

*CARITAS VULTUUM EXEMPLAR*  
S. PAOLO E S. BONAVENTURA

MAURIZIO MALAGUTI

*Università degli Studi - Bologna*

Bonaventura legge la Bibbia in una fede netta ed essenziale: la intende quale unica parola di Dio che, diversamente, è data in ragione delle situazioni del popolo, cioè dell'amore, della fede e della conseguente intelligenza degli uomini. Egli pensa «biblicamente». Le sue parole rapidamente e con agilità corrono da un testo all'altro, dal Nuovo all'Antico Testamento e viceversa, perché unica è la storia della salvezza nelle sue fasi evidentemente alterne di gioia e di dolore, di vittoria e di sconfitta, di esilio e di ritorno.

La storia biblica è in Bonaventura l'archetipo prospettico cui devono riferirsi le nostre scelte e le nostre attese, siano esse individuali o tali da coinvolgere la comunità ecclesiale. Egli interpreta la storia della salvezza secondo lo schema che si riferisce alla crescita personale di ciascuno di noi, ove pure si valuti tutto questo non sulla base del computo degli anni, ma in rapporto alla maturazione dei diversi «kairò», cioè della risposte di fedeltà dei singoli e delle comunità. All'infanzia dell'uomo corrisponde l'età prima, da Adamo a Noè; alla puerizia l'età seconda, da Noè ad Abramo; alla adolescenza, la terza, da Abramo a Davide; alla giovinezza la quarta, da Davide fino all'esilio di Babilonia; alla senile la quinta, da Babilonia fino al Cristo; all'età più avanzata la sesta, dalla venuta del Cristo fino alla fine del mondo. La settima età decorre con la sesta, ed è l'era del riposo delle anime dopo la passione del Cristo. Infine, dopo il settimo giorno, avviene il ritorno al primo (1), quando Dio sarà tutto in tutti (cfr. *1 Cor* 15, 28). Il riferimento alla unità dell'uomo

(1) Cfr. *Hex.*, XV 12-18 (V 395-396). Per rendere onore all'amico di tempi lontani, desidero riferirmi, in questo lavoro, alla traduzione italiana di V. C. BIGI, *La sapienza cristiana. Le collationes in Hexaëmeron*, Milano 1985, 210-212.

nel suo sviluppo dà evidenza al carattere unitario della storia della salvezza e lega strettamente tra loro i momenti diversi della rivelazione. Come l'esistenza di un uomo è la medesima, dalla nascita alla morte, pur fortemente diversificata nelle fasi successive dello sviluppo, così unico appare il progetto della redenzione. La Parola rivelata a s. Paolo si colloca nella età seniore, nella piena maturità della storia della salvezza, nella morte e nella resurrezione del Cristo.

Sarebbe difficile isolare, nell'opera di s. Bonaventura, la specificità del messaggio paolino separandolo dagli altri libri della rivelazione, perché l'intelligenza è sempre strettamente riferita al tutto nel suo sviluppo. Ciò corrisponde, d'altra parte, alla esperienza mistica più intensa e viva: Gesù si rivela diversamente, in ragione della pienezza del suo stesso mistero di amore, come Bambino, come Maestro, come Martire e Re, come Signore risorto: sono fasi distinguibili tra loro, ma certo non separabili. Intendiamo quanto s. Paolo ci dice in questa età più avanzata solo se riconosciamo quanto è stato detto nelle età precedenti; e, d'altra parte, comprendiamo quanto è stato annunciato solo nel virtuoso circolo ermeneutico del compimento ultimo delle promesse.

**T. Moretti-Costanzi**, nella sua vasta e profonda conoscenza del pensiero di s. Bonaventura, cercava nella sua opera quei passi che, quasi gemme, egli riconosceva come segnava di prospettive teoretiche di rilievo. Tra queste, egli ha colto il tema dell'«*intellectus fidelis*» (2): si tratta della intuizione che si colloca nella reciprocità dell'«*intelligo ut credam*» e del «*credo ut intelligam*» anselmiano (3), la cui origine è certamente biblica, suggerita da un passo della *Vulgata* che Bonaventura cita frequentemente: «*Nisi credideritis, non intelligetis*» (cfr. *Is* 7, 9). Si teme che vi sia qui non il virtuoso circolo ermeneutico, ma il circolo chiuso ideologico: si intende ciò che già si crede, ovvero si orienta il pensiero a ciò che è già accolto per fede. Tuttavia riprendendo un tema essenziale di s. Agostino, Bonaventura svela il senso autentico della «*fides*». Fede è prima di tutto «*adhaerere*». Si aderisce a ciò che si crede e ciò comporta, evidentemente, un mutamento della vita. Si tratta prima di tutto dell'«*adhaerere*» al Principio in cui siamo costituiti. È trascesa la prospettiva del realismo ingenuo secondo cui il pensiero dovrebbe

---

(2) Cfr. *IV Sent.*, d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, concl. (IV 234-245); T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Milano 2009, 2641ss.

(3) S. ANSELMI *Proslogion*, I: PL 158, 225.

«rispecchiare» le cose in una «verificata» – se mai possibile – corrispondenza conoscitiva. Si entra qui nel mistero della «memoria Dei». Si parla di «adæquatio» non in rapporto alle cose, ma al Principio originario; ne viene quale necessaria conseguenza la trasformazione profonda, la trasfigurazione del pensante stesso. L'«intellectus» diviene allora «fidelis».

Sembra ovvio l'atteggiamento pragmatico che fu di **Protagora**: l'uomo è la «misura»(4) di tutto ciò di cui si ha cura. Il problema è antico quanto è antica e sempre nuova la filosofia. È facile riconoscere che l'uomo è misura di tutto ciò che per noi ha valore: buono è il calore, se non troppo elevato, buona è l'acqua, ma in giusta misura, buono il cibo se preso in quantità conveniente; anche il veleno è buono perché, in quantità minima, è farmaco. Chi può dire quale sia la vera natura dell'uomo e, di conseguenza, chi può sapere quale ne sia il vero bene? Facendo centro su di sé, si coglie il bene prossimo. Il Principio in rapporto al quale intuire il vero bene resta velato. Siamo sempre esposti al pericolo della soffocante circolarità ideologica: si parte da un valore desiderabile e se ne porta una tardiva, 'interessata' giustificazione teorica. Non mancano quanti vorrebbero ridurre anche la fede a ideologia. Essi dicono che la fede è un assunto che non può essere adeguatamente motivato dal punto di vista della razionalità; che la fede stessa partecipa di quella medesima struttura di «violenza morale» che caratterizza ogni ideologia. In realtà, nel *credo ut intelligam* non si ripete la struttura del pensiero ideologico, perché l'«intellectus fidelis» non sorge in ciò che si crede («fides quae creditur»), ma nel principio *per cui* si crede («fides qua creditur»).

