

BONAVENTURA INTERPRETE DEL
«VERBUM DEI NON EST ALLIGATUM»
(2 *Tm* 2,9)

La «minoritas» francescana come revoca di ogni identità

ORLANDO TODISCO, OFMCONV

Pontificia Facoltà di S. Bonaventura «Seraphicum» - Roma

Dal carcere romano(1), Paolo scrive a Timoteo che, «secondo il mio vangelo, a causa del quale io soffro fino a (portare) le catene (*nechri desmôn*) come malfattore, ma la parola di Dio non è stata incatenata («non est alligatum» – *ou dédétai*)»(2). Essendo di Dio, la parola non può essere asservita ad alcunché e dunque messa a tacere. È come la luce che vince gli ostacoli, restituendo il colore alle cose. Il che però non significa che non abbia bisogno di messaggeri, perché è personale, nel senso che è diretta a persone attraverso persone. Significa solo che vive di vita autonoma, è fondante. È una luce che brilla di luce propria. Lo sfondo della prigionia di Paolo e, prima ancora, la crocifissione di Cristo, per un verso confermano la forza trascendente della parola di Dio e per l'altro la sofferenza che provoca ai suoi annunciatori, con scontri di diversa natura e intensità, a causa del predominio di alcuni su altri. Eppure, il tratto proprio di questa parola è di sottrarsi a ogni logica. Le reazioni persecutorie, cui Paolo accenna, il carcere e la calunnia, non sono da addebitare solo a quanti rifiutano il «verbum Dei». La stessa comunità cristiana, ritenendosi proprietaria della parola, non è meno aspra e pungente, vittima dell'uso potestativo della parola(3). Da qui il tema

(1) L'espressione è tratta dalla seconda *Lettera a Timoteo* e questa, assieme alla prima e a quella a Tito, rientra tra le «Lettere pastorali». Il periodo è quello della seconda prigionia romana di Paolo: la prima dal 61 al 63, la seconda anteriore alla morte per decapitazione, avvenuta – sembra – nel 67.

(2) È perfetto: azione passata con effetti duraturi.

(3) S. BONAVENTURA, *De decem praeceptis*, VII 6 (V 530): «...[concupiscentia] haec est febris, qua omnes filii Adam febricitant, et quae generat omnia mala».

qualificante e cioè la parola di Dio scioglie quei grumi di autosufficienza e insieme spezza quei vincoli con cui vorremmo imprigionarla entro una sola logica, per impossessarcene

Invitando alla fedeltà alla parola di Dio, Paolo non sottace il duro pungolo della sofferenza, a opera di alcuni cristiani, che lo hanno abbandonato nell'ora della prova. Egli è impegnato a preservare la parola di Dio dalle manipolazioni, perché non sia maschera di interessi inconfessati o compressa in orizzonti definiti. Perché libera, la parola di Dio non dà un'identità, ma revoca tutte le identità, come rimuove il peso della Legge – non abolisce la Legge, ma la dispone a un uso che si colloca al di là di ogni specifica normativa (4). È la prospettiva, che egli elabora, davvero nuova e cioè mettere a tacere l'istinto dominatorio. Che questo «verbum» prima o poi non possa non trionfare perché di Dio, sottraendosi a tutti i raggiri, è il punto fermo di Paolo come il sostegno dei missionari di tutti i tempi.

1. IL SINTAGMA NOMINALE

Credere in questa parola – *pisteuein eis* (5) – è credere in una parola che rende presente («parusia») ciò che promette. Il che è possibile attraverso la fede, non esterna al «verbum», essendo ciò che mette in atto la potenza della parola. Timoteo è chiamato ad annunciare la stessa fede, che è l'«energeia» della parola (6). L'«evangelion» non è un «logos» che dice qualcosa di qualcosa, né è un «logos» che, per essere creduto, deve essere verificato, quasi lasciasse spazi vuoti: esso nasce – *egenethe* – nella fede di chi lo proferisce e di chi lo ascolta – e comporta un cambio di sguardo o tor-

(4) S. BONAVENTURA, *Sermo II. De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 4 (V 540): «Primum igitur videndum est, *quid sit regnum*. Quid sit, dicit Apostolus ad Romanos decimo quarto: *Regnum Dei non est esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Hic subtiliter describit Apostolus felicitatem totius *liberi arbitrii*, quod est facultas voluntatis et rationis».

(5) Questa formula non compare mai nei sinottici, dove *pisteuo* si costruisce o con il dativo (credere a qualcuno) o con l'accusativo (credere qualcosa). Qui Paolo mette in luce la dinamica della fede.

(6) *Brevil.*, Prol. (V 201): «Per Spiritum Sanctum [...] datur fides, et per fidem habitat Christus in cordibus nostris. Haec est notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tamquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum».

sione interiore – «metanoecite» (Mc 1, 15) = mutate il vostro *nous*. Un'esperienza radicale di catarsi che, risalendo alla sorgente, coinvolge tutto l'essere. Il «credere nella parola «non alligata» del Signore» è un sintagma nominale e cioè descrive una situazione ed esprime un modo d'essere. Non si è davanti a un assunto che, perché sia accolto, abbia bisogno di un'argomentazione. Il che è proprio della frase copulativa, quando la proposizione è qualificata dal predicato, con il quale si indica il perché di un atteggiamento.

