

« AB OMNIBUS AD VERITATEM »  
LA FUNZIONE UNIFICANTE DI AMORE-CARITÀ  
NELLA TEOLOGIA DI SAN BONAVENTURA

BOGUSZ ST. MATULA

*Pontificia Università Antonianum, Roma*

La teologia alla ricerca della verità, prima e ultima, deve sempre porsi in una dimensione storica attualizzante, per non sfociare in un vano astrattismo teorico, ben lungi dalla mentalità e dalla sensibilità di san Bonaventura<sup>1</sup>. Il primo titolo di questa esposizione si deve proprio alle opere di san Bonaventura, perché sembra tradurre bene i sentimenti e la situazione in cui versava sia la Chiesa che il mondo di allora, ma anche quello odierno.

Che la verità debba essere ricercata e favorita in ogni situazione, ne facciamo esperienza tutti con la crisi economica e finanziaria che viene a colpire quasi tutti i paesi del mondo, provocando tragedie sia di singole persone che di intere popolazioni. Sono stati molti a ribadire le cause umane di questa crisi che nasce da una ingordigia insaziabile e spensierata, e da un'avidità incontenibile di guadagno a tutti i costi e senza badare a nessun valore, anche alle verità più evidenti ed elementari. Anzi, a volte si architettavano manipolazioni falsificanti e si propinavano menzogne premeditate. Il difetto maggiore è stato riscontrato non solo nel sistema, ma soprattutto negli individui, che chiusi in un mondo asettico di numeri, non si preoccupavano di conseguenze devastanti delle loro decisioni arbitrarie, dettate dal profitto immediato. Per essi la verità delle cifre non rivela la vita reale delle persone da affrontare con l'empatia, ma un isolamento anonimo, vago e indistinto. Non senza ragione questo stato di cose interpella la Chiesa nella sua espressione magisteriale, ma deve interpellare anche i francescani, sempre attenti alle condizioni di vita degli ultimi, di quelli che si trovano a subire in prima persona e in modo più doloroso lo

<sup>1</sup> Questo aspetto è stato evidenziato bene e confermato in seguito da J. Ratzinger che con la sua prima opera dedicata al grande Pensatore di Bagnoregio, ne evidenzia la preoccupazione storica. Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. Teologia della storia*, S. Maria degli Angeli - Assisi 2008.

scarto che si è creato tra la vita reale e gli ambienti decisionali del potere economico-finanziario<sup>2</sup>.

Non è di minore gravità la crisi di fiducia che investe la Chiesa in seguito alle denunce riguardanti molteplici e impensabili crimini di pedofilia, dove si intravede una mancanza non solo di chiarezza, ma soprattutto un deficit di verità che sconvolge le coscienze e fa vacillare la fede di molti credenti. Siamo sempre più coscienti che la verità e la carità non solo non possono essere in opposizione, oppure una prevalere sull'altra, o peggio ancora, una coprire l'altra tanto da soffocarla, ma che debbano incontrarsi e trattenersi in un dialogo costante e dinamico, perché la carità deve rimanere sempre rivelazione della verità e la verità condurre alla carità.

Proprio in questo clima si leva la voce di Benedetto XVI, il cui magistero pontificio si colloca volutamente sotto il segno della carità. Lo fa notare con estrema chiarezza con la sua prima enciclica *Deus caritas est*, dedicata a questo argomento, con un approccio spiccatamente filosofico-teologico. Anche l'ultima enciclica di papa Ratzinger ci invita a interrogarci sul rapporto che intercorre tra la carità e la verità, e viceversa. Come non ricordare in questo contesto le parole profetiche dell'inizio della sua enciclica, che ribadiscono con forza:

«La carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera. L'amore – *caritas* – è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace. È una forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta. Ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza: in tale progetto infatti egli trova la sua verità ed è aderendo a tale verità che egli diventa libero (cfr. Gv 8,32). Difendere la verità, proporla con umiltà e convinzione e testimoniarla nella vita sono pertanto forme esigenti e insostituibili di carità. Questa, infatti, "si compiace della verità" (1Cor 13,6). Tutti gli uomini avvertono l'interiore impulso ad amare in modo autentico: amore e verità non li abbandonano mai completamente, perché sono la vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo. Gesù Cristo purifica e libera dalle nostre povertà umane la ricerca dell'amore e della verità e ci svela in pienezza l'iniziativa di amore e il progetto di vita vera che Dio ha preparato per noi. In Cristo, la carità nella verità diventa il Volto della sua Persona, una vocazione per noi ad amare i nostri fratelli nella verità del suo progetto. Egli stesso, infatti, è la Verità (cfr. Gv 14,6)»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Pontificia Università Antonianum, Facoltà di Diritto Canonico - con la collaborazione di *The Acton Institute*. Giornata di Studio: *Il contributo del cristianesimo al governo rappresentativo*, 12 maggio 2010; Facoltà di Teologia, Seminario di Ricerca: *Economia, giustizia e pace. Tra francescanesimo delle origini e contemporaneità*, 26 febbraio 2010.

<sup>3</sup> *Caritas in veritate*, n. 1.

Anche se l'impostazione non evidenzia di primo acchito gli influssi francescani, per chi conosce il percorso formativo e il curriculum accademico del Papa tedesco appare indubbia l'ispirazione bonaventuriana delle sue formulazioni teologiche e del suo insegnamento sociale<sup>4</sup>. Non sono da dimenticare le parole pronunciate dal Papa dopo pochi mesi dalla storica visita a Bagnoregio, quando ha sottolineato:

«Vi confido che, nel proporvi questo argomento, avverto una certa nostalgia, perché ripenso alle ricerche che, da giovane studioso, ho condotto proprio su questo autore, a me particolarmente caro. La sua conoscenza ha inciso non poco nella mia formazione»<sup>5</sup>.

Non sono nemmeno da sottovalutare le profonde meditazioni sulla teologia e attualità di san Bonaventura espressi nelle udienze generali, quando riproponeva il pensiero del Dottore serafico a tutta la Chiesa<sup>6</sup>. Cogliamo l'invito del Papa della *Deus caritas est* e *Caritas in veritate* a ripensare le tre coordinate, che soggiacciono al suo insegnamento e ci suggeriscono un primo schema: verità e carità alla luce della teologia di Bonaventura.

L'articolazione di questo intervento è abbastanza semplice. Partendo da uno sfondo antropologico si vuole andare alla riscoperta della verità, che – a dire del nostro Autore – sfocia nella sintesi teologica onnicomprensiva. Da questa impostazione di fondo si passa ad una analisi della struttura portante della teologia bonaventuriana, costituita dal principio caritativo, che percorre tutta la sua teologia, in ogni suo aspetto. Infine si giunge a determinare la dimensione pratica e affettiva, che viene dedotta dalla speculazione e dalla prassi, basate sulla verità e sull'amore.

### 1. Dalla vanità alla verità (della teologia)

Un primo passo necessario da fare nella direzione dell'amore-carità è predisporre alla scoperta della verità. È questo il senso che ci suggerisce Bonaventura quando ci invita a passare da tutte le cose alla verità: *Oportet ergo transire ab omnibus ad veritatem, ut non sit delectatio nisi in Deo*.

<sup>4</sup> Cfr. C. DEL ZOTTO, *La teologia come sapienza cristiana. Tratti bonaventuriani nella teologia del card. Joseph Ratzinger*, in *Alla scuola della Verità. I settanta anni di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 36-65.

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, *Un maestro della conoscenza di Cristo*. Udienza generale, 3 marzo 2010, «L'Osservatore Romano» CL, n. 52, 1.

<sup>6</sup> Id., *La Chiesa progredisce tra novità e continuità*. Udienza generale, 10 marzo 2010, «L'Osservatore Romano» CL, n. 58, 8; *L'amore vede dove la ragione non vede più*. Udienza generale, 17 marzo 2010, «L'Osservatore Romano» CL, n. 64, 8.

Il nostro Autore si rende tuttavia conto che il passaggio percorso con maggiore facilità è quello dalla verità alla vanità, che avviene «quando amatur commutabile bonum, transitorium, vanum»<sup>7</sup>. Lo individua già nell'esperienza di Adamo (*a veritate in vanitatem transivit*), più propenso a scegliere un bene passeggero e precario, che il Sommo Bene. È un modo di vivere che non solo fa sperimentare all'uomo la dimensione transitoria della sua esistenza, ma persino si ritrova all'origine del primo peccato e di ogni male dell'uomo. È una dimensione ontologica dell'essere umano. Del resto, dal punto di vista puramente antropologico:

«Profundum *creationis* est vanitas esse creati. Creatura enim quanto magis evanescit, tanto magis in profundum tendit, sive evanescat per culpam sive per poenam [...]. Nam vanitas esse creati in duobus consistit, videlicet in mutatione de *non esse* in *esse* et rursus in reversione in *non esse*. Et quamvis nulla creatura omnino cedat in non ens per naturam, tamen, sicut dicit Augustinus, peccator tendit ad non esse per culpam»<sup>8</sup>.

Una volta debilitate le forze della natura, la possibilità di sfuggire a questa legge atroce consiste nell'accogliere il dono della grazia che rafforza la duplice perfezione:

«L'una della grazia data gratuitamente [*gratis data*], che fu la scienza che illumina l'intelletto per conoscere se stesso, il suo Dio e questo mondo, che era stato fatto per lui; l'altra, della grazia che rende grati [*gratum faciens*], che fu la carità che rende capace l'affetto di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Hexaëm.*, XIX 1 (V 420). È tutta la prima parte della *collatio* XIX che andrebbe riproposta, perché non solo segna il passo del vivere cristiano, ma sembra adatta alla comprensione corretta del convivere umano.

<sup>8</sup> *I Sent.*, Prooem. (I 3-4).

<sup>9</sup> *Brevil.*, II 11 (V 229). Il testo completo è ancora più incisivo nella sua struttura e nelle singole affermazioni: «Et quoniam homo ratione naturae defectivae, ex nihilo formatae nec per gloriam confirmatae poterat cadere; benignissimus Deus *quadruplex* ei contulit *adiutorium*: duplex naturae et duplex gratiae. Duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae: unam ad recte iudicandum, et haec est *rectitudo conscientiae*; aliam ad recte volendum, et haec est *synderesis*, cuius est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum. – Duplicem etiam superaddidit perfectionem gratiae: unam gratiae *gratis datae*, quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum se ipsum, Deum suum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum; aliud gratiae *gratum facientis*, quae fuit caritas habilans affectum ad diligendum Deum super omnia et proximum sicut se ipsum. – Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia. Ex quo manifeste colligitur, quod si cecidit, hoc non fuit nisi ex culpa sua, quia obedire contempsit». E ancora *II Sent.*, d. 44, a. 1, q. 2, ad 5 (II 1004): «Sic intelligendum est de *potentia peccandi* in creatura rationali secundum quod dicit *defectibilitatem*, quae inest ei ex ratione creaturae, secundum quam ex nihilo habet esse». Cfr. *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2, concl. (II 806-807) e d. 44, a. 1, q. 1, concl. (II 1001).

In una dimensione storicizzata Bonaventura scorge che questa costanza è riscontrabile nell'immagine della traversata del Mar Rosso, dove si è colpiti dal fatto che solo gli Israeliti sono riusciti a passare sani e salvi, mentre gli egizi sono periti miseramente. Passano solo coloro che si dedicano appieno e si sforzano di percorrere quell'*iter* grazie al quale gli uomini *a vanitatibus transeant in regnum veritatis*, mentre periscono coloro che dalla verità si allontanano e diventano seguaci delle vanità. Per ovviare a questa inclinazione pericolosa il Dottore francescano propone due vie strettamente unite: «*Sapientia ergo et caritas sunt principales fructus, quibus principaliter est contraria vanitas*»<sup>10</sup>. L'uomo deve ricercare la sapienza e vivere la carità (*sapientia amorosa*) se vuole sottrarsi al dominio della *vanitas* ed entrare nel regno della verità<sup>11</sup>.