Come intendere il Principio cui «adhaerere»? Il Principio è l'«esse ipsum», ma come ne avremo intelligenza? La questione si pone analogia al difficile rapporto con la profezia: quale criterio consente di riconoscere il vero profeta? Come smascherare il falso profeta che predica se stesso e i suoi sogni, che occulta la parola di Dio? Bonaventura partiva dalla decisiva testimonianza di Francesco e dal criterio illuminante della radicale povertà dello spirito. È facile riconoscere che i ricchi sono spesso sprezzanti a motivo delle false sicurezze che il denaro e il potere offrono; ma anche un uomo povero di beni può diventare orgoglioso e sprezzante, così come una persona che osserva il più severo voto di castità – dice s. Bona-

(4) Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 152a, in: *Tutti gli scritti*, Milano 1991, 203.

ventura – perde ogni merito se in luogo dell'amore donato a Dio e ai fratelli bisognosi, si chiude in orgogliosa presunzione di perfezione(5). Chi è povero di spirito non pretende di dettare ad altri il suo punto di vista, semmai desidera ardentemente di essere egli stesso illuminato. Povero e nobile è colui che rinuncia alle certezze umane. La povertà deve essere «non-mentita», cioè non separata dalla povertà anche materiale; ma veramente beati sono i *pauperes spiritu* (Mt 5, 3) perché sono liberi nel loro cuore, pronti a volgersi e ad affidarsi al Principio dal quale scaturisce la nostra esistenza e quindi anche la nostra intelligenza. Si tratta di passare dalle proprie certezze a quella luce «interior» in cui si annuncia il mistero di Dio.

È forse sufficiente la estrema povertà dello spirito perché sia a noi dato di raggiungere il contatto con l'«Esse ipsum»? No, per certo! **Antonio Rosmini** offre una indicazione di decisiva rilevanza: la «mens» non giunge ad essere partecipe dell'«Esse ipsum» nemmeno in forza della estrema e nobilissima povertà. La «mens» è costituita infatti nell'«essere ideale» che è «astrazione divina». Aprirsi alla manifestazione di Dio, al suo spirare verso la nostra debolezza, non è lo stesso che giungere a Dio, ma significa ricevere il dono gratuito della sua manifestazione. Bonaventura, in modo del tutto analogo, parla del nostro rapporto essenziale all'essere e chiarisce che «per grazia» è aperta per noi la via «in Deum». La «mens» non è partecipe dell'«esse ipsum», ma è costituita nel manifestarsi di Dio che è in se stesso atto di verità perfetta e che, in un atto di libertà, crea e chiama a sé le anime. La «mens» vive in quello «spirare» di Dio che si fa tenue come il «mormorio di un vento leggero» (1 Re 19, 12), secondo la misura minima che la creatura può accogliere senza morirne, poiché, dice il Signore, «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33, 20). Così dovremo distinguere radicalmente la situazione dei «tiepidi» cui Gesù rivolge un ammonimento severissimo (cfr. Ap 3, 16), dalla condizione della nostra debolezza che ci rende bisognosi di un alimento che sia adatto alla nostra infanzia spirituale: «di latte e non di cibo solido» (Eb 5, 12).

Conviene raccogliersi in intensa meditazione sulle parole del *Genesis*: Dio formò Adamo dalla terra e gli ha dato vita, intelligen-

---

(5) *De perfectione vitae ad sorores*, II 3, in: *Opuscoli spirituali (Sancti Bonaventurae Opera, XIII)*, Roma 1992, 329: «Non pensare che la verginità sia gradita a Dio senza l'umiltà».

za e libertà spirando su di lui. Dio è singolarità assoluta; il suo spirare pone nella esistenza le singolarità personali, dona la libertà, le innamora del Nome suo benedetto e inudibile. Siamo stati costituiti pensanti nel raggio che da Dio viene e che a Dio riconduce; siamo intelligenti tra cielo e terra, nel luogo a noi dato perché sia patria di quanti, con la pace nel cuore, si volgono al vertice inattingibile della unica gloria di Dio. Nell'atto del suo spirare, nel duplice movimento dell'«*espirium*» ed dell'«*inspirium*», Dio dona e chiama. Nel chiamarci a sé, ci chiama alla Verità perfetta e ci trae alla Virtù inimmaginabile della sua eterna elezione: ci vuole partecipi per la grazia del mistero del suo unico Nome in cui è custodita la «*ratio essendi sui et omnium possibilium*». Qui l'incontro di s. Bonaventura con s. Paolo: l'Apostolo parla di una sapienza nascosta in cui è compiuta l'elezione del bene assoluto in perfetta verità, dono che attraversa ed illumina ogni creatura perché possa avere la gioia di riconoscersi nell'amore vivificante che viene da Dio e a Dio conduce. Si legge già nell'Antico Testamento che nella sapienza «c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile, penetrante, senza macchia, terso, inoffensivo, amante del bene, acuto, libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senz'affanni, onnipotente, onniveggente, che pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri, sottilissimi» (*Sap* 7, 22ss.). Paolo riprende il testo e lo orienta al suo «focus» assoluto:

«Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria» (*1 Cor* 2, 6-7).

Bonaventura vive, pensa, ama del tutto calato dentro questo spirito e tutte le sue opere lo provano. Lo spirito porta in noi il criterio per intendere il senso ed il valore di ogni cosa. Lo spirito porta in noi la luce dell'essere in forza del quale possiamo giungere a riconoscere le verità della «*fides quæ creditur*». Nelle *Collationes in Hexaëmeron* l'esperienza umana e biblica, filosofica e teologica si intrecciano in una sapienza coerente e multiforme. Già nell'*Itinerarium mentis in Deum*, il Serafico affermava che non è ragionevole pensare che la mente possa volgersi ai temi della rivelazione senza l'adeguata disposizione interiore: al di fuori di una sapienza divina essa apparirebbe infatti una «*follia*». Egli ricorda s. Paolo che scrive: «L'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di

intenderle, perché di esse si può giudicare solo per mezzo dello Spirito» (1 Cor 2, 14).