La differenza è rilevante. Il dire: «Io amo Maria intelligente, sobria, affettuosa», non equivale a dire: «Io amo Maria *perché* intelligente, sobria, affettuosa». La frase copulativa è caratterizzata dal 'perché', mentre la frase nominale enuncia solo un 'fatto'. Ebbene, Paolo non crede nella parola di Dio *perché* è libera o perché è Dio, bensì 'crede nella parola libera di Dio'. «Non alligatum» (libero) è inscindibile dal «verbum Dei». È un sintagma nominale. Egli descrive un orizzonte e un modo d'essere, senza alcun condizionamento. È la logica dell'amore, che non ha motivi, penetra e riempie lo spazio, come la luce. Il regno dei motivi o delle argomentazioni si impone là dove si crede di poter suscitare qualcosa che non c'è. Ebbene, l'amore non ha motivi, non ha bisogno d'argomentazione. C'è o non c'è. Non è questione di argomenti più o meno persuasivi. Accogliere la parola significa lasciarsi avvolgere dal suo profumo, non significa constatarne la verità – senza però rinunciare a capire – ma dirne la bellezza (7).

Altrettanto si dica del «professare il Signore Gesù» – *homologeïn* – confessare (*homos-legeïn*), il concordare di una parola con la parola di un altro. Ora, qui la concordanza non corre tra parole diverse o tra parole e fatti, quasi che l'uno funga da sostegno dell'altro – proposizione copulativa – ma si compie all'interno della stessa parola fra bocca che dice e cuore che sente, che è poi il senso della 'confessione'. L'esperienza di fede non è dunque un evento intellettuale che alimenta il momento esistenziale, bensì è l'esperienza della corrispondenza tra bocca e cuore e per questo operatrice di

(7) Il mondo della fede allora non è fatto di argomentazioni e dunque di soggetti e predicati, ma un mondo di eventi indivisibili, «in cui io non giudico e credo che la neve è bianca e che il sole è caldo, ma sono trasportato e dislocato nell'essere-la-neve-bianca e nell'esser-il-sole-caldo [...] credo soltanto in Gesù-messia, sono trascinato e deportato in lui, in modo che 'non io vivo, ma il messia vive in me'» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Milano 2000, 120).

salvezza o di mutamento esistenziale. La parola di fede è autoreferenziale, non rinvia ad altro che a se stessa. Sia il contenuto della fede e sia la fede con cui proclamiamo quel contenuto sono autoreferenziali, nel senso che è possibile dischiuderne il contenuto, non trascenderlo alla ricerca di un'argomentazione che sia altra da quel contenuto e funga da sostegno. È lo stile descrittivo.

«Se infatti la vita creata – scrive Bonaventura – è buona, quanto buona è la vita creatrice? [...] Se amabile è la sapienza nella conoscenza delle cose create, quanto amabile è la sapienza, che creò tutte le cose dal nulla? [...] Ti prego, Dio, che io ti conosca, che Ti ami, affinché io goda di te; e se non posso a pieno in questa vita, almeno progredisca ogni giorno, finché qui il mio gaudio sia grande nella speranza e lì sia pieno nella realtà. [...] Nel frattempo, la mia mente vi mediti [...] tutta la mia sostanza lo desideri» (8).

2. LA PRIMA INCARCERAZIONE DEL «VERBUM DEI»

Ora, in questo contesto, la piega scientifica e dimostrativa, che l'Occidente ha impresso al dato rivelato, potrebbe essere la prima fondamentale incarcerazione del «verbum Dei», sottoposta alla logica di un pensare essenzialmente dominatorio e dunque argomentativo – come altrimenti mettere a tacere l'altro o indurre l'altro ad aderire al proprio punto di vista, senza argomenti? O anche, come suscitare nell'altro l'amore che non ha? È il regno delle proposizioni copulative rispetto a quelle nominali. La ragione, però, se messa a tacere, è pronta a ribellarsi appena quell'argomento crolla o, con il tempo, risulta insufficiente. L'amore, se e quando sorge in seguito all'argomentazione – e la storia lo conferma – ha la consistenza e la durata di ciò che l'ha svegliato. Più che impegnarsi a dischiudere gli orizzonti della fede cristiana, perché fosse il loro fascino a conquistare, la teologia occidentale, tendenzialmente dimostrativa, ha preteso elaborare un discorso 'scientifico', su uno sfondo di sostanziale razionalità, provocando la prima forma di asservimento del «verbum Dei». Invece di essere descrittiva, narrativa, espositiva, poetica, volta cioè a conquistare gli animi per la bellezza e profondità del suo messaggio, la teologia ha privilegiato la ragione dimostrativa, mossa dall'assunto che sia questo il punto di partenza di tutto ciò che è – la razionalità. Questa constatazione acquista peso teoretico se viene

(8) *Brevil.*, VII 7, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/2 (Sancti Bonaventurae Opera, V/2)*, Roma 1996, 333.337.

iscritta sullo sfondo del primato della ragione, secondo cui tutto ciò che è in quanto razionale. Il fatto che la modernità abbia avuto buon gioco nell'emarginