga”.

Infine la gratuità della grazia che dà compimento alla perfezione è rappresentata nella parabola del lievito in Mt 13, dove si dice: *Il regno dei cieli è simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata*; come si legge anche in Lc 13. La *donna* è la sapienza divina, il *lievito* invece è la carità con il suo calore. Perciò come con il calore del lievito la pasta lievita e diviene cibo, così è della carità, che ci incorpora a Cristo e ci porta alla perfezione del bene, secondo la parola della prima lettera a Timoteo al capitolo primo: *Lo scopo del comando è la carità* etc. Le tre misure potrebbero

⁵⁹ *Tractatus de plantatione paradisi* (V 574-579).

representare la vita attiva, la vita contemplativa e la vita mista, cioè i prelati, nei quali quel lievito è deposto. Oppure, secondo la Glossa, l'espressione *in tre misure di farina* sottintende che lo spirito, l'anima e il corpo ricerchino l'unità e non si oppongano tra loro, oppure che le tre potenze dell'anima trovino l'unità aspirando alla saggezza con la ragione, combattendo i vizi attraverso la volontà, coltivando con l'amore il desiderio della virtù. La frase *finché non fu tutta lievitata* è commentata dalla Glossa in questo modo: "La carità deve crescere nel cuore fino al punto di trasformarlo perfettamente in se stessa, perché non ami altro che Dio". "Il *satum*, come dice la Glossa, è la misura" »⁶⁰.

L'esegesi scritturistica bonaventuriana, se da un lato presenta tutti i caratteri propri della *lectio* biblica medievale, fondata principalmente sull'allegorismo letterale, raggiunge comunque tutto il messaggio che la lettera esprime e lo espone con una metodologia dell'insieme, che oggi torna ad imporsi con autorevolezza. In Bonaventura il ricorso alle fonti bibliche nella loro unità, dall'Antico al Nuovo Testamento, anche attraverso la dottrina dei Padri, è costante e gli permette di illustrare il singolo passo in esame inserito nella rivelazione come ambito unitario e di percepire il significato integrale del dato biblico. Infatti, quando vogliamo pensare le verità della fede, uno dei criteri più fertili consiste nel considerare le singole verità inserite in un unico orizzonte ermeneutico, che non solo sia adatto a contenerle staticamente, ma che offra l'opportunità di un quadro d'insieme, dove quelle singole possano offrirsi allo sguardo in una correlazione strutturale significativa con tutte le altre, nel rispetto della dinamica della Rivelazione di Dio che le ha diffuse nel tempo e nello spazio anche in modi e gradi diversi. Questa correlazione integrale e coesa chiamiamo analogia della fede, come discorso di raccordo e di reciprocità. Così la dottrina della fede è acquisita nella intelligenza della fede attraverso l'analogia della fede.

Si tratta del principio di analogia, che ispira la ricerca dell'esegesi canonica⁶¹, favorendo il superamento dell'exasperazione di certa frammentazione critica. Nella storia della rivelazione Bonaventura non riscontra fratture di lettura e la sua ermeneutica riflette l'impianto unitario di tutta la letteratura biblica, da lui magistralmente conosciuta e spiegata.

⁶⁰ *Sermones selecti de rebus theologicis, Sermo II, De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 39 (V 550).

⁶¹ Cfr. J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1974, 31-32. Il commento e l'interpretazione del "testo" è parte integrante del testo fin dai tempi antichi. La loro presenza nel testo non deve essere negata con argomenti propri della canonizzazione o della cosiddetta fine del processo. L'intera Bibbia come canone, dal primo brano al testo finale, è insieme testo e interpretazione, oppure testo e commento. Anche Gesù usa un'ermeneutica profetico-escatologica e trae da molti passi dell'Antico Testamento scritture e tradizioni, commentate per le situazioni politiche e religiose del momento. I suoi discepoli, gli apostoli e il fedele della chiesa antica hanno continuato il medesimo processo.