Si intende allora il senso di quanto si dice talvolta con inquietante leggerezza: si ammette che la fede è un dono, ed è vero. Ma ciò non significa che sia tolta al credente ogni libertà e responsabilità. La fede «*quae creditur*» nasce dalla libera adesione del cuore alla manifestazione dello Spirito che suscita e chiama a sé tutte le «*mentes*». La fede sorge non in ragione dello studio né di alcuna altra forma di argomentazione umana, ma in virtù di quella «*fides qua creditur*» in cui si compie la «*adhæsiō*» alla Luce originaria, dove è nascosto e custodito il criterio della intelligenza. Non si pretenda di rendere ragione di questa «adesione» riportandola ad una argomentazione di natura logica. Siamo tutti chiamati all'esodo dall'«Egitto», cioè alla liberazione da questo mondo in cui siamo stati accolti e salvati dalla estrema indigenza. Perduto ogni bene a causa della caduta originaria, gli uomini sono divenuti bisognosi di tutto. Noi esuli figli di Adamo e di Eva, abbiamo perduto le ricchezze del mondo interiore; siamo stati allora soccorsi nel mondo esterno; ma la ricchezza, i beni e gli affanni del mondo ci hanno imprigionati e siamo divenuti schiavi. Difficile lasciare le ricchezze e le sicurezze umane per entrare nella splendida, ma difficile libertà di una patria che si apre al di là di un pericoloso deserto di rinunce, di incomprensioni e di solitudine.

«Inizio» non è lo stesso che «Principio»: l'uomo comincia il suo itinerario secondo uno schema di progressione che si diparte dal senso e che, attraverso la fantasia, giunge lentamente alla razionalità e alla sapienza, ma dal punto di vista ontologico, l'ordine è inverso. Poiché noi siamo radicati originariamente nel mistero dello Spirito, proprio per questo è possibile a noi l'«*itinerarium mentis in Deum*». Attraverso le luci minime che tralucono nella sensibilità e nella immaginazione, poi attraverso i percorsi della ragione, poi nel più alto intendere spirituale dell'«*intellectus*» possiamo riconoscere le tracce del mistero della Trascendenza. Scrive **Charles Péguy**: «La fede non mi stupisce» (6). In un certo senso ha ragione. Dio è non «ovvio»; Egli è tuttavia «evidente» nello splendore della sua opera, ma solo quanti si liberano da quel banale utilitarismo che ci piega a terra e ci rende soddisfatti delle nostre sicurezze prossime, solo coloro che non divengono i «tiepidi» indifferenti all'«*incendium amoris*»

---

(6) C. PÉGUY, *I Misteri*, Milano 2001<sup>4</sup>, 161.

possono vederlo e riconoscerlo (Ap 3, 16). S. Bonaventura scrive che Dio è «summe cognoscibilis»(7); ed aggiunge: «Deus verius cognoscitur quam alia, quae cognoscuntur per similitudinem»(8): nulla è «più vero» di Dio. Nessuno ignora, però, che «saper vedere» è molto difficile.

Leggo con entusiasmo un passo nel Vangelo di Marco(9) dove si narra di un cieco che ebbe sanati gli occhi, ma che, tuttavia, non poteva ancora distinguere quello che vedeva: «Vedo gli uomini, poiché vedo come degli alberi che camminano» (Mc 8, 24). Si potrebbe sorridere e chiedere perché mai in questa occasione il miracolo di Gesù, pur grandissimo, non è «riuscito» pienamente subito! Credo fermamente che Gesù abbia agito di proposito: altro è «vedere», altro è «saper vedere»: per poter riconoscere ciò che si vede occorre avere un criterio adeguato. Prima Gesù risana gli occhi, poi, con un gesto distinto, risana la mente che può allora riconoscere esattamente ciò che vede: «Allora gli impose di nuovo le mani sugli occhi ed egli ci vide chiaramente e fu sanato e vedeva a distanza ogni cosa» (Mc 8, 25).

Dio è «evidente», non «ovvio»: non lo incontriamo come si incontra un concittadino sulla via e non è chiuso dentro un palazzo come un re. Se non si cerca la sapienza nascosta, quella che viene donata a quanti hanno il cuore puro, non si vede e non si intende ciò che pure è evidente quanto la luce del sole. Quanti si chiudono in una presunzione beffarda, coloro che si compiacciono di se stessi come se fossero intelligenti più dei sapienti, restano estranei alla sapienza divinamente ispirata: «Se delle cose non si può considerare il principio da cui hanno origine, il fine a cui tendono e come Dio rifulge in esse, non se ne può avere intelligenza»(10). Il che

(7) Cfr. *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1 (I 69).

(8) Cfr. *ivi*: «Item, cum sit cognitio aliorum per praesentiam, aliorum per similitudinem, illa cognoscuntur verius, quae cognoscuntur per praesentiam, ut dicit Augustinus; sed Deus est unitus ipsi animae per praesentiam: ergo Deus verius cognoscitur quam alia, quae cognoscuntur per similitudinem» (I 68).

(9) Mc 8, 22-25: «Giunsero a Betsàida, e gli condussero un cieco, pregandolo di toccarlo. Allora prese il cieco per mano, lo condusse fuori dal villaggio e, dopo avergli messo della saliva sugli occhi, gli impose le mani e gli chiese: "Vedi qualcosa?". Quello, alzando gli occhi, diceva: "Vedo la gente, perché vedo come degli alberi che camminano". Allora gli impose di nuovo le mani sugli occhi ed egli ci vide chiaramente, fu guarito e da lontano vedeva distintamente ogni cosa».

(10) *La sapienza...*, III 2 (p. 73).

corrisponde a quanto scrive Paolo, opportunamente citato da Bonaventura:

«Dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (11).