L'uomo avverte pertanto l'esigenza di trascendersi, principalmente in due momenti: contemplando il mondo come finalizzato a Dio e considerando dentro di sé un principio vivificatore, la sua anima.

«San Bonaventura rivolge così la sua attenzione allo studio della struttura metafisica dell'uomo, come essere tutto proteso a Dio con la sua anima e il suo corpo. L'immagine dimostra la capacità di amore che l'uomo ha ricevuto da Dio e lo rende simile a Lui e lo apre a mettersi costantemente in relazione col Creatore. Una vera conoscenza dell'uomo è possibile solo nella conoscenza di Dio come Trinità di amore nelle sue tre Persone e nella teologia del mondo secondo la metafisica esemplarista, nella quale tutta il creato è ordinato a Dio»<sup>12</sup>.

Subito sorge però il dubbio se sia possibile che l'uomo arrivi a una tale conoscenza della realtà. La logica che soggiace a questo cammino presuppone una riflessione più articolata circa il concetto di verità che definisce il nostro Santo<sup>13</sup>. Per Bonaventura la verità è «*adaequatio rei et intellectus. Illius*

<sup>10</sup> *Hexaëm.*, XIX 2 (V 420).

<sup>11</sup> Scrive a questo proposito L. DE ROSA, *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di san Bonaventura da Bagnoregio*, Assisi 2011, 169: «In tal modo l'uomo, definito da san Bonaventura spirito razionale, a immagine della Trinità, vive la trasformazione dall'azione della grazia e può vivere quell'ascesa a Dio che riguarda integralmente tutto l'uomo, che, con lo sguardo dell'intelligenza, segue la direzione tracciata dall'amore. La conoscenza di Dio, che proviene dalla natura umana, è stata compromessa dal peccato, che è inteso come separazione da Dio, verità certa e immutabile. L'uomo è la grande creatura voluta dal Creatore, ma vive con tutto il suo carico di creaturelità, fatto di limiti e di debolezze: l'uomo sa di essere meno di "un soffio" (Sal 143,4). Ma Dio ha scelto proprio l'uomo per incarnarsi e riversare sul mondo la sua infinita volontà di donare quell'amore autentico, che solo a Dio appartiene; per questa precisa scelta di Dio, riconosciamo l'attenzione premurosa di Dio di rendere grande l'uomo».

<sup>12</sup> *Ivi*, 172.

<sup>13</sup> Questa definizione è uno sviluppo dal punto di vista teologico di quanto afferma il nostro Autore circa la verità, cfr. P. MARANESI, *Veritas*, DB 859-869.

intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei»<sup>14</sup>. È una definizione classica che non risulta troppo problematica nella sua espressione terminologica, ma provoca interrogativi circa l'interpretazione e la puntualizzazione dei concetti. La perplessità maggiore sentita dal Dottore serafico è quella di poter dire che la verità che l'uomo acquisisce non è una verità soggettiva e parziale, ma oggettiva e certa. Bonaventura non si illude, per le sole capacità dell'intelletto umano ciò è impossibile. La ragione umana scopre in modo autonomo le *naturas et causas inferiores*, ma deve essere aiutata per conoscere *rationes superiores*<sup>15</sup>. Per conseguire una conoscenza certa e piena della verità non è sufficiente investigare sulle cause ed effetti nella realtà creata, ma è necessario comprendere la ragione eterna e motrice<sup>16</sup>. In questo processo non solo non viene escluso, ma anzi viene presupposto il concorso della fede<sup>17</sup>, che come unica è in grado di portarci alla *ratio primae veritatis*, senza la quale non vi può essere una conoscenza piena<sup>18</sup>. Indubbiamente questo esige un ampliamento di punti di riferimento e di fondamenti su cui costruire il nostro sapere, che potrebbero a prima vista esulare dalla nostra ottica puramente scienziata. La domanda è però sul senso dell'investigare umano, se esso è fine a se stesso o deve inglobare altre dimensioni da comprenderne tutte<sup>19</sup>. Se è fine a se stesso, il discorso viene bruscamente interrotto, perché non necessita né di risalire alla prima verità né, tantomeno, di contemplare le ultime conseguenze che provoca nell'uomo e nel creato. Tutto cambia se da questa domanda non si evade.

<sup>14</sup> *I Sent.*, d. 40, a. 2, q. 1, concl. (I 707).

<sup>15</sup> *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 (II 716): «Ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est *adiuta radio fidei*, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout *iudicio proprio relicta* est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; Primo modo ratiocinantur doctores catholici et fideles circa ea quae sunt fidei [...]. Secundo modo ratiocinando processerunt philosophi, qui non aspexerunt principia componentia et operationes quas habet per virtutem naturae».

<sup>16</sup> *Sc. Chr.*, 4 (V 23): «Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut *ex parte* a nobis contuita secundum statum viae».

<sup>17</sup> *Hexaëm.*, VIII 2 (V 369): «Fides reddit *sublimem* animam vel intelligentiam, quia transcendit omnem rationem et investigationem rationis; [...] reddit etiam *spectabilem*, quia multiformem ostendit claritatem»; *ivi*, III 26 (V 347): «Fides est origo sapientiae et origo scientiae, sive sit de aeternis, sive de temporalibus, sive scientia, sive sapientia non discordant a fide».

<sup>18</sup> *I Sent.*, Prooem., q. 1, ad 5-6 (I 6).

<sup>19</sup> Per Bonaventura il fascino della scienza e del sapere è immenso, tanto da sedurre l'uomo. Scrive a questo proposito: «Quomodo autem transeundum est? Volunt omnes esse sapientes et scientes. Sed cito accidit, quod mulier decipit virum. Sapientia autem est *supra* tanquam nobilis; sed scientia *infra*, at videtur homini pulchra, ei ideo vult sibi coniungi, et inclinatur anima ad scibilia et sensibilia et vult ea cognoscere et cognita experiri et per consequens eis uniri. Et ita enervatur [...] et oblitus est principalis, et ideo est factus vanus» (*Hexaëm.*, XIX 3: V 420).

La visione olistica della realtà quasi lo costringe a interrogarsi e a ricercare tutte le ragioni del proprio pensare e agire.

Dal momento che l'uomo è, però, storicamente determinato, chiuso in uno spazio e in un tempo determinati, delimitato sia nella durata che nell'estensione, ogni sua conoscenza risulterà sempre parziale e incompleta. Sembrerebbe pertanto che all'uomo sia impedita in modo irrimediabile una conoscenza piena della verità che non sia relativa e parziale. Per ovviare a questa difficoltà egli ha bisogno di una esperienza storica che sia al tempo stesso eterna e una esperienza umana che sia al contempo divina. Per Bonaventura questo particolare modo di conoscere la verità eterna alla maniera degli uomini si è verificato una sola volta in modo pieno in Gesù Cristo<sup>20</sup>, ma è una costante della rivelazione biblica. Il prototipo è già indicato nella vicenda storica di Cristo:

«Sicut in Christum pie intendentibus aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem Divinitatis, quae latebat; sic ad intelligendam divinae sapientiae veritatem aenigmaticis ac mysticis figuris intelligentiae rationalis manuducitur oculus. Aliter enim nobis innotescere non potuit invisibilis Dei sapientia, nisi se his quae novimus visibilium rerum formis ad similitudinem conformaret et per ea nobis sua invisibilia, quae non novimus significando exprimeret»<sup>21</sup>.

Per questo motivo, secondo il nostro Dottore lo svelamento della verità ultima deve comprendere anche il ricorso alla *auctoritas* che presenta la Sacra Scrittura<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Brevil.*, II 11 (V 229): «Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est *liber*, unus scilicet scriptus *intus*, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus *foris*, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habebat *intus* ad cognitionem libri *interioris*, ut Angelus; et alia, quae totum sensum habebat *foris*, ut quodlibet animal brutum: ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti *intus et foris*, id est Sapientiae et sui operis. Et quia in Christo simul concurrunt aeterna Sapientia et eius opus in una persona; ideo dicitur *liber scriptus intus et foris* ad reparationem mundi». Nei sermoni ricorda ancora questa triplice conoscenza: «Christus causa et origo omnis cognitionis in anima, scilicet fidei, in quantum Verbum incarnatum (radius fractus) – origo ratiocinationis in mente illuminans intellectum (radius reflexus) – origo contemplationis ad Patrem trahens affectum (radius rectus, scilicet mentis excessus)» (*De Annuntiatione Beatae Virginis Mariae, Sermo 1*, in SAINT BONAVENTURE, *Sermons de diversis*, 2 voll., nouvelle édition critique par J.G. BOUGEROL, Paris 1993, II, 554-563).

<sup>21</sup> *Tractatus de plantatione paradisi*, 1 (V 574-575).

<sup>22</sup> Cfr. *Hexaëm.*, XIX 15 (V 422): «Est ergo ordo, ut prius studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum, post in originalibus, et illa subiiciat sacrae Scripturae; similiter in scriptis magistrorum et in scriptis philosophorum, sed transeundo

L'apporto del testo ispirato non preclude tuttavia un processo conoscitivo complesso e articolato, perché esso non fornisce una verità assoluta che nella veste storica, permettendo al tempo stesso all'uomo di scoprire la verità con certezza e senza il rischio di essere ingannato circa l'essenziale. Bonaventura non elimina qui un più e un meno del sapere, riconoscendo l'esistenza delle *rationes probabilitalis*, che aprono la verità a un completamento e a un compimento che la trascendono. Del resto, è il campo proprio della fede che «est origo sapientiae et origo scientiae, sive sit de aeternis, sive de temporalibus, sive scientia sive sapientia non discordant a fide»<sup>23</sup>.

Già qui si nota il particolare modo di concepire la teologia, inteso dal nostro Autore come investigazione di tutta la verità (*totum universale*). Egli non la isola dall'insieme del sapere, ma cerca di integrarla nel complesso sistema delle nozioni. Lo fa ribadendo prima di tutto gli strumenti comuni adottati dalla teologia e dalle altre scienze nella scoperta o avvicinamento alla verità. Questi strumenti sono dati principalmente dal *modus procedendi ratiocinativus*, cioè dall'utilizzo della ragione per appurare una verità, anche quella della fede. A questo proposito il Dottore serafico non si fa tuttavia illusioni, ma ribadisce con coraggio: «Omnis [veritas], quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi»<sup>24</sup>. Bonaventura apre così l'ampio spazio del dialogo tra *fides et ratio*, che intende come complementari e non antagoniste. ma proprio perché esse si richiamano a vicenda, il concetto di verità teologica, che si sforza di proporre il nostro autore, si va maggiormente affinando.

A chi potrebbe sembrare che questo procedimento sia limitato solo ad alcuni aspetti dell'attività umana o riguardi soltanto alcune verità, più filosofiche e spirituali che fisiche o cosiddette scientifiche, va ricordato che Bonaventura non traccia nessuna linea di demarcazione, che sia invalicabile, tra i due ambiti. Anzi, egli riconosce la necessità di una visione complessiva del sapere umano, senza una settorizzazione o frammentazione, che in ultima analisi risulterebbero sempre dannose, se non addirittura deleterie<sup>25</sup>.

et furando, quasi ibi non sit permanendum [...]. Aquae nostrae non debent descendere ad mare mortuum, sed in suam primam originem».