In merito alla capacità di dono, l'enciclica di Benedetto XVI ha fortemente riportato all'attenzione non solo negli ambienti praticanti, ma addirittura negli spazi del mercato e del profitto, la gratuità nelle sue qualità originarie di derivazione tipicamente trascendente. Di essa Bonaventura aveva già descritto l'ispirazione e l'urgenza come caratteri di spiccata matrice teologale.

Così oggi possiamo continuare a dire che

«senza il supporto della carità vissuta nella verità, il bene comune viene radicalmente destrutturato, perché perde il riferimento a quel *télos* umano e a quella gerarchia di beni-valori, ordinati rispetto al Bene vero e sommo, che lo rendono ministeriale al compimento umano in Dio dei cittadini e delle comunità. Il bene comune, relativo alla società politica, può venire subordinato al bene ultimo dell'uomo quando si riconosca che in ogni persona c'è la capacità di un *ordo ad Deum*, ossia la capacità di conoscere il vero e il bene, di riferire le regole morali, le intenzioni e le azioni, comprese quelle sociali, a un Dio personale, trascendente, creatore e redentore, da amare sopra ogni cosa e con tutto il cuore, al fine di godere del l'unione cognitiva, volitiva e affettiva con Lui per sempre»⁶².

Sembra un commento all'*Itinerarium* e invece è la riflessione di un sociologo dei nostri giorni, che commenta la *Caritas in veritate*.

E continua:

«Mancando nelle persone l'*ordo ad Deum*, esse sono moralmente meno umane. Vengono ammesse più facilmente discriminazioni ingiustificate e identificazioni del bene comune con l'età, la salute, la tecnologia, la classe, la religione, la razza. La fraternità è fattore imprescindibile dell'umanizzazione della globalizzazione e dell'economia mondiale [...]. La fraternità ha le sue radici nella struttura ontologica delle persone, esseri capaci di vero, di bene e di Dio. Proprio grazie a tale capacità innata essi sono uguali e appartengono reciprocamente a una comune *humanitas* che li rende fraterni, indipendentemente dalla razza, dall'etnia, dalla cultura e dalla religione professata. La fraternità è, in definitiva, una dimensione costitutiva ed essenziale del nostro essere: dimensione che scopriamo esserci donata dal Creatore. Egli ci ha fatti somiglianti a Lui, costituendoci atti alla comunione e alla condivisione del bene umano in Dio»⁶³.

⁶² M. TOSO, *Una nuova etica per la globalizzazione e i mercati*, in *Carità globale. Commento alla «Caritas in veritate»* [con il testo integrale dell'enciclica di Benedetto XVI, contributi di F.G. BRAMBILLA, L. CAMPIGLIO, M. TOSO, F. VIOLA, V. ZAMAGNI, testi introduttivi di R.R. MARTINO, A. MIGLIO, F. MIANO], Città del Vaticano 2009, 21-38: 32.

⁶³ *Ivi*, 32-33.

7. *Quesito teologale*

Un esame analitico delle prerogative divine potrebbe portare a una definizione di ciascuna attraverso un processo particolaristico, che comunque, per ricondurle all'unità, si risolve nel riassumerle tutte nel soggetto divino che le possiede. Così, se ci si chiedesse quale sia in Dio la correlazione tra verità o carità, oggi con un nuovo *excessus mentis* potremmo trovare nella *mens* delle due encicliche di Benedetto XVI *Deus caritas est* e *Caritas in veritate* la risposta: «La prima verità è questa: Dio è carità».

Riassunto – *La carità nella verità* pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime e attua la dimensione di trascendenza (*Caritas in veritate*, n. 34). La dottrina di san Bonaventura circa la gratuità è molto vicina al pensiero di Benedetto XVI, poiché presenta l'accessibilità per l'uomo della trascendente luce gentile di Dio come suo dono gratuito.

Summary – *Charity in truth* places man before the astonishing experience of gift. Gratuitousness is present in our lives in many different forms, which often go unrecognized because of a purely consumerist and utilitarian view of life. The human being is made for gift, which expresses and makes present his transcendent dimension (*Caritas in veritate*, n. 34). St. Bonaventure's doctrine of the gratuitousness is very near to this Pope's Benedict XVI thought because it proposes the human availability to reach the God's transcendent kindly light as his gratuitous gift.