**Ildeberto di Lavardin** dice che nel nostro rapporto con i profeti della Sacra Scrittura siamo «*tanquam nani super humeros gigantium, sicut ebriciones [i piccoli dell'ibis], super aquilarum alas*» (12). **Bernardo di Chartres** intende il tema in rapporto anche ai grandi autori del passato: «Noi possiamo così vedere più lontano di loro non grazie alla nostra statura o all'acutezza della nostra vista, ma perché – stando appunto sulle loro spalle – stiamo più in alto di loro» (13). Nel nostro rapporto con i maestri nello Spirito non è lecito ripeterli soltanto; bisogna piuttosto entrare con loro sulla via della verità. In forza del grande arricchimento reso possibile dalla *Wirkungsgeschichte*, siamo condotti alla «attualità dell'intendere» per vivere quanto è stato annunciato dai profeti. Senza i profeti, senza la tradizione vissuta nella comunità dei credenti, non potrebbe esserci alcun vero progresso nella intelligenza spirituale: bisogna ereditare e custodire insieme con le formule anche lo spirito, «perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2 Cor 3,6). Elisco osò chiedere molto ad Elia per proseguirne l'opera: «Due terzi del tuo spirito diventino miei» (2 Re 2, 9). La parabola dei talenti ha valore per noi nell'ordine dello Spirito. Le pagine antiche sono come i talenti: sotterrarle per non perderle, pretendere di custodirle senza alcun rischio e ripeterle senza una intelligenza resa attuale nella nostra situazione, trasforma in un severo rimprovero una consolante verità: «Il padrone rispose: Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso» (Mt 25, 26) e per questo dovevi «osare». Di fronte ai grandi, a coloro che lo stesso **Martin Heidegger** giudica «vette inviolate ed inviolabili» (14), la nostra opera è minima. E tuttavia, deve esserci una «at-

---

(11) *Ivi.* Cfr. anche *Rm* 1, 20.

(12) HILDEBERTUS CENOMANENSIS EPISCOPUS, *Sermones de tempore. In adventu Domini. Sermo V: PL* 171, 364.

(13) Cit. in JOANNI SARESBERIENSIS *Metalogicus*, lib. III, c. IV: *PL* 199, 900.

(14) M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano 2007, 197 (*Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am M. 1989, 187).



tualità dell'intendere» (15) che si lancia in nuove imprese di «carità intellettuale» (16) e che non ricusa la difficile responsabilità dell'intendere.

Con molta audacia, Bonaventura riprende da **Alano di Lilla** un simbolo che proviene dalla tradizione ermetica:

«Poiché l'Essere purissimo e assoluto, che è l'Essere senz'altro, è il primo e l'ultimo, proprio per questo è origine e fine che dà perfezione a tutte le cose. Poiché è eterno e sempre presente, proprio per questo abbraccia e penetra tutte le cose che durano nel tempo essendone insieme, per così dire, il centro e la circonferenza. Poiché è assolutamente semplice e massimo, proprio per questo è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò è «una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo» (17).

Il tema sembra essere ripreso nelle *Collationes in Hexaëmeron*: «Se il punto conoscesse tutto il suo potere, conoscerebbe tutte le linee nel centro» (18). L'intelligenza del Principio è dono che conduce al di là di ogni speranza. Le tenebre si insinuano in noi quando pretendiamo di ridurre l'intelligenza spirituale entro gli inadeguati schemi dell'esperienza usuale, o di interpretarla secondo i criteri della ragione scientifica. È ovvio che la fiammella di un lume non può uguagliare il sole. Si deve inoltre riconoscere che tra la fiamma della candela ed il sole non c'è soltanto una immensa differenza quantitativa, ma una differenza qualitativa: il calore del sole è «altro» rispetto al fuoco acceso con la cera. Bonaventura attende la luce della intelligenza nella povertà interiore e non pretende di comprendere l'essere a partire dall'inadeguato criterio di un sapere che non osa sottrarsi all'imposizione della dominante esperienza abituale.

Dalla sua straordinaria esperienza biblica s. Bonaventura prende ispirazione per contrastare i filosofi che negano Dio quale causa esemplare:

«Alcuni negarono che nella causa prima siano gli esemplari delle cose; e sembra Aristotele il principe di costoro; infatti e all'inizio della

---

(15) Cfr. E. BETTI, *Teoria della interpretazione*, Milano 1990, 314: «L'interprete è chiamato a ripercorrere in se stesso il processo genetico, cioè a ricostruire dal di dentro e a risolvere ogni volta nella propria attualità un pensiero, una esperienza di vita che appartiene al passato».

(16) Cfr. A. ROSMINI, *Manuale dell'Esercitatore*, Roma 1987, 193.

(17) *Itin.*, V 8: V 310 (trad. it.: *Itinerario dell'anima a Dio*, Milano 1996, 127).

(18) *La sapienza...*, III 5 (p. 74).

*Metafisica* e alla fine, e in molti altri luoghi, riprova le idee di Platone. Afferma pertanto che Dio conosce soltanto se stesso, e non ha bisogno della conoscenza di qualche altra cosa, e muove come ente desiderato e amato. Da questo sostengono che non conosce niente, o nessun particolare. [...] Da questo errore, ne segue un altro, cioè che Dio non avrebbe né prescienza né provvidenza, non avendo in se stesso le ragioni delle cose, onde poterle conoscere» (19).

Il Serafico è estremamente severo nei confronti di questi errori e scrive:

«Costoro [gli aristotelici] caddero negli errori e non furono separati dalla tenebre; e questi sono errori gravissimi. Né ancora sono chiusi con la chiave del pozzo dell'abisso. Queste sono le tenebre dell'Egitto. Infatti, quantunque in questi filosofi risplendesse una gran luce, per le scienze precedenti, tuttavia ogni luce viene spenta da tali errori. Gli altri, vedendo che Aristotele fu così grande nelle altre scienze, e disse così la verità, non possono credere che anche in questo non abbia detto il vero» (20).

Egli ribadisce il suo severo giudizio: «Questi filosofi ebbero penne di struzzo» (21), cioè la vanità e la presunzione di bastare a se stessi, di avere intelligenza e virtù autonome, come se alcuno potesse mai trarsi fuori dalla palude sollevandosi per il codino della parrucca. Solo nell'umile riconoscimento della propria insufficienza intellettuale e morale, della propria miseria spirituale è possibile aprirsi al dono dello Spirito Santo per accoglierlo come medico e medicina. Bonaventura riprende, così, il severo giudizio di s. Paolo nei confronti della presunzione filosofica: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (*Col* 2, 8). I filosofi epicurei e stoici nell'Areopago discutevano con Paolo e dicevano «Che cosa vorrà mai insegnare questo ciarlatano?» (*At* 17, 18); ad essi l'Apostolo ha dato una risposta che ha attraversato i millenni: «Noi predichiamo Cristo crocifisso» (*1 Cor* 1, 23).