<sup>23</sup> *Hexaem.*, III 26 (V 347).

<sup>24</sup> *I Sent.*, Prooem., q. 3 (I 9-10).

<sup>25</sup> Bonaventura ne tratta a diverse riprese nelle sue opere. *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 3 (III 778): «...scientia negotiatur circa creaturas secundum rationes creatas; unde negotiari habet non solum circa creaturas spirituales, quae habent rationem imaginis, sed etiam circa sensibiles et corporales, quae habent rationem vestigii» o quando afferma che «hunc librum (= natura) legere est altissimorum *contemplativorum*, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt *naturam* rerum, non ut *vestigium*» (*Hexaem.*, XII 15: V 386), e ancora «hic notandum est, quo est claritas scientiae *philosophicae*, scientiae *theologicae*, scientiae *gratuitae*, et claritas scientiae *gloriosae*. [...] Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur» (*De donis*, 4, 3-4: V 474).



Questa è essenzialmente la visione proposta nella *De reductione artium ad theologiam*, e che si articola nella triplice prospettiva: la creazione illumina con la sua luce proveniente da Dio le capacità dell'uomo, che, a loro volta, portano a una riconduzione di tutto il sapere umano a uno sguardo di fede<sup>26</sup>. Uno sguardo sintetico allo schema dell'opera rivela tutto il progetto architettonico del sapere inteso dal nostro Dottore:

1. Lumen exterius	illuminat ad formas artificiales	<i>lumen artis mechanicae</i>		6 dies creationis
2. Lumen inferius	illuminat ad formas naturales	<i>cognitio sensitiva</i>		5 dies creationis
3. Lumen interius illuminat ad veritates intelligibiles <i>cognitio philosophica</i>			3. philosophia moralis causa finalis ( <i>ordo vivendi</i> ) - veritas vitae → <i>moralis - practica</i>	4 dies creationis
			1. philosophia naturalis causae essendi/ subsistendi causa efficiens veritas scientiae → <i>physica</i>	3 dies creationis
			2. philosophia rationalis causa formalis vel exemplaris rationes intelligendi veritas doctrinae → <i>logica</i>	2 dies creationis
4. Lumen superius	illuminat ad veritatem salutarem	<i>lumen gratiae et Sacrae Scripturae</i>		1 dies creationis formatio lucis

Questo approccio è indubbiamente dovuto al fatto che per il Dottore serafico la natura non è un prodotto autonomo e indipendente, ma una creazione che presuppone un progetto divino originario, anche se la sua realizzazione si compie attraverso il chiamare all'esistenza dal nulla. Questa impronta di Dio nel creato Bonaventura chiama *vestigium, imago, similitudo*, che non solo rimandano al primo Artefice, ma rivelano Colui che sostiene tutto nella sua esistenza e sprona l'uomo ad un amore fattivo e una lode continua: «Et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad amandum et laudandum Factorem

<sup>26</sup> *Red. art.*, 1-7 (V 317-325).

universorum, cuius providentia cuncta disponuntur»<sup>27</sup>. Compreso in questa dialettica, il rapporto dell'uomo con il mondo non rischia di trasformarsi in un dominio arbitrario, che esercita il mondo sull'uomo o l'uomo sul mondo. Inoltre, le verità dell'universo non possono contraddire Colui che ha fatto il mondo, benché non rimandino immediatamente e direttamente a Lui. «Omnes enim creaturae effantur Deum»<sup>28</sup>, che sta a significare che «tutta la creazione parla ad alta voce di Dio, del Dio buono e bello; del suo amore»<sup>29</sup>. La verità del mondo non si comprende se non con il riferimento a Dio, ma anche di Dio – al di fuori della rivelazione biblica – non si può cogliere il mistero a prescindere dalla contemplazione del mondo.

Mentre nella prima parte dell'opera citata Bonaventura scende dalle forme esterne e tangibili attraverso le profondità della luce inferiore e interiore nell'uomo verso una vocazione superiore della verità, nella conclusione arriva a toccare il primo giorno della creazione e così a risalire fino ad illuminarne l'ultimo giorno. Nella seconda parte<sup>30</sup> evidenzia dettagliatamente questa logica attraverso una riconduzione del tutto *humanum* alla triplice manifestazione della teologia.

La teologia, identificata poi con la Sacra Scrittura, ha il compito di dare valore ad ogni facoltà conoscitiva e ad ogni attività dell'uomo. Senza la sua triplice distinzione l'uomo con il suo sapere e agire non sarebbe in grado di risalire all'ultima verità circa il suo essere. L'identificazione tra la Sacra Scrittura e la teologia non è ovviamente totale. Non c'è una differenza radicale tra la materia delle due, ma si contraddistinguono per l'approccio che adottano. La Sacra Pagina ci presenta i *secreta Dei* come verità di fede da credere (*credibile ut credibile*). La teologia adotta il modo *perscrutatorius et inquisitivus* nei confronti della verità rivelata, portandola dal credibile verso l'intelligibile. La funzione della teologia consiste così in una *determinatio quodam modo distrabens*. Del resto, sin dall'inizio della sua attività accademica, Bonaventura distingue, senza separare, il *proprium* del testo rivelato e quello della teologia<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Brevil.*, II 4 (V 222). Cfr. *Hexaëm.*, XIII 12 (V 390); *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl. (II 382-383); *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 1, concl. (II 44); *II Sent.*, d. 1, p. II, dub. 1 (II 51); *III Sent.*, d. 32, a. un., q. 1-2 (III 697-701).

<sup>28</sup> *Hexaëm.*, XVIII 25 (V 418).

<sup>29</sup> BENEDETTO XVI, *L'amore vede...*

<sup>30</sup> *Red. art.*, 8-26 (V 317-325).

<sup>31</sup> Cfr. L. SILEO, *La 'via' teologica di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., a cura di G. D'ONOFRI, II: *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 719-724.

LA FUNZIONE DI AMORE-CARITÀ IN SAN BONAVENTURA

Sacra Scriptura docet	Cognitio sensitiva docet	Ars mechanica docet	Philosophia rationalis docet	Philosophia naturalis docet	Philosophia moralis docet
<p>Sensum allegoricum:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Quid sit credendum de Divinitate et humanitate Christi aeternam generationem et incarnationem</li> </ul> <p>THEOLOGIA</p>	<p>Cognoscendi <i>medium</i> (similitudo, imago, proles)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Verbum aeternaliter generatum et ex tempore incarnatum</li> </ul>	<p><i>Egressum</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- artifex; similitudo existens in mente → <i>Verbum aeternum</i></li> <li>- opus assimilatum exemplari interiori → <i>Verbum generatum</i></li> </ul>	<p>Respectu proferentis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- mentis conceptus / verbum mentis</li> <li>- forma vocis (verbum intelligibile)</li> </ul>	<p>Secundum habitudinem proportionis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- rationes seminales</li> <li>- rationes intellectuales et abstracta</li> <li>- rationes ideales</li> </ul>	<p>Rectus, cuius <i>medium</i> non exit ab extremis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- media persona: producens &lt;et&gt; producta</li> <li>- egressus et regressus</li> </ul>
<p>Sensum moralem:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Quomodo vivendum sit</li> <li>- vivendi ordinem</li> </ul> <p>THEOLOGIA MORALIS</p>	<p>Cognoscendi <i>exercitium</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- prudenter (refugit negligentiam in operabilibus)</li> <li>- temperanter (refugit concupiscentiam in appetibilibus)</li> <li>- obtemperanter (refugit superbiam in excellentibus)</li> </ul>	<p><i>Effectum</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- opus pulchrum → scire utile → velle stabile → operari perseveranter</li> </ul>	<p>Relatione prolutionis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- congruitas → modus</li> <li>- modestia in exteriori opere</li> <li>- veritas → species - munditia in affectione</li> <li>- ornatus → ordo</li> <li>- rectitudo in intentione</li> </ul>	<p>Secundum effectum causalitatis</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- sol → a Christo</li> <li>- luna → a Maria</li> <li>- stellae → a Sanctis</li> </ul>	<p>Conformari se dirigenti secundum regulas iuris divini:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- praecepta necessaria</li> <li>- monita salutifera</li> <li>- consilia perfecta</li> </ul>
<p>Sensum anagogicum:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Qualiter sit Deo adhaerendum</li> <li>- Dei et animae unionem</li> </ul> <p>THEOLOGIA MYSTICA</p>	<p>Cognoscendi <i>obiectamentum</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- quaerere cum desiderio</li> <li>- invenire cum gaudio</li> <li>- ripetere sine fastidio</li> </ul>	<p><i>Fructum</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- honestum → laudare</li> <li>- conferens → servire</li> <li>- delectabile → delectari et quiescere per caritatem</li> </ul>	<p>Respectu audientis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- ad exprimendum → mediante specie - ad erudiendum → mediante lumine arguente</li> <li>- ad movendum → mediante virtute</li> </ul>	<p>Secundum <i>medium</i> unionis:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- humor → gemitus compunctionis et pietatis</li> <li>- spiritus → contemptum omnis terrenitatis</li> <li>- calor → desiderium patriae caelestis</li> </ul>	<p>Cuius <i>summitas</i> est <i>sursum</i> erecta</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Apex mentis <i>sursum</i> erigatur:</li> <li>- cum rationalis assentit primae veritati</li> <li>- cum irascibilis innititur summae largitati</li> <li>- cum concupiscibilis adhaeret bonitati</li> </ul>

In questa sua visione classificatoria il Dottore serafico rivendica il punto centrale (*medium*) a Cristo che come triplice *Verbum*

«*scientiam veritatis* edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet *symbolicae, propriae et mysticae*, ut per *symbolicam* recte utamur sensibilibus, per *propriam* recte utamur intelligibilibus, per *mysticam* rapiamur ad supermentales excessus»<sup>32</sup>.

Questa focalizzazione sulla persona del Verbo non è né sporadica né occasionale, ma caratterizza tutta la produzione teologica bonaventuriana. Il

<sup>32</sup> *Itin.*, I 7 (V 298).

verbocentrismo di Bonaventura poggia così sia su solide basi cristologiche che su una visione teologica complessa del Figlio di Dio, persistente e semipiterno. È una sintesi originale e personale tra esigenze storiche e ragioni filosofiche nel sistema teologico concluso. «Omnes enim considerationes et a Christo sunt et ad Christum reducunt»<sup>33</sup>.

A varie riprese il Dottore serafico ha cercato di definire la materia della teologia (*materia circa quam*)<sup>34</sup>. È riuscito a farlo in modo innovativo e sintetico sia in una della prime opere, *Commentarius in primum librum Sententiarum*<sup>35</sup> che nel *Breviloquium*<sup>36</sup>, una sua sintesi teologica, che connota indubbia maturità del pensiero<sup>37</sup>. San Bonaventura espone la sua teoria della scienza teologica prendendo in prestito da Aristotele la teoria delle quattro cause: materiale, formale, efficiente e finale<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Hexaëm.*, XVIII 9 (V 416). Cfr. A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963; Z. HAYES, *The Hidden Center. Spirituality and speculative Christology in St. Bonaventure*, St. Bonaventure (N.Y.) 1992; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Padova 1997; A. POMPEI, *La centralità di Cristo*, in *Lettura critica di san Bonaventura*, Firenze 1974, 51-66.

<sup>34</sup> Cfr. G. LANAVE, *Through Holiness to Wisdom: the Nature of Theology according to St. Bonaventure*, Roma 2005; C. CARPENTER, *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, New York-Mahwah 1999; J.G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura*, Vicenza 1988; G.H. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, St. Bonaventure (N.Y.) 1954; L. AMORÓS, *La teología como ciencia práctica en los tiempos que preceden a Escoto*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 9 (1934) 261-303.

<sup>35</sup> *I Sent.*, Prooem., q. 3 (I 12).

<sup>36</sup> *Brevil.*, I 1 (V 210).

<sup>37</sup> Questo tipo di presentazione si trova già in Alessandro di Hales, che constata laconicamente nella sua *Summa theologica*: «Materia vero de qua est Sacra Scriptura est divina substantia cognoscenda per Christum in opere reparationis. [...] materia circa quam est Sacra Scriptura, sunt res et signa» (I: *Tractatus introductorius*, q. 1, c. 3, Quaracchi 1924, 7). Una definizione simile reperiamo in Odo Rigaldi († 1275), che focalizza tutto attorno ad un punto centrale di stampo cristologico. Egli scrive: «...dicemus quod unum subiectum theologiae est Christus ratione membrorum et capitis, ratione divinitatis et humanitatis, in quantum conditor, informator et reparator. Et sic tanguntur omnia quae determinantur in theologia: per hoc quod dicitur "in quantum conditor", tanguntur opera conditionis; per hoc quod dicitur "in quantum informator" (scilicet per exempla, praecepta, monita et consilia), tanguntur aliorum librorum theologiae materiae sive subiecta; "in quantum reparator" (per gratiam virtutum et sacramentorum, et per gloriam), tangitur residuum materiae theologiae, ut totaliter comprehendantur» (*Quaestio de scientia theologica*, I, q. 3, in L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti [1230-1250]*, 2 voll., Roma 1984, II, 35, 112-36, 122). Cfr. LANAVE, *Through Holiness...*, 31-34.

<sup>38</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, c. 3, in G. VUILLEMIN-DIEM (ed.), *Aristoteles Latinus* («Corpus philosophorum Medii Aevi - Academiarum consociatarum auspiciis et Consilio editum»), Leiden-New York-Köln 1995, XXV, 18-21; A c. 3, 983a 25-984b 20); Id., *Ethica Nicomachea*, II, c. 2, ed. R.A. GAUTHIER, Leiden-Bruxelles 1972 (AL XXVI 164-165; B c. 2, 1103b 26-28).

Nell'introduzione al suo voluminoso commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo mette in risalto tre concetti chiave, per certi versi, concetti onnicomprensivi: è Dio in quanto *principium radicale* di tutto; è Cristo in quanto il *totum integrale*; infine è l'insieme delle cose e dei segni che compongono la realtà creata, il *totum universale*. La teologia si prospetta come una scienza alla quale viene ricondotto ogni sapere umano, da una parte unendo ogni verità dell'uomo, dall'altro permettendo all'uomo l'intelligenza delle cose divine: «Tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum»<sup>39</sup>. Circa questa verità è ancora più esplicito in un opuscolo inteso come una breve presentazione del suo progetto teologico trasmessoci con il titolo *Breviloquium*. In esso stabilisce con estrema chiarezza che

«theologia sit de tot et tam variis, est tamen *scientia una*, cuius subiectum, ut *a quo omnia*, est Deus; ut *per quod omnia*, Christus; ut *ad quod omnia*, opus reparationis; ut *circa quod omnia*, unicum caritatis vinculum, quo caelestia et terrestria connectuntur; ut *de quo omnia* in libris canonicis comprehensa, credibile ut *credibile*; ut *de quo omnia* in libris expositorum, credibile ut *intelligibile*»<sup>40</sup>.

Della teologia possiamo avere un concetto abbastanza astratto e specialistico, mettendo in dubbio a volte l'utilità delle investigazioni intraprese da una cerchia ristretta di iniziati. Indubbiamente non è questo il concetto che viene richiamato da Bonaventura e nemmeno è questo il significato riscontrabile nella plurisecolare tradizione della Chiesa, inclusa quella medievale<sup>41</sup>. Per Bonaventura la teologia è una scienza che comprende semplicemente il tutto, che affronta ogni aspetto della vita umana e del mistero divino, comprendendo sia la dimensione naturale che quella soprannaturale. Come abbiamo visto prima, ne ha dato una chiara esposizione nella sua opera riepilogativa con il significativo titolo *De reductione artium ad theologiam*, dove ogni espressione dell'ingegno umano viene ricondotta alla sua prima origine e alla sua ultima destinazione<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> *I Sent.*, Prooem., q. 3 (I 12).

<sup>40</sup> *Brevil.*, I 1 (V 210).

<sup>41</sup> Cfr. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au treizième siècle*, Paris, 1957<sup>3</sup>; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1969; M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., Firenze 1999<sup>2</sup>; G.R. EVANS, A.E. MCGRATH, A.D. GALLOWAY, *The Science of Theology*, Grand Rapids (Mich.) 1986; G.R. EVANS (ed.), *The Medieval Theologians*, Oxford 2001; B. NIEDERBACHER, G. LEIBHOLD, *Theologie als Wissenschaft in Mittelalter*, Münster 2006; M. OLSZEWSKI (ed.), *What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe as reflected in their Self-Understanding*, Münster 2007, 123-128.

<sup>42</sup> Cfr. LANAVE, *Through Holiness...*, 31-34; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Św. Bonawentury teoria teologii*, in *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów-Warszawa 1976, 213-214.

## 2. Il principio della teologia: la verità su Dio, amore, e sull'uomo

Con la presentazione del progetto teologico bonaventuriano siamo giunti ad una sintesi onnicomprensiva, una struttura che ingloba tutto, ma che appare vuota. È richiesta perciò un'azione particolare che dia consistenza e spiri vita. Questa azione definita come *sursumactio* (*sursumagens, sursumactivus*) viene riservata all'amore e alla carità<sup>43</sup>. La teologia del Dottore serafico è caratterizzata da questo costante movimento a spirale verso l'alto, perché spinta dall'amore sempre più grande. Lo puntualizza concisamente Benedetto XVI quando, parlando della teologia del Dottore serafico, constata che

«tutta la nostra vita è quindi per san Bonaventura un "itinerario", un pellegrinaggio – una salita verso Dio. Tuttavia, con le nostre sole forze non possiamo salire verso l'altezza di Dio. Dio stesso deve aiutarci, deve "tirarci in alto"»<sup>44</sup>.

Questa azione permette all'uomo non solo di vedere Dio *in omnibus, Deum gustans in omnibus tribus viribus suis*, ma anche *in omnibus habet gustum et refectionem intellectus et affectus*. L'uomo scopre così la direzione nella quale deve incamminarsi: «Ex his omnibus fructibus surgunt fructus amoris et caritatis, quae intenditur in omnibus»<sup>45</sup>. La sintesi teologica del Dottore serafico non solo tratta di Dio e quanto a Dio appartiene, ma «è dominata dalla sua concezione del Dio-Amore, cioè di Dio Sommo Bene che comunica la sua bontà tramite un atto eternamente generoso e fecondo»<sup>46</sup>. Questa opinione viene incessantemente confermata nelle opere di Bonaventura. Tuttavia, proprio perché gli indizi di questa comunicazione di Dio sono presenti dappertutto e, in certo qual modo, indistintamente spetta all'uomo il compito di stabilire l'ordine in questo amore, anzi ricercare le sue ultime ragioni, con l'ausilio della rivelazione biblica e delle facoltà intellettive. Il passaggio è dunque già segnato, ma la strada è lunga. La verità dell'amore va scoperta dall'uomo, anche se è già insita nella creazione stessa e diffusa ovunque<sup>47</sup>. Tocca all'uomo poi di agire secondo le sue direttive.

<sup>43</sup> Cfr. B. ST. MATULA, *Sursumactio*, DB 787-788; Id., *Amor sursumagit. Rola miłości w teologii św. Bonawentury*, «Szkola Seraficka» 2 (2009) 126-150.

<sup>44</sup> BENEDETTO XVI, *L'amore vede...*

<sup>45</sup> *Hexaëm.*, XVIII 25 (V 418).

<sup>46</sup> L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Milano 1994, 15.

<sup>47</sup> *Hexaëm.*, XVIII 25.32 (V 418, 419): «Omnis enim Scriptura ordinatur ad caritatem», e *ivi*, XIX 5 (V 421): «Iste ergo est fructus Scripturarum, scilicet caritas. Propter hanc sunt mysteria, intelligentiae, theoriae». Nella conferenza successiva precisa però che «oportet scire, ut de fructibus sapientiae habeatur [...]. Oportet operari in Sacra Scriptura et exercitare intellectum».

A detta del primo *Magister regens* francescano di Parigi, l'amore non può essere facilmente ridotto a una sola dimensione, ma presuppone una crescita e uno sviluppo che è tutto un programma riscontrabile già nell'analisi terminologica. Bonaventura considera essenzialmente tre accezioni di quello che noi potremmo chiamare amore-carità: *amor, dilectio, caritas*, in cui

«potest tamen nihilominus aliqua differentia assignari. Quamvis enim de una et eadem possit dici affectione, tamen alia et alia ratione. *Amor* enim dicit affectus adhaesionem respectu amati [...]. *Dilectio* vero ultra hoc addit electionem. [...] *Caritas* autem ultra illa addit magnam appretiationem»<sup>48</sup>.

Per Bonaventura, la particolarità dell'amore consiste nel suo trovarsi all'origine di ogni realtà, divina<sup>49</sup> e umana<sup>50</sup>, che l'accompagna e ne segna

<sup>48</sup> *I Sent.*, d. 10, dub. 1 (I 205). «*Caritas* dicit conditionem amoris praecipui; ideo enim *caritas* dicitur, quia est amor inaestimabiliter habens carum amatum» (*ivi*, dub. 4: I 206).

<sup>49</sup> «Dicendum, quod dilectio in divinis potest accipi et accipitur necessario *essentialiter, notionaliter* et *personaliter* [...] *personaliter* vero, quia ille qui producitur per modum perfectae liberalitatis, non potest esse nisi amor sive dilectio. Unde essentialiter dictum dicit complacentiam, notionaliter vero concordiam in spirando, personaliter vero procesum in illa concordia» (*I Sent.*, a. 2, q. 1, concl.: I 201). «*Essentialiter*, quia quilibet diligit se [...] unde essentialiter dictum dici complacentiam» (*ibid.*). «Dilectio Dei non est nisi divina substantia vel usia» (*III Sent.*, d. 32, dub. 1: III 708). «*Notionaliter* vero, quia Pater et Filius concordant in spirando Spiritum Sanctum» (*I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, concl.: I 201). «Ad illud quod obiicitur, quod caritas appropriatur Patri: dicendum, quod caritas habet duplicem comparisonem ad virtutes alias. Comparatur enim ut *mater* [...] comparatur ut vinculum. Ratione primi appropriatur Patri, ratione secundi Spiritui sancto [...] *gratuitum* non dicit proprietatem amoris sive amandi, sed proprietatem personae, quae dat et non recipit» (*ivi*, dub. 2: I 205-206). In un altro contesto osserva che l'*amor gratuitus* può essere riferito al Padre perché si dona senza attendere nessun tipo di reciprocità e la sua liberalità si fonda sulla sua natura. Cfr. *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 1, ad 4 (I 126). «Secundum quod tenetur notionaliter, sic dicit voluntatis fecunditatem ad producendam personam ex se, quae quidem fecunditas solum est in duobus [...]. Unde sensus est: Pater et Filius diligunt se, id est, Pater diligit Filium et Filius Patrem» (*I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, concl.: I 558). Cfr. *ivi*, d. 10, a. 2, q. 1 (I 200-201). «In divinis vero vere et proprie amor est, habens rationem *amoris* et *hypostasis: amoris* propter hoc, quia ex voluntate liberalissima primo procedit per modum perfectae liberalitatis; *hypostasis*, quia cum distinguatur a producente et non possit distingui essentialiter, distinguitur personaliter; non sic autem est in amore creato» (*ivi*, concl.: I 201). *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (I 202-203): «*Et rursum*, ille Spiritus est amor, et ideo communicant in eo ut in uno amore; et quia amor propriissime nexus est, ideo Spiritus sanctus proprie nexus est, quia est amor mutuus, est amor unicus et substantificus».

<sup>50</sup> «Deus est caritas *essentialiter* et *causaliter*: essentialiter, quia in se amor est; causaliter, quia in nobis amorem efficit [...]. Notandum autem, quod Augustinus vult dicere, quod Deus est caritas essentialiter, sed ipse non vult dicere, quod sit caritas *nostra* essentialiter, sed *causaliter* et *exemplariter*» (*I Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5: I 305-306). «...diligere de Deo aliquando dicitur *aeternaliter*, aliquando dicitur *temporaliter*» (*III Sent.*, d. 32, a. un., q. 1, concl.: III 698). «...dupliciter est loqui de dilectione Dei: aut a parte *principalis significati*, aut a parte *connotati*. Si loquamur de ipsa quantum ad *principale significatum*, sic est Dei

anche la direzione portando al traguardo dove raggiunge la sua pienezza. In Dio l'amore esprime l'essenza stessa di Dio a modo di persona, in una perfetta corrispondenza e completezza tra essenza, nozione e persona. Secondo Bonaventura, l'amore in Dio può essere inteso essenzialmente, nozionalmente o personalmente: personalmente in quanto colui che procede per modo di liberalità perfetta non può essere altro che amore. L'amore essenziale dice la compiacenza delle Persone divine; l'amore nozionale dice la concordia, l'amore reciproco del Padre e del Figlio nell'atto dell'ispirazione; l'amore personale designa colui che è il risultato di questa concordia.

«Bonaventura è soprattutto colpito dall'eternità del dinamismo creatore del sommo Bene. L'amore divino in atto è il *processus* trinitario, l'eterna comunicazione della natura divina dal Padre al Figlio e allo Spirito; ma è anche l'eterno pensiero del Padre che predispone gli esseri secondi ai quali, mediante il Figlio e nello Spirito, vuole comunicare il suo amore; una volta esistenti, questi esseri sono intelligibili solo riferendoli all'attività divina, nei confronti della quale essi sono in perpetua dipendenza»<sup>51</sup>.

Quando si passa però ad una comunicazione *ad extra*, il principio primo (*Deus caritas est*) subisce un'apparente limitazione, espressa nell'assioma: *Deus omnia quae diligit, ex caritate diligit*. Il limite è marcato dalla preposizione *ex*, che segna un nuovo approccio alla questione. Dalla Trinità immanente si passa a quella economica, per cui anche se il principio rimane lo stesso, gli effetti prodotti sono di natura diversa. Resta certo che la *caritas enim Dei principium est omnium effectuum, quos producit*, ma si corre a precisare che riveste l'*habitudinem principii motivi et productivi respectu effectus creati*. Così ogni creatura, per il fatto stesso di esistere, manifesta la bontà espansiva del Creatore, e si mantiene in essere solo grazie alla continua volontà benevola dell'Essere primo. Il passaggio dal non-essere all'essere, e il perseverare nell'esistenza, sono un effetto dell'amore libero e gratuito di Dio<sup>52</sup>.

«Non solo ogni azione creata, ma anche ogni conservazione (della creatura) è necessariamente a Deo [...]. Ecco il motivo di questa necessità e di questa indigenza da parte della creatura: ogni creatura è *ex nihilo* e riceve il suo essere da un altro (*aliunde*). In quanto *ex nihilo*, è, in certo modo, vana, *vanitati subiecta* (Rm 8,20), ma in quanto riceve il suo essere da un altro, è, in certo modo,

essentia et est quid aeternum, nec est aliud quam Deus. Si vero loquamur quantum ad connotatum, sic connotat quid temporale et habet respectum ad extrinsecum, quod est a Deo diversum et quod non est Dei substantia, sed cuius Dei substantia est causa» (*III Sent.*, d. 32, dub. 2: III 708-709).

<sup>51</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice...*, 177.

<sup>52</sup> *Ivi*, 161.



accidentale. Al contrario succede in Dio, di cui sant'Ilario al settimo libro *De Trinitate*: "Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietatis". E come accade che ciò che è vano non può sostenersi che grazie a ciò che è vero e stabile, e che l'accidente non può sostenersi senza soggetto, così l'essere creato non può essere conservato senza la munificenza dell'essenza creatrice. In questo modo la creatura ha un'essenza e un'azione, e, per lo stesso motivo, può avere una durata; e per quanto non possa essere infinita in atto, tuttavia può essere posta in una durata illimitata»<sup>53</sup>.

Tuttavia, per non cadere in un panteismo indistinto dell'essenza divina, Bonaventura aggiunge un altro aspetto di questa panoramica generale, che esprime al tempo stesso la differenza nella carità che contraddistingue l'agire di Dio non solo in base al *principium producens*, ma anche come *exemplar repraesentationis*. Con il ricorso a quest'ultimo, il Dottore serafico può affermare che

«et sic solum illos ex caritate diligit, quibus communicat caritatem creatam, cuius illa suprema caritas est exemplar. Nam caritas increata est exemplar caritatis creatae sub ratione *caritatis*; aliorum vero non est exemplar sub hac ratione»<sup>54</sup>.

Due assiomi dello pseudo-Dionigi l'Aeropagita fondano questa affermazione: *bonum diffusivum sui*, che designa il Creatore come principio effettivo, e *bonum est propter quod omnia*, che indica il fine di tutte le cose. Un principio effettivo diviene efficiente solo in ragione di un fine, e la volontà, che congiunge il principio e il fine, è considerata a buon diritto la causa generale degli esseri<sup>55</sup>.

Ogni creatura riceve la sua stessa esistenza come un dono divino e, da questo punto di vista, essa è l'effetto di un dono che va appropriato al Dono increato. Proprio per questo egli produce un duplice effetto nella creazione, in base alla natura o alla grazia concessa. Il primo effetto è generale e in certo qual modo indistinto, mentre il secondo è personale ed esige un'adesione al dono elargito, dal momento che

«Deus non dicitur creaturam diligere ratione *affectionis animi*, sed ratione *communicationis alicuius boni*, ita quod dilectio Dei potius dicitur dilectio effectus quam affectus. Communicatio autem bonitatis divinae attenditur e duplici genere effectus, videlicet in effectibus *naturae* et effectibus *gratiae*; et effectus *naturae* omnibus est communis, effectus vero *gratiae* non»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 resp. (II 865). Cfr. *Brevil.*, V 2, 3 (V 253).

<sup>54</sup> *III Sent.*, d. 32, a. un., q. 2 (III 701).

<sup>55</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice...*, 54.

<sup>56</sup> *III Sent.*, d. 32, a. un., q. 2 (III 700).

La seconda particolarità di questo amore appare anche nella sua caratteristica più evidente che consiste nel desiderio di trasformare *amantem in amatum*. L'amore di Dio che non è un semplice

«amor *affectionis* inclinans ad alterum, sed potius alia inclinans et trahens ad se ipsum. Unde amor divinus potius transformat et conformat amata ipsi amanti, quam e converso. Secundum autem quod duplex est conformatio ipsarum rerum ad Deum, videlicet secundum similitudinem *vestigii* et secundum similitudinem *expressam*, quae est ratio *imaginis*; sic dilectio Dei potes dupliciter accipi [...], videlicet *generaliter*, et sic non connotati ibi nisi quandam generalem assimilationem; et *specialiter*, et sic connotat quandam expressam creaturae, cui Deus communicat caritatem, ita quod per caritatem illam adhaeret Deo unione permaxima, ut sic per caritatem *in Deo maneat, et Deus in eo*»<sup>57</sup>.

La dottrina cui fa riferimento questo testo è sempre soggiacente agli sviluppi prospettati dal nostro Dottore circa l'esemplarismo, e mette a fuoco in modo singolare l'importanza che egli attribuisce alle distinzioni tra ombra, vestigio, immagine e somiglianza con l'Essere divino:

«Nelle creature si trova un triplice modo di conformità con Dio. Alcune sono simili a Dio in quanto vestigia, altre in quanto immagini, altre ancora in quanto similitudini. Il vestigio dice una comparazione con Dio considerato come principio causativo; ma l'immagine, oltre alla considerazione di Dio come principio causativo, aggiunge la considerazione di Dio come oggetto verso cui si tende (*obiectum motivum*), come dice Agostino nel XIV libro del *De Trinitate*: "Eo enim est anima imago Dei quod capax eius est et particeps esse potest", tramite la conoscenza e l'amore. Quanto alla similitudine, fa riferimento a Dio non solo come principio e oggetto, ma, di più, come dono infuso»<sup>58</sup>.

In ultima analisi, si tratta dell'esemplarismo, associato alle considerazioni sull'essenza di Dio e la sua causalità prima, che sta alla base della sua visione antropologica.

«Bonaventura risponde in modo molto preciso: Dio è carità *essentialiter, causaliter* e *exemplariter*. Dio è essenzialmente carità in se stesso; è carità *causaliter* in quanto crea in noi l'amore; e di fronte alla nostra carità creata egli rimane, in quanto Trinità, causa efficiente, esemplare e finale. È carità *exemplariter* in quanto è essenzialmente amore, ma è carità *exemplariter* perché esiste in lui, oltre all'amore essenziale, anche un amore personale. La carità creata che ci fa amare Dio e il prossimo non è similitudine solo della carità divina essenziale, ma anche di quell'amore personale che è lo Spirito Santo, e che ci configura in

<sup>57</sup> *Ibid.* (III 701).

<sup>58</sup> *Chr. unus*, 16 (V 571). Cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, XIV, 8, 11 (PL 42, 1044).

modo privilegiato con il Dono liberale. Le espressioni *exemplariter, per modum exemplaritatis* o *per exemplaritatem* non sono sempre assolutamente identiche alla nozione di causa esemplare. Le tre persone in comune sono la causa esemplare del dono della carità accordato all'anima giustificata, così come sono causa esemplare di ogni effetto *ad extra*, di ogni creazione. Tuttavia, solo lo Spirito Santo è l'esemplare della carità *ut sic*, dei doni in quanto doni, della donazione liberale in quanto tale...»<sup>59</sup>.

Lo Spirito Santo è spirato nell'anima del giusto in quanto dono, e vi abita come esemplare dell'amore liberale, cioè della carità, perfezione creata dell'anima che, abitandola, le dona la capacità di amare Dio e il prossimo («anima vero *ad imaginem* Dei facta est; et ideo ipse solus, eidem conveniens, ipsam satiat et delectat»<sup>60</sup>) che si traduce in un anelito costante a

«partecipare immediatamente alla bontà divina tramite la conoscenza e l'amore, anzitutto secondo le sue capacità naturali, ma soprattutto per l'elevazione della sua natura sino ad una reale intimità con le Persone divine»<sup>61</sup>.

L'anima umana è così immagine di Dio perché è naturalmente e originariamente dotata di facoltà i cui atti più nobili sono di conoscere e di amare Dio, ma è capace di Dio in quanto, naturalmente e originariamente, già lo possiede come oggetto che essa deve riconoscere e amare<sup>62</sup>.