Perché la croce? Che c'entra la croce con l'intelligenza? Bonaventura afferma che i filosofi non hanno conosciuto l'infermità intellettuale:

«Non viene sanato chi non conosce la malattia e la causa, il medico e la medicina. La malattia è la depravazione dell'affetto. Questa poi è qua-

---

(19) Cfr. *ivi*, VI 2-3 (p. 113).

(20) *Ivi*, VI 5 (p. 114).

(21) *Ivi*, VII 12 (p. 126).

druplice, poiché l'anima dall'unione con il corpo, contrac infermità, ignoranza, malizia, concupiscenza; dalle quali viene inficiata la forza intellettuale, la forza di amare e quella di aver potere. E allora, tutta l'anima è infetta. Queste infermità non del tutto ignorarono i filosofi, e non del tutto le conobbero. Infatti, essi vedevano questi difetti, ma credevano che fossero nelle rappresentazioni, non nelle potenze interiori. [...] E rimasero ingannati, perché queste infermità sono nella parte intellettuale, non soltanto nella sensitiva. La forza intellettuale, la forza di amare, quella di potere sono infette fino al midollo» (22).

La notizia della malattia non può essere raggiunta con la sola ragione, poiché il male non viene dall'unione dell'anima con il corpo: causa di ogni malattia fu la colpa di Adamo; ma a questa notizia possiamo giungere soltanto in forza della profezia. Bonaventura cita s. Agostino che afferma:

«Quei filosofi più grandi tra i gentili poterono contemplare con l'intelletto le perfezioni invisibili di Dio nelle opere da Lui compiute; ma poiché hanno filosofato senza il Mediatore, cioè senza l'uomo Cristo, che non crederono come venturo ai profeti né come venuto agli apostoli, trattennero la verità nella iniquità» (23).

La tentazione dell'orgoglio intellettuale provoca una forte resistenza: che c'entra l'intelligenza della verità con la conoscenza della propria indegnità? Si ritiene, secondo prospettive razionalistiche, che la mente può cogliere la verità, indipendentemente dalla sua disposizione morale; e questo è vero per molte questioni che si riferiscono alla natura delle cose. Un calcolo, la dimostrazione di un evento di natura fisica e simili cose non cambiano in funzione della disposizione d'animo del conoscente, ma le verità dello Spirito possono essere colte soltanto da una mente purificata nell'amore, perché nascono dalla «adhæsiō» del cuore alla luce in cui siamo costituiti. S. Agostino lo ha detto chiaramente quando, parlando della verità di Dio, ha affermato «caritas novit eam» (24). E Bonaventura lo riprende: «Solo la carità risana l'affetto» (25). Poiché l'intelletto è trattenuto nella oscurità dalla malattia dell'affetto, accade che la carità, nell'atto stesso di risanare l'affetto, risana anche l'intelletto e lo dispone ad aprirsi alla sapienza che viene da Dio.

(22) *Ivi*, VII 8 (p. 125).

(23) *Ivi*, VII 9 (p. 126). Il riferimento è a s. Agostino, *De Trinitate*, XIII 19.

(24) SANT'AGOSTINO, *Le confessioni*, Milano 2001<sup>2</sup>, 193 e 197.

(25) *La sapienza...*, VII 14 (p. 127).

Si è visto che Bonaventura considera una empietà stimare che il mondo si sia formato indipendentemente dagli archetipi. Il Cristo è creduto ed abbracciato nella fede quale «Nome» «per quem omnia facta sunt», dove il «per» cade nel senso duplice di causa agente e causa finale. Scrive s. Paolo che Dio ci ha guardati e ci ha scelti in Cristo: «In Lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi ed immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi» (*Ef* 1, 4). Il disegno del Padre è, infatti, quello di «ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1, 10). Bonaventura, che riprende dalla tradizione platonica e agostiniana il tema dell'esemplarismo, afferma chiaramente che ogni realtà sorge a partire dal progetto di Dio. Nella ispirazione di s. Paolo si vede qualcosa di più alto ancora: «prima» della creazione del mondo – dove il «prima» ha certamente un senso logico è ontologico, non cronologico – è già in atto l'archetipo che, tuttavia, appare chiaramente non quale forma originaria e perfetta delle cose, ma pensiero amante si volge a tutti coloro che verranno. Il Verbo, che «umanato» diviene mediatore, non è l'«universale ante rem», ma il Nome nel quale è custodita la «ratio» di ogni identità personale e la promessa della salvezza. L'archetipo ci appare allora non quale forma delle cose, ma principio di coloro che saranno amati e che potranno corrispondere all'amore. Cristo stesso è l'archetipo di tutti i volti, perché tutte le promesse sono in Lui compiute: «In Lui non v'è che sì» (*Cor* 1, 19). Bonaventura cita s. Paolo che scrive, con riferimento ai profeti: «Edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù» (26).

Non la carne né il sangue, né alcun ragionamento umano possono riconoscere che Gesù è il Cristo di Dio, ma solo il Padre celeste può rivelarlo (cfr. *Mt* 16, 17). Il Padre nessuno lo ha mai visto, ma solo nella libertà possiamo aprirci alla fede. Credere è atto che dà merito: «La fede in certo modo vede, e in certo modo non vede; il non vedere è il merito della fede; il credere è il lume della fede» (27). In questo incontro tra «vedere» e «non vedere», può mostrarsi la libertà del cuore che si rapporta ad una misura dell'intendere ancora inattuale. La fede è infatti

(26) *Ef* 2, 20, citato in *Collazioni sull'Exameron...*, IX 5 (p. 141).

(27) *La sapienza...*, VIII 3 (p. 131).

«firmamento-cielo, perché “fondamento delle cose che si sperano” (Eb 11, 1) ed è lume perché è “prova di quelle che non si vedono” (Eb 11, 1). La fede, dunque, ha il lume ed ha la nube»(28).

«La fede ha il volto velato; ha come un drappo nero davanti al volto, ma essa rende nobilissime le anime turpi»(29). Proprio il protendersi verso ciò che ancora non si può vedere chiaramente costituisce il merito della fede. Siamo sempre e necessariamente in attesa di vie nuove di intelligenza. Il mondo dato alla nostra esperienza, il calcolo, la nostra abituale conoscenza non offrono criteri adeguati per pensare il mistero della luce spirituale. Il mistero ci raggiunge non nell'«accadere» abituale, ma in un «evento» che, nel suo stesso irrompere, porta in noi il criterio nuovo dell'intendere. Chi resta legato ai propri riferimenti di giudizio non raggiunge la libertà necessaria per riconoscere il vero profeta. La fede è attesa di un più alto «intelligere» nella meritoria libertà di chi resta vigile per cogliere il misericordioso farsi prossimo del dono.

Bonaventura scrive che «dodici sono le speculazioni che abbiamo dalla fede: credere Dio come essere primo; credere Dio trino e uno; crederlo esemplare delle cose; crederlo come creatore del mondo; come colui che forma l'anima; come colui che dona lo spirito. Credere inoltre Dio unito alla carne; credere Dio crocifisso; come medicina delle menti; come pascolo vitale; come vendicatore delle scelleratezze; come premio eterno»(30).

La verità sembra a noi una conquista della mente umana; la mente è diffusamente considerata quale un epifenomeno di processi biologici. Anche nelle prospettive del «superamento della metafisica» indicate da Heidegger, si legge pur sempre della «manifestatività» originaria dell'essere che si destina alla «svelatezza» nell'esserci: sembra una sorta di «principio antropico forte» riferibile al destino stesso della «svelatezza». Bonaventura, erede dell'intuizione agostiniana, è molto netto in tal senso e parla invece esplicitamente della «verità pre-esistente»: «La chiarezza della fede si deve speculare come propria della verità pre-esistente, della verità efficiente, della verità riparatrice, della verità perfezionante»(31). L'Essere stesso è atto di verità, l'atto della perfetta «svelatezza» dell'Essere in se stesso a sé. La

---

(28) *Ivi*, VIII 3 (p. 131).

(29) *Ivi*, VIII 3 (p. 132).

(30) *Ivi*, X 3 (p. 152).

(31) *Ivi*, X 5 (p. 152-153).

mente intuisce originariamente l'Essere, poi la perfetta Verità e, infine, l'Amore infinito. Scrive l'Autore: «L'essere divino è il primo che giunge alla mente. Onde a Mosé che domandava quale fosse il nome di Dio, Dio rispose "Io sono colui che sono"» (32).

Poiché l'Essere è svelato in se stesso a sé, noi stessi, che siamo nell'Essere, siamo anche «ex veritate»: la verità stessa è efficiente, «illumina l'intelligenza; e così forma l'anima, cioè l'intelletto umano e angelico, affinché Dio sia oggetto dell'intelletto» (33). Nella metafisica della cristianità si intende che il Principio originario, Dio, è atto di inattingibile verità, splendore assoluto senza ombra alcuna: «Deus veritas est». L'atto nel quale Dio costituisce la «mens» è lo stesso con cui le dona la libertà di entrare in un rapporto necessariamente apofatico con la Trascendenza.

Se l'essere è perfettamente manifesto in se stesso a sé, il destino di ogni intelletto finito sembra inevitabilmente in una posizione di insuperabile subordinazione: se la verità è perfetta ed eterna, la nostra ricerca potrà mai avere auto-nomia? Potremo mai essere veramente liberi e responsabili del nostro destino? Tutto il nostro percorso sembra sottoposto al giudizio e nel giudizio sembra perduta la libertà insindacabile della nostra iniziativa. Questi timori nascono da un malinteso rapporto con la verità originaria. La conquista autonoma del vero nell'ordine delle scienze non è eroica quanto è grande ed audace la profezia. Il doloroso esito della sfida di Prometeo non getta alcuna luce sul senso del nostro rapporto a Dio. Prometeo ha lottato contro il «potere» di Giove. Egli è stato sconfitto, ma lo si considera un eroe perché ha osato sfidare il più potente. Più grande, certo, è Giacobbe, l'Israele che ha lottato non contro il potere, ma «contro» il silenzio di Dio e ne ha trattenuto l'Angelo fino a che non ne ebbe la benedizione.

La verità è la pura, perfetta identità dell'essere e del pensiero. Dio non «ha» nome, ma «è» il suo stesso Nome. Dio è l'«identità assoluta» (34) e noi siamo costituiti, in quanto pensanti, come «identitates» plurime. Inevitabilmente, un abisso separa l'identità che noi siamo e l'identità assoluta che è Dio. Egli è «ratio sui et omnium possibilium»; al contrario, nessuno di noi è, e di conseguenza nessuno di noi può sapere la «ratio» della sua stessa esistenza. Il no-

---

(32) *Ivi*, X 6 (p. 153).

(33) *Ivi*, X 7 (p. 153).

(34) Cfr. NICOLAI DE CUSA, *De genesi*, in: *Opuscula 1*, Hamburgi 1959, 107.

stro rapporto all'essere è per noi, inevitabilmente, in una luce «vespertina» (35) perché i nostri occhi sono come quelli del *vespertilio* che non può reggere la luce del sole. Vediamo inevitabilmente e soltanto «per speculum in aenigmate» (cfr. *1 Cor* 13, 12). Il nostro compito, allora, nel riconoscimento della nostra stessa obliquità, è tendere alla «rectitudo» della «cognitio matutina». Il vertice originario, l'«Esse ipsum» a sé svelato, trae a sé il pensante in illimitata «rectificatio»: tale il senso della «rectitudo», non certo nella «prova», per altro impossibile, della corrispondenza perfetta tra le cose e la conoscenza che ne abbiamo. Nel rapporto della esistenza a ciascuna intelligenza creata nascono mondi plurimi nei quali Dio stesso chiede di essere accolto con benedizione, sicché proprio attraverso la nostra opera, o meglio, in forza della grazia liberamente accolta, possiamo rendere i nostri mondi tra loro trasparenti nella reciprocità della pace. Innumerevoli sono i mondi «nuovi»; nessun mondo è copia dell'altro. Tuttavia nessuno di essi è sottratto allo sguardo e all'amore misericordioso del Principio primo. Accogliere e rifrangere la luce della verità assoluta all'interno dei nostri mondi è stata l'opera dei Profeti che hanno richiamato gli uomini alla sorgente originaria da cui scaturisce l'esistenza. Nel Cristo, Dio stesso entra nel mondo umano per rivelare definitivamente la sua originaria e invincibile regalità. Egli ha manifestato lo splendore della sapienza. Le dottrine degli scribi e dei sacerdoti devono confrontarsi nuovamente con il linguaggio povero, ma autentico, di pastori, pescatori, contadini. Gesù ha portato la luce nel rapporto difficile tra signori e servi, ha conciliato la libertà e l'obbedienza. Egli ha mostrato che in tutte queste cose si aprono vie di pace in cui Dio stesso si rende misteriosamente presente.