Se ciò è vero nella dinamica teologico-spirituale, non si colora diversamente nella realizzazione storico-salvifica, dove questo processo è individuabile maggiormente nell'evento Cristo<sup>63</sup>. L'amore segna tutta la vita di Gesù Cristo. Del resto, il mistero trinitario ne è il prototipo, in cui si fonda la generazione del Figlio di Dio e la processione dello Spirito Santo, mentre la vita di Cristo ne è la piena e originaria espressione nella storia. D'altronde, il motivo dell'incarnazione non è diverso da questa dinamica intratrinitaria:

«Similiter hoc fuit ex *bonitate* divina, ex qua Deus plenus est dilectione et misericordia. Et ideo diligentibus se, quos Sanctos vocavit secundum

<sup>59</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice...*, 242.

<sup>60</sup> *Sermones selecti de rebus theologicis, Sermo II, De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 15 (V 543).

<sup>61</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice...*, 17. Cfr. *I Sent.*, d. 3, p. I, q. 1, f. 1 (I 68): «Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest. Capere autem non est secundum substantiam vel essentiam, quia sic est in omnibus creaturis: ergo per cognitionem et amorem».

<sup>62</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice...*, 216.

<sup>63</sup> H.P. HEINZ, *Dreifältige Liebe – gekreuzigte Liebe. Eine Bonaventura-Interpretation*, «Wissenschaft und Weisheit» 47 (1984) 18-20; I. DELIO, *Crucified Love: Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*, Quincy 1998, 98-99.

propositum suum, omnia facit eis operari in bonum; unde Filium Dei incarnari non fecit nostra malitia, sed Dei caritas nimia et misericordia, secundum quod dictum est in auctoritate prius posita: '*Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem*' etc.»<sup>64</sup>.

Il Dottore serafico non rinuncia a indicare la *nimia caritas* come *ratio incarnationis*, anche quando ammette che non è solo per la perfezione della natura umana che fu prevista l'incarnazione, ma per risollevare l'uomo caduto a causa del peccato di disobbedienza<sup>65</sup>. Lo sottolinea in modo incisivo Del Zotto quando scrive:

«Poiché quel Primo Amore diventa eloquente ed espressivo nella rivelazione del Figlio di Dio, mediante l'incarnazione, passione, morte e risurrezione, cioè mediante quella conoscenza salutare che Dio acquista dell'uomo nel dono munifico del Figlio suo per *sovraabbondante amore*. È il Figlio che, chiamando ciascuno per nome, come Francesco, ci sorprende con quell'amore, che manifesta il progetto del Padre, facendone la piena *esegesi* (Gv 1, 18) nell'epifania dell'amore sulla croce, divenuta in Lui altare del mondo e mensa dei figli di Dio. In quella conoscenza d'amore il Figlio di Dio inaugura l'umanità nuova, *creando in se stesso [...] un solo uomo nuovo* (Ef 2,15)»<sup>66</sup>.

Rifacendosi proprio a questa conoscenza complessiva del mistero di Dio, rivelata all'uomo nella vita di Gesù Cristo, Benedetto XVI affermava:

«Questo cammino di purificazione coinvolge tutta la persona per arrivare, attraverso Cristo, all'*amore trasformante della Trinità*. E dato che Cristo, da sempre Dio e per sempre uomo, opera nei fedeli una creazione nuova con la sua grazia, l'esplorazione della presenza divina diventa contemplazione di Lui nell'anima "dove Egli abita con i doni del suo incontentibile amore", per essere alla fine trasportati in Lui. La fede è pertanto perfezionamento delle nostre capacità conoscitive e partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso e del mondo; la speranza l'avvertiamo come preparazione all'incontro con il Signore, che segnerà il pieno compimento di quell'amicizia che fin d'ora ci lega a Lui. E la carità ci introduce nella vita divina, facendoci considerare fratelli tutti gli uomini, secondo la volontà del comune Padre celeste»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III 27). Cfr. anche *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 9 concl. (III 25): «Plus enim excitat devotionem animae fidelis, quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera sua quam propter consummanda opera inchoata».

<sup>65</sup> «Haec autem omnia absque praeiudicio dicta sunt; non enim volo bonitatem Dei coartare, sed nimietatem caritatis suae erga hominem lapsum commendare, ut affectus nostri excitentur ad amandum ipsum, dum attendimus nimiae dilectionis eius excessum» (*III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 9: III 28).

<sup>66</sup> C. DEL ZOTTO, *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, «Doctor Seraphicus» XXXIII (1986) 328.

<sup>67</sup> Discorso di Benedetto XVI a Bagnoregio, 6 settembre 2009.

Per entrare nelle profondità di questo mistero, l'uomo deve aprirsi a un modo di conoscere diverso da quello che gli presenta la mente speculativa e integrarla con un approccio affettivo:

«Et post: "amoventes oculos mentis", quia mens oculis intellectualibus aspicere non potest, et ideo amovendi sunt [...]. Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre, quia ibi non intrat *intellectus*, sed *affectus*. [...] quia *affectus* vadit usque ad profundum Christi»<sup>68</sup>.

Si potrebbe ricordare con il papa Ratzinger che «tutto questo non è anti-intellettuale e non è anti-razionale: suppone il cammino della ragione, ma lo trascende nell'amore del Cristo crocifisso»<sup>69</sup>.

Il fascino dell'esempio diventa

«illuminazione teologica e itinerario spirituale per quanti anelano alla perfezione dell'amore, ripercorrendo lo stesso cammino segnato dai passi di Gesù Cristo, il *Maestro unico dei cuori* (cfr. Mt 23,10), che rifulge dall'intimo "non loquendo, sed interius illustrando", secondo la capacità espressiva dell'amore, che imprime nel cuore l'immagine amata. È Lui "la *Via*, che dirige l'effetto dell'opera; la *Verità* che ammaestra l'intelletto; la *Vita*, che nutre l'affetto". Così si apre all'orizzonte un itinerario spirituale incentrato su Gesù Cristo e caratterizzato dalla presenza vivificante del suo amore che tutto illumina e trasfigura, ricomponendo uomini e cose, l'universo intero nell'armonia della sua parola di vita, nella bellezza della sua immagine di gloria (cfr. 2Cor 3,18)»<sup>70</sup>.

L'amore cristiforme o crocifisso non è per Bonaventura solo centro del cammino spirituale, ma è innanzi tutto *medium* della sua teologia di natura spiccatamente cristocentrica<sup>71</sup>. Sono molto suggestive, a questo proposito, le parole di Bonaventura scritte in un sermone, dove egli proclama che Gesù Cristo può essere trovato con Maria, sua Madre, attraverso il desiderio della verità e l'eccesso dell'amore, che innalza a Dio (*sursumagentis*)<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> *Hexaëm.*, XII 32 (V 342).

<sup>69</sup> BENEDETTO XVI, *L'amore vede...*

<sup>70</sup> DEL ZOTTO, *La sapienza...*, 326-327.

<sup>71</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica, II. Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1985; J.F. BARTOS, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di san Bonaventura*, Roma 1990; L. CIGNELLI, *Il Cristo di san Bonaventura*, in *Bonaventuriana*, Gerusalemme 1974, 5-68; E.H. COUSINS, *The two Poles of St. Bonaventure's Theology*, in *San Bonaventura 1274-1974*, IV, 153-176, Grottaferrata 1974.

<sup>72</sup> Cfr. *Serm. tempore, Sermones in Ascensione Domini, Sermo II* (IX 318-319); *Sermo de Trinitate* (IX 354-355).

Questo itinerario ascensionale è spiegato molto chiaramente a proposito del precetto dell'amore di Dio e del prossimo, centrale per quella che è definita la *theologia moralis*. A questo riguardo è da rilevare, che per il Dottore francescano l'ordine del comandamento per eccellenza è duplice, uno che deriva dalla struttura stessa della carità, l'altro dalla natura nella quale essa si esplica.

Per quanto concerne il primo aspetto la misura della carità si proporziona secondo una graduazione progressiva: *bene, bene più grande, bene sommo*. Contemplata, per se stessa, la carità non può non porre Dio al sommo della scala, perché Lo ama come fine ultimo e bene sommo. Ora, il fine ultimo è uno solo e il sommo bene non può avere un bene superiore o eguale a sé. Impossibile perciò amare qualcosa più di Dio o nella stessa misura. L'Amore primo e assoluto è dunque anche la fonte unica e autentica di ogni altro amore sano. Bonaventura arriva a dire: «Se non si vuole che tutti gli affetti siano inquinati, è necessario che l'amore sia santo, ma l'amore viene sanato solo dall'amore divino, che è puro, provvido, pio e perpetuo...». Dio, perciò, dev'essere l'inizio e la fine, la motivazione segreta o espressa di ogni altro amore, perché «ogni altro amore è sospetto, se non è amore di Dio»<sup>73</sup>. Tutto quindi è amato in Dio e per Dio, e in Dio bisogna fruire di Dio e di tutto. Il *frui*, diverso dall'*uti*, secondo la celebre distinzione agostiniana, implica riposo, gaudio, pace, possesso e comprensione di tutti i misteri, intelligenze e teorie.

Quanto alla seconda sfaccettatura del precetto d'amore, va considerato che l'amore, per sua natura, si effonde prima al simile e poi all'estraneo, prima al vicino e poi al lontano; la carità si rivolge prima a sé e poi al prossimo. All'amore di Dio segue l'amore di se stesso (anche del suo corpo), prima ancora di quello del prossimo, in quanto ogni essere appetisce la perfezione più in se stesso che nel suo simile; e ogni peso tira al proprio sito più il corpo cui appartiene che qualsiasi altro corpo a sé unito. Per cui la carità desidera, in primo luogo, che Dio si unisca a noi e abiti in noi, e noi tendiamo verso di Lui e in Lui ritroviamo la quiete ultima.

Segue, quindi, nell'ordine, il prossimo, che bisogna amare come se stesso. Il *come* del precetto, spiega san Bonaventura, deve intendersi non in senso quantitativo, ma di somiglianza. Non si tratta, cioè, di amare il prossimo con perfetta eguaglianza di sé, ma di volere per lui quello stesso fondamentale bene che è Dio<sup>74</sup>. L'amore è, così, anche *via* all'amore di Dio: «In quanto via è prima di quello al quale conduce» e l'adempimento dei precetti verso il prossimo precede l'adempimento dei precetti su Dio,

<sup>73</sup> *Hexaëm.*, VII 14 (V 367).

<sup>74</sup> PH. DELHAYE, *La charité. "Premier commandement" chrétien chez S. Bonaventure*, in *San Bonaventura 1274-1974*, IV, 507-510.

pur essendo il contrario quanto alla dignità e all'intenzione<sup>75</sup>. San Bonaventura anche qui risolve le apparenti antinomie distinguendo tra il moto di carità verso Dio e quello verso se stesso e il prossimo:

«Il moto di carità verso Dio è prima del moto di carità verso il prossimo quanto all'inclinazione e alla dignità e all'origine, ma quanto alla perfezione dell'esercizio è prima l'amore del prossimo, e cioè quest'ultimo è prima proprio perché meno perfetto»<sup>76</sup>.