**Angelo Silesio**, nella sua alta esperienza mistica, riprende da s. Bonaventura una intuizione così alta che sembra paradossale: scrive che è nostro dovere irrinunciabile far sì che ciascuno di noi diventi padre e madre di Gesù, Verbo fatto uomo: «Se a ciò ti rendi adatto, Dio genera suo Figlio / in ogni istante in te come sul proprio trono» (36). Un dono e una responsabilità impensabili! Si con-

---

(35) Cfr. *II Sent.*, d. 4, a. 3, q. 2, concl. (II 141): «Omnis creatura, quantum est de se, tenebra est».

(36) A. SILESIO, *Il pellegrino cherubico*, Cinisello Balsamo 1989, 333: «Mensch, schickst du dich dazu, so zeugt Gott seinen Sohn / All Augenblick in dir gleich wie in seinem Thron».

sideri che dice: «Se a ciò ti rendi adatto». Non penseremo che ciò si risolva in una devozione lamentosa ed interessata di cui provano disgusto anche i vanitosi dominatori di questo mondo. Noi offendiamo Dio se crediamo che gli sia gradito un ossequio fatto di parole inutili. La Provvidenza ha preparato la Vergine Madre attraverso innumerevoli generazioni di cui, nell'Evangelo di Matteo (cfr. *Mt* 1, 1-17), si ricordano soltanto le conquiste decisive: millenni incalcolabili di amore e di dolore, di promesse e di speranze, di doni e di ripetute necessarie correzioni, di bene ricevuto ed offerto, di peccato e di pentimento. «Rendersi adatti»: per certo non si tratta di volgere al cielo un distratto pensiero, ma di intraprendere una via di raro coraggio. Accade spesso che gli strateghi si tengono al riparo dai colpi mentre i soldati lottano e soffrono esposti alle ferite e alla morte. Ognuno che sia dotto ha il dovere di ammirare l'eroismo di chi, pur senza dottrina, sa amare Dio in semplicità di spirito. Scrive Bonaventura:

«Una vecchierella che ha un piccolo orto, perché ha soltanto la carità, ottiene un frutto migliore del grande maestro, che ha un orto grandissimo e conosce i misteri della vita e le nature delle cose» (37).

Il cuore della nostra fede non è «scire de Deo», ma «sapere»: non è questione di scienza, ma di aderire alla Verità e di «gustare» in purezza il manifestarsi di Dio. Siamo invitati a credere che in un attimo Dio può mostrare all'anima vigilante più di quanto essa potrebbe trovare sui libri del mondo intero. Bonaventura ha scritto nel *De quinque festivitibus pueri Jesu* (38): «Quomodo Filius Dei, Christus Jesus, a mente devota spiritualiter concipiatur» e poi, ancora, come sia generato, come si giunga a dirne il Nome, come sia da noi stessi presentato al Tempio. Come è possibile?

Siamo chiamati a riconoscere che nell'ordine dello spirito, nulla è ripetitivo e nulla è separato. I nostri mondi diventano patrie che Gesù ama. Su di esse egli piange come pianse su Gerusalemme mentre pure le offriva la via della pace. Dio stesso si lascia amare nei fratelli, accetta di essere servito in essi servito per mezzo delle cose che per noi sono indispensabili come il cibo, l'acqua, l'affetto, il rispetto, la giustizia, la dignità.

---

(37) *La sapienza...*, XVIII 26 (p. 256).

(38) Cfr. *De quinque festivitibus pueri Jesu*, in: S. BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali (Santi Bonaventurae Opera, XIII)*, Roma 1992, 266ss.



L'atto di altissima e inimmaginabile virtù, la perfetta semplicità dell'essere che, nell'elezione dell'essere stesso è atto di Trascendenza assoluta, è l'unica gloria. Non le rinunce, come tali, ci danno il merito di ricevere i doni della grazia, ma quell'amore intenso che diventa insofferente di ogni cosa che non sia parola e opera dell'Amato Re. Gesù è Re; ma la sua regalità è nella tradizione di Davide: Egli è il Re-Fanciullo che si affida a noi, benché egli stesso sia la sorgente della vita, della intelligenza e dell'amore.

Bonaventura cita s. Paolo che parla della fiduciosa audacia di rimanere al cospetto di Dio «a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio, la gloria del Signore», per essere trasformati «in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3, 18). Una necessaria proporzione deve stabilirsi tra colui che vede e la cosa vista, tra il conoscente e il conosciuto. Ascendere verso la visione della gloria significa essere trasformati e trasfigurati, essendo rapiti verso la perfezione dell'originario «exemplar». Chi compie questo «santo viaggio» è reso capace di «generare» in Dio e di far sorgere un mondo «deiforme» a partire dalla «deiformitas» che noi stessi liberamente accogliamo come dono. L'«exemplar» è la luce stessa: «Questa luce, che è l'esemplare eterno, è inaccessibile, e tuttavia è prossima all'anima più ancora di quanto l'anima lo sia a se stessa. Non può venire catturata dall'anima, e tuttavia le è sommamente intima. Vedere questo, come sperimentandolo, non è possibile all'uomo, a meno che non sia sollevato sopra se stesso in una visione alta e purissima»(39). Scrive Bonaventura che noi «non possiamo vederla per semplice intuizione, ma solo mediante il ragionamento»(40). Si tratta, in effetti, di assurgere alle ragioni che sono cause, e che, alla loro volta, sono non causate, perché «quelle ragioni eterne sono sostanza, che è Dio stesso»(41).

Credo che si debba rilevare qui un difficile rapporto. Da un lato, Bonaventura è autore che si muove nella ispirazione platonica ed agostiniana. Si è già raccolto il suo riferimento all'«exemplar» che, evidentemente, traduce il tema dell'idea platonica nella interpretazione diffusa nell'orizzonte della metafisica della cristianità: i modelli perfetti, le «*regulæ æternæ*» che si manifestano nel creato sono il

---

(39) *La sapienza...*, XII 11 (p. 174).

(40) *Ivi*, XII 11 (p. 174).

(41) *Ivi*, XII 13 (p. 175).

progetto stesso di Dio creatore. Dio non è «altro» dal suo stesso essere atto di Verità, e non è «altro» dalla sua elezione di amore. Nel *De scientia Christi* s. Bonaventura non manca di notare che in Dio si trova, da un lato, una compiuta e perfetta conoscenza del reale e di ogni elemento nelle sue particolarità; ma, d'altra parte, non v'è in Dio una pluralità di idee, poiché tutto è presente nell'unico atto di perfetta verità che egli stesso è. Scrive infatti Bonaventura: «L'esemplare, o l'arte eterna è multiforme, perché rappresenta i molti in modo distinto e certo. Onde io vedrò meglio me stesso in Dio che in me stesso. E tuttavia l'arte eterna è sommamente una» (42). Come ciò è possibile? Come possono essere insieme l'atto unico che è verità perfetta ed eterna e la conoscenza di tutte le cose fino ai particolari minimi ed accidentali? Nel testo di Bonaventura si colgono chiaramente i due poli, ma la prospettiva del loro comporsi non sembra discussa a fondo.

La via per comporre i due poli attraversa il superamento del «realismo». L'idea fondante, il modello delle cose, non deve essere pensato come un ente perfetto che viene copiato ed imperfettamente ripetuto nella materia, ma deve intendersi come un «vertice» di senso. Infatti, che cosa intendiamo quando diciamo: «forma»? Intendiamo prima di tutto ciò che a noi appare in ragione degli elementi primi offerti nella sensazione e nella percezione. Evidentemente, questo stadio deve essere presto superato. La conoscenza della forma, infatti, è più profonda di quanto si può vedere, toccare, udire: la forma è data dalla «struttura» delle cose. Tuttavia la struttura delle cose può essere riconosciuta solo da chi ne ha il criterio: la forma è data dalla struttura complessiva che, alla sua volta, può essere riconosciuta solo da chi può cogliere il senso del tutto. Si consideri l'evento della creazione artistica: essa sorge da una intuizione di fondo che può essere espressa in molti modi, in ragione di abilità diverse, della disponibilità di materiali, della preparazione culturale e tecnica dell'artefice. Un modo di essere, una tonalità emotiva possono essere manifestate con coerenza e tuttavia in forme tra loro irriducibili se, ad esempio, la via espressiva è quella della musica, oppure dei colori, o delle arti plastiche, o della poesia, o della fotografia e del cinema, o di altro ancora. L'intenzione di fondo si riversa in forme di cui non si può dire che siano tra loro «somiglianti», ma che, tuttavia, possono mostrarsi tra loro coerenti. Il

---

(42) *Ivi*, XII 9 (p. 173).

messaggio della salvezza è uno solo in tutta la Sacra Scrittura, ma esso si rifrange in innumerevoli possibili interpretazioni che restano e che devono essere tra loro riconosciute coerenti. S. Paolo dice: «La lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2 Cor 3 6). Bonaventura così commenta:

«Chi può conoscere l'infinità dei semi, essendo racchiuse in un seme selve di selve, e poi semi infiniti? Similmente, dalle Scritture si possono indurre teorie infinite, che nessuno è in grado di comprendere, tranne Dio soltanto. Infatti come dalle piante si producono nuovi semi, così dalla scrittura si producono nuove teorie e sensi nuovi» (43).

La molteplicità delle interpretazioni non deve diventare preda delle volpi che fanno scempio della vigna: «Oggi il monte Sion è desolato per le volpi che vi scorrazzano, cioè espositori della sacra scrittura versipelle e fetidi» (44). Il Serafico chiarisce allora il senso della ermeneutica biblica:

«La scrittura presenta molte possibilità di interpretazioni, perché così deve essere la voce di Dio, affinché sia sublime. Tutte le altre scienze offrono un unico senso, ma nella Scrittura il senso è multiforme» (45).

Qui allora si intravede la via dello Spirito che dà vita. Dio non è geloso di alcuna originalità. Lo Spirito non è mai ripetitivo. La pluralità delle voci ha radice nell'unicità dell'Amore originante. L'amore non schiaccia, al contrario, eleva; l'amore sa aspettare e rispettare; l'amore si rallegra dell'altro nella sua libertà. «Deus caritas est» (1 Gv 4, 8), scrive s. Giovanni; e s. Paolo leva il suo inno alla carità: «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine» (1 Cor 13, 4-8). Nella sua stessa essenza Dio vuole la libera e fiduciosa creatività, mentre non i deboli, ma i tiepidi ed i timorosi ricevono l'avvertimento severo. Dio non è l'«exemplar ante rem», ma è «exemplar» sorgente della verità di volti infiniti, cui corrispondono i sensi diversi e tuttavia tra loro coerenti della Sacra Scrittura.

---

(43) *Ivi*, XIII 2 (p. 179).

(44) *Ivi*, XIII 7 (p. 181).

(45) *Ivi*, XIII 10 (p. 182).

**Riassunto** – S. Bonaventura legge la Sacra Scrittura nel profondo convincimento che lo Spirito di Dio ne è l'unico autore, pur nella pluralità dei profeti e degli apostoli che, nel corso dei millenni, l'hanno a noi trasmessa. Il suo pensiero corre agile e rapido dai testi dell'Antico Testamento che preparano l'intelligenza alla venuta del Cristo, a quelli del Nuovo Testamento che gettano luce sull'Antico, offrendo un esempio limpidissimo ed efficace di circolarità ermeneutica. Non è dato di isolare in Bonaventura l'ispirazione che viene da s. Paolo rispetto ai motivi che vengono da tutta la Bibbia. Tuttavia l'unicità dell'Autore divino non esclude che possano, o meglio, che debbano esserci innumerevoli interpretazioni quante sono le «mentes» degli interpreti: come innumerevoli sono i semi di una selva. Pluralità e coerenza, libertà e verità convergono nella «caritas» che è l'unico vero «exemplar» dal quale hanno origine i volti amati in Cristo «ab æterno», ancor prima della loro esistenza.

**Summary** – St. Bonaventure reads the Sacred Scripture in the profound conviction that the Spirit of God is the only Author, even in the plurality of the prophets and Apostles who, over the course of millenniums, have transmitted it to us. His thinking flow rapidly and with agility from the texts of the Old Testament which prepare the intelligent for the coming of Christ, to those of the New Testament which shed light on the Old, offering a clear and efficacious example of hermeneutic circularity. We are not able to isolate, in Bonaventure, the inspiration which comes from St. Paul with respect to the motives which come from the other books of the Bible. But the uniqueness of the divine Author does not exclude the fact that there can, or better, there must be as many innumerable interpretations as there are «mentes» of the interpreters, as many as the seeds in a forest. Plurality and coherence, liberty and truth converge in «caritas» which is the only and original «exemplar» from which originate the beloved faces in Christ, even before the existence of time.