Per concludere possiamo dire che, per Bonaventura, partire dalla creazione significa prima di tutto riconoscere un'origine comune a quanto esiste, che è dovuta all'*amor Dei*. Esso, da una parte, è l'espressione della bontà divina che vuole comunicarsi e, dall'altra, la vocazione dell'uomo, che è chiamato ad accoglierla e a viverla. La teologia del Dottore serafico, pervasa dall'amore non è né statica né disaffezionata. L'amore non solo è all'origine della creazione, ma la penetra fino ad impegnare l'uomo stesso, chiamandolo all'accoglienza e alla risposta. L'universo comunica all'uomo il suo mistero e lo istruisce così circa le verità prime e ultime, circa il mistero che lo unisce a Dio, ma anche all'universo creato, mentre l'uomo con la sua apertura verso l'amore divino ne spiega il senso profondo e ne esplicita il significato ultimo, quello dell'unione che passa attraverso il prossimo, perfetta immagine e somiglianza di Dio. In questo modo

«nessuno possiede Dio senza essere posseduto da Dio in modo speciale, e nessuno possiede ed è posseduto da Dio senza che lo ami sopra ogni cosa e incomparabilmente, e senza che sia da lui amato come la sposa dal suo sposo, e nessuno è amato così senza essere adottato come figlio per l'eredità eterna. Di conseguenza la grazia *gratum faciens* fa divenire l'anima tempio di Dio, sposa di Cristo, figlia dell'eterno Padre»<sup>77</sup>.

D'altro canto, nessuno è in grado di conformarsi perfettamente a questa immagine e corrispondere appieno a questa vocazione se non imita Cristo, espressione irraggiungibile dell'amore di Dio, e non pratica la carità verso il prossimo. Del resto,

«tutto è generato dalla carità e tutto tende alla carità: i frutti della sapienza sono frutti di amore e di carità, e la grazia stessa e la giustizia e la sapienza non

<sup>75</sup> J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de saint Bonaventure*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, a cura di A. POMPEI, III, Roma 1976, 221, 223.

<sup>76</sup> A.M. DI MONDA, *L'amore a Dio e all'uomo secondo san Bonaventura*, «Palestra del Clero» 53 (1974) 961-964.

<sup>77</sup> *Brevil.*, V 1, 5 (V 253). Cfr. *II Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1 resp. (II 695).

possono essere senza la carità. E così anche tutta la Sacra Scrittura è ordinata alla carità che ne è il frutto principale: alla carità sono ordinati i misteri, l'intelligenza, le teorie. E tutto nell'uomo, anche l'intelletto, deve essere rettificato e permeato dalla carità»<sup>78</sup>.

L'amore non solo permea tutto e costituisce il senso ultimo di tutto, ma è anche l'unico che può sanare le ferite inflitte da una conoscenza parziale e faziosa<sup>79</sup>.

### 3. La teologia sapienziale dell'amore – il sapore della verità

Gli elementi richiamati finora sono quattro: *omnia, veritas, caritas, theologia*. Per comprendere il punto di incontro tra di essi bisogna trovare un campo comune, in cui tutti e quattro si confrontano e collaborano, non occasionalmente, ma quasi per natura. Per il Dottore serafico questo punto di contatto è abbastanza chiaro ed è dato dalla teologia esperienziale, cioè dalla sapienza. Tutti e quattro confluiscono a comporsi armoniosamente in una nuova sintesi che Bonaventura chiama *sapientia*, dal momento che «ad hoc quod quis fiat sapiens, concurrunt sapientia creata et increata, sicut ad hoc, quod fiat gratus, concurrunt caritas creata et increata»<sup>80</sup>. È su questo ultimo aspetto che vogliamo ora indagare per evidenziare il legame che viene stabilito tra di essi dalla teologia sapienziale.

Che la teologia sapienziale sia un tratto caratteristico del sistema di pensiero di Bonaventura, tutti hanno avuto il modo di constatarlo grazie alle udienze generali di Benedetto XVI, quando – in modo molto significativo – egli ne ha espresso l'apprezzamento e ha presentato l'approccio molto originale al suo pensiero. Per ben tre volte, ha voluto soffermarsi sulla figura di san Bonaventura, proponendo con evidente competenza e compiacimento l'insegnamento circa la sua vita umana, francescana ed ecclesiale, la sua visione della storia e il suo concetto di teologia<sup>81</sup>.

1. Quando san Bonaventura espone la sua teoria della scienza teologica, si avvale della teoria delle quattro cause elaborata da Aristotele, evi-

<sup>78</sup> DI MONDA, *L'amore a Dio e all'uomo...*, 957-958.

<sup>79</sup> «Notandum autem, quod sola caritas sanat affectum. Amor enim, secundum Augustinum, *De civitate Dei*, radix est omnium affectionum. Ergo necesse est, ut amor sit sanatus, alioquin omnes affectus sunt obliqui; non sanatur autem nisi per divinum amorem, qui amor divinus est purus, providus, pius et perpetuus: purus respectu temperantiae, providus respectu prudentiae, pius respectu iustitiae et perpetuus respectu fortitudinis. Caritas ergo est finis et forma omnium virtutum et fundatur super spem de corde puro et fide non ficta» (*Hexaëm.*, VII 14: V 367).

<sup>80</sup> *III Sent.*, d. 6, dub. 3 (III 165).

<sup>81</sup> BENEDETTO XVI, *L'amore vede...* Cfr. DEL ZOTTO, *La teologia come sapienza...*, 36-65.



denziandone anche la finalità ultima. L'opera di Bonaventura che meglio esprime il suo pensiero in merito alla funzione unificante di amore-carità nella teologia è il proemio al Commento ai quattro libri delle *Sentenze*. In questa sua esposizione introduttiva si chiede però: «Utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica»<sup>82</sup>. È nella terza questione, sulla causa finale della teologia, che il nostro Dottore appronta la sua risposta originale, che esprime la sua sensibilità tipicamente francescana e lo contraddistingue dal suo oppositore accademico, san Tommaso<sup>83</sup>.

La soluzione di Bonaventura presentata nella *conclusio* è che la scienza può perfezionare il nostro intelletto in tre modi: *in se*, in quanto si estende *ad affectum*, oppure come estesa *ad opus*, ai quali corrisponde rispettivamente un triplice abito: della scienza speculativa, della sapienza e della scienza pratica. Nel primo caso tende alla realizzazione di un tipo di teologia speculativa in quanto sviluppa un'intelligenza speculativa; nel secondo caso, nella direzione dell'affettività, riceve un *habitus* che partecipa contemporaneamente della speculazione e della prassi ed è sapienza; nel terzo, infine, riceve un *habitus* che è regola operativa per una teologia pratica.

Il fine della teologia, benché includa anche la *contemplationis gratia*, è principalmente *ut boni fiamus*. In ultima analisi, la posizione bonaventuriana, dinanzi alla questione iniziale, si qualifica come una via intermedia fra la scienza puramente speculativa e quella pratica. Per lui la teologia necessita certamente di ambedue quegli aspetti insieme, ma in più ha bisogno di un altro abito, il sapienziale.

«Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque; et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum [...]. Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus»<sup>84</sup>.

La sapienza è insieme conoscenza e amore, così da condurre sia alla speculazione circa la verità che alla prassi ispirata alla verità, ossia alla santità. In questo senso vanno intese le raccomandazioni finali dell'ul-

<sup>82</sup> *I Sent.*, Proem., q. 3 (I 12). La nostra esposizione si basa primariamente su questo testo, facendo riferimento ad altri testi soltanto quando se ne dovesse presentare la necessità.

<sup>83</sup> Cfr. THOMAE AQ., *Summa theol.*, I, q. 1, a. 4 (I 51), Bologna 1985: «Sacra doctrina, ut dictum est, una existens [...] magis tamen est speculativa quam practica: quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit». Cfr. G. TURNER, *St. Thomas on the "Scientific" Nature of Theology*, «Black Friars» 78 (1997) 464-476.

<sup>84</sup> *I Sent.*, Proem., q. 3 (I 13).

tima opera incompiuta del Dottore serafico: «*In cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio*»<sup>85</sup>. Unicamente questo connubio inscindibile, chiamato con il nome di *sapientia*, è atto a condurre attraverso la santità, *ut boni fiamus*, alla *saporatio experimentalis boni e dulcis cognitio*. Alla base di tale ragionamento vi è per Bonaventura il fatto che l'oggetto più proprio della teologia, come ad esempio tutta la vita di Gesù Cristo, non si risolve in un mero ragionamento speculativo, che termina con la definizione delle verità di fede. Il fatto che il Figlio di Dio sia nato a Betlemme, abbia vissuto nelle strettezze della predicazione itinerante, sia stato attaccato costantemente, condannato ingiustamente, sia infine morto per i nostri peccati, non può non commuovere colui che vi riflette sopra, a meno che non sia un peccatore indurito. Per cui quella conoscenza mira per sua natura a coinvolgere la *volontà* e a riformare i costumi del teologo, facendo in modo che non solo la fede, ma anche l'affetto ne beneficino.

San Bonaventura, dunque, vede un profondo interscambio tra la facoltà intellettuale e l'*affectus* per cui quest'ultimo comunica alla facoltà intellettuale il suo contenuto, cosicché l'intelletto possa modellare su queste la sua attività pratica. In tal modo l'amore non è solo ispiratore della teologia per una vita di fede, ma l'accompagna in tutto il percorso di investigazione teoretica per una conoscenza esperienziale del bene. È qui il senso ultimo del suo insegnamento: «*Scientia inflat, sed caritas aedificat; ideo oportet iungere cum scientia caritatem*»<sup>86</sup>. Per il nostro Dottore il traguardo della teologia è da una parte l'affetto dell'amore che pervade ogni dimensione dell'essere umano e la pratica della carità che è ravvisabile in ogni sua attività.

2. Tuttavia, ciò che è più degno di nota a questo punto è l'enfasi posta da Bonaventura sulla volontà e il ruolo svolto dalla grazia in forma di abito affettivo. Per Bonaventura l'*habitus* sapienziale della teologia è un dono che dipende in ultima analisi da Dio, ed è qualcosa di imprescindibile all'interno dell'attività teologica acciocché la teologia persegua il suo fine. È anche vero che per lui quell'*habitus*, proprio perché così strettamente legato alla grazia divina, non è necessariamente limitato a coloro che oggi definiremmo i teologi di professione, ma è per tutti coloro che si impegnano nell'esercizio delle virtù. Tale impegno implica una ascesa progressiva verso la più alta sapienza che per Bonaventura parte dalla *bonitas* e attraverso la *disciplina*, la *scientia* e la *sanctitas*:

<sup>85</sup> *III Sent.*, a. un., q. 1, concl. (III 774).

<sup>86</sup> *De donis*, IV 24 (V 478).

«*Scientia enim non habetur, nisi praecedat disciplina; nec disciplina, nisi praecedat bonitas; et sic per bonitatem et disciplinam inest nobis scientia*»<sup>87</sup>.

E ancora:

«Non est ergo securus transitus a *scientia* ad *sapientiam*; oportet ergo medium ponere, scilicet *sanctitatem*. Transitus autem est *exercitium*: exercitatio a studio scientiae ad studium sanctitatis, et a studio sanctitatis ad studium sapientiae»<sup>88</sup>.

Una chiara contrapposizione tra il teologo e il santo (il teologo lo sa, il santo lo vive), viene definitivamente infranta. Si prospetta una possibile, se non necessaria, complementarità: il teologo lo vive, perché ha conosciuto; il santo vuole conoscere, perché lo vive<sup>89</sup>.

In definitiva, quello che appare rilevante non è il fatto che la teologia si occupi delle cose di Dio, del cosmo, dell'uomo, cioè sa spiegare la natura del tutto, ma piuttosto come il tutto viene coordinato in un sistema completo. D'altro canto sono degni di nota i tratti essenziali di una presentazione esauriente, prospettata dal Dottore serafico. È qui che si affaccia il particolare sistema di pensiero del nostro Autore. Per arrivare a questo scopo Bonaventura ha bisogno di punti di congiunzione tra la sfera del divino e quella dell'umano, tra il trascendente e l'immanente, l'eterno e il temporale. Uno di questi elementi è dato dalla verità circa l'uomo e Dio, circa l'origine e il destino del mondo visto come creazione ferita dal peccato e in attesa del riscatto. Esso viene scoperto dalla *ratio*, coadiuvata dalla *fides*. Al tempo stesso, egli intende proporre all'uomo una verità circa il suo mistero che gli appare lampante dalla lettura dell'universo e dalla rivelazione scritturale. Solo facendo incontrare i due elementi Bonaventura è convinto che l'uomo possa arrivare a una conoscenza che lo soddisfi appieno, sia dal punto vista intellettuale che esistenziale. Per questa ragione, ravvisa un secondo elemento costitutivo di questo processo nel vincolo di carità, che non solo muove, ma soprattutto unisce. In questo senso, è chiaro il ruolo unificante della carità sia nella vita dell'uomo credente che nella scoperta di questa sua funzione coagulante attraverso un'analisi intellettuale, che si compie in modo sistematico nella teologia.

<sup>87</sup> *Hexaëm.*, II 3 (V 337).

<sup>88</sup> *Ivi.*, XIX 3 (V 420); II 2-3 (V 336).

<sup>89</sup> Bonaventura non si fa illusioni al riguardo, la conoscenza senza carità è insufficiente, quasi inutile. Lo scrive a chiare lettere in *Hexaëm.*, XVIII 26 (V 418): «Unde nec iustitia nec miracula nec scire mysteria sine caritate prosunt. Et hoc sentiunt omnes doctores et sancti. Sic ecce, quod una vetula, quae habet modicum hortum, quia solam caritatem habet, meliorem fructum habet quam unus magnus magister, qui habet maximum hortum et scit mysteria et naturas rerum».

La carità svolge il suo ruolo unificatore nella teologia, non tanto perché è un concetto chiave per collegare le realtà trattate, ma perché attraversa e pervade le profondità del mondo, svelando e manifestando il mistero di Dio. A ciò deve il suo ruolo unico, in quella scienza che vuole occuparsi di tutto e trasformarsi in sapienza.

L'uomo è pertanto chiamato a salire la china dell'amore per raggiungere le vette della conoscenza e della carità, che al tempo stesso lo accompagnano in questa rimonta<sup>90</sup>. È questa una delle caratteristiche più sorprendenti che ascrive il nostro Autore all'amore e che definisce con un vocabolo molto particolare di *sursumactio*. L'amore, in effetti, porta verso l'alto (*sursumagiti*)<sup>91</sup>, perché l'uomo contemplando attraverso la creazione la carità increata si innalza alle vette della conoscenza piena e della comunione divina<sup>92</sup>. La verità, che non è facilmente raggiungibile, esige dall'uomo uno sforzo di ascesi che lo porta da tutte le cose, per mezzo di tutta la creazione, alla riscoperta dell'unica realtà (amore) che veramente esiste e permette di resistere al fascino del nulla. Un testo del Santo di Bagnoregio ne evidenzia la portata, non ammettendo al contempo nessun tipo di opposizione tra verità e amore, anzi una costante interazione: «...quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium»<sup>93</sup>. Persino la fede deve cedere qui il passo alla *charitas*, perché là dove la fede potrebbe non accontentarsi delle ragioni addotte, viene spronata dall'amore a non rassegnarsi e continuare a ricercarne di nuove. Proprio per questo Bonaventura ascrive ancora un'altra caratteristica alla conoscenza del vero amore, che non solo deve svelare il progetto nascosto nella creazione, ma deve anche muovere tutte le facoltà dell'uomo, lo deve coinvolgere totalmente nel complesso processo 'sursumactivo' e 'ex-statico'.

Una verità puramente astratta interessa poco al teologo francescano, egli ricerca la verità piena che, secondo il suo modo di ragionare, è irraggiungibile dalle sole forze umane, ma non è per niente preclusa all'uomo.

<sup>90</sup> Cfr. *Hexaëm.*, XIX 27 (V 424): «Quartum studium sapientiae est desiderii sursumactio; hoc facit alia studia valere [...]. Hoc est sapientis studium, ut non declinet studium rostrum nisi ad Deum, qui est totus desiderabilis».

<sup>91</sup> Cfr. *Serm. Virg.*, *Sermo I* (IX 707).

<sup>92</sup> «Cum ergo dilectio nostra sit dilectio exemplata, et dilectio divina sit exemplar omnis rectae dilectionis, et in illa est prima et summa ratio omnis acceptationis» (*I Sent.*, d. 17, dub. 1: I 304). «...dilectio Dei est exemplar nostrae dilectionis...» (*III Sent.*, d. 32, dub. 1: III 708). Simili sono le espressioni contenute nella questione: «Nam caritas increata est exemplar caritatis creatae sub ratione caritatis» (*III Sent.*, d. 32, a. un., q. 2, ad 1: III 701). «Amor, quia unit, transformare dicit amantem in amatum» (*II Sent.*, d. 15, a. 1, q. 1: II 393); *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3, concl. (II 453); *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 2, ad 2 (III 445); *ivi*, d. 28, a. un., q. 1, ad 2 (III 623); *IV Sent.*, d. 49, p. I, a. un., q. 2, concl. (IV 1003).

<sup>93</sup> *I Sent.*, Prooem., q. 2 (I 11).

È la carità la piena rivelazione della verità, che non rischia di essere compromessa e relegata ad un ambito circoscritto del transitorio e del relativo, ma nella dimensione storica fa scoprire una costante dell'agire di Dio, rivelando la sua essenza. Fa poi scorgere i principi dell'essere e dell'agire dell'uomo, che colmano la sua esistenza in ogni sua dimensione.

#### 4. *Conclusiones*

L'amore-carità ha una funzione unificante nella teologia di Bonaventura perché pervade le due realtà che maggiormente la interessano, il mistero di Dio e il mistero dell'uomo. È il *principium caritative diligens amore gratuito et debito*. Da un lato il mistero trinitario, dall'altro la creazione, la rivelazione di Cristo e il comandamento dell'amore ne sono le espressioni compiute. Se l'uomo vuole arrivare alla vera sapienza, il percorso che deve scegliere si basa su due fondamenti: la verità e la carità. Rispecchiando la divina essenza nel creato e nell'uomo, nella teoria (*speculatio*) e nella storia (*praxis*), esse spingono ad una assimilazione esperienziale della scoperta tramite una conoscenza sapienziale. La teologia sapienziale vuole stabilire una specie di *trait-d'union*, un legame tra la verità contenuta nella realtà e l'esperienza partecipata, compresa e condivisa. A dir di Bonaventura, la teologia assolve al suo compito ultimo in quanto, muovendosi dalla ricerca della verità, scopre il dinamismo dell'amore e conduce alla sapiente fruizione del Sommo Bene.

Per i cristiani, la verità e la carità sono due elementi inalienabili nella vita dell'uomo. Tutte e due si richiamano a vicenda e si esigono in un costante dialogo-scambio, bensì non solo *veritas in caritate*, ma anche *caritas in veritate*. La verità senza il completamento della carità cade facilmente sotto il dominio della ragione utilitaristica, spersonalizzante e alienante, mentre la verità ha bisogno della carità per non essere astratta, e di conseguenza, sterile e quasi inutile. La carità ha, inoltre, dal canto suo, bisogno della verità per non rimanere vacua e non sfociare in un vago sentimentalismo, risposta ad una esigenza personale passeggera. Il binomio verità-carità va mantenuto come elemento caratterizzante dell'azione ecclesiale e ispiratore dell'impegno sociale, dove la carità non copre la mancanza della verità e la verità non giustifica l'assenza del coinvolgimento affettivo, della compassione, della carità. Vivere la verità nella carità e la carità nella verità rimane il segno distintivo del messaggio bonaventuriano, francescano, e deve rimanere il segno distintivo della teologia e della pratica cristiane, perché profondamente e genuinamente evangeliche.

Benedetto XVI con la sua visita a Bagnoregio nel 2009 ha voluto rendere omaggio a Bonaventura, un grande uomo di Chiesa, santo e teologo,

e al tempo stesso ha lasciato un particolare e impegnativo messaggio a chi è erede spirituale e materiale della sua presenza nella storia e nel mondo:

«Ci aiuti san Bonaventura a “dispiegare le ali” della speranza che ci spinge ad essere, come lui, incessanti cercatori di Dio, cantori delle bellezze del creato e testimoni di quell’Amore e di quella Bellezza che “tutto muove”»<sup>94</sup>.

**Riassunto** – La verità e l’amore sono due esigenze profonde dell’essere umano. Mentre la ricerca della verità si espleta nella scoperta dell’amore, l’amore stimola l’uomo per una conoscenza piena delle ragioni ultime. In questo contesto, la teologia di Bonaventura – nella quale fa confluire la rivelazione biblica e gli sforzi della filosofia – si occupa principalmente del dinamismo della carità, che si fonda sul sommo Bene e costituisce la base sia della dignità, sia dell’azione dell’uomo. Di conseguenza, una tale teologia si concepisce ad un tempo speculativa e pratica. Per il Dottore serafico questo aspetto pratico della teologia si manifesta nella forza affettiva (*affectus*) che conduce la conoscenza – attraverso la disciplina e la santità – alla vera sapienza. Il progetto teologico di Bonaventura unisce in questo modo, senza confonderle né contrapporle, per mezzo della verità e della carità, tutte le dimensioni dello scibile e dell’attuabile: il razionale e lo spirituale, lo storico e il soprannaturale, il divino e l’umano. In questa teologia sapienziale né il valore della ragione né quello dei sentimenti e neppure quello degli atti dell’uomo sono sottovalutati. Illuminate dal mistero di Gesù Cristo, tutti e tre cooperano a creare una comprensione piena e a orientare un comportamento concreto (*habitus*), che unicamente sono in grado di soddisfare l’anelito esistenziale di tutta la persona.

**Résumé** – La vérité et l’amour sont deux exigences profondes de l’être humain. Pendant que la recherche de la vérité se poursuit dans la découverte de l’amour, l’amour pousse l’homme à la connaissance des raisons ultimes. Dans ce contexte, la théologie de Bonaventure – qui synthétise la révélation biblique et les efforts de la philosophie – s’occupe principalement de la dynamique de la charité, qui se fonde sur la bonté de Dieu-amour et constitue la base de la dignité et de l’action de l’homme. Par conséquence, une telle théologie se reconnaît en même temps spéculative et pratique. Pour le Docteur séraphique cet aspect pratique se manifeste dans la force affective (*affectus*) qui conduit la connaissance à travers la discipline et la sainteté à la vraie sagesse (*sapientia*). Le projet théologique de Bonaventure unit ainsi – sans les confondre ni les opposer –, à travers la vérité et la charité, toutes les dimensions du connaissable et du réalisable: le rationnel et le spirituel, l’historique et le surnaturel, le divin et l’humain. Dans cette théologie sapienziale, ni la raison ni les sentiments ni les actions de l’homme ne sont pas sous-estimés. Illuminés par le mystère de Jésus Christ, ils coopèrent pour créer une compréhension pleine et pour orienter une conduite concrète (*habitus*), qui uniquement sont en même de satisfaire le désir existentiel de la personne.

<sup>94</sup> Discorso di Benedetto XVI a Bagnoregio, 6 settembre 2009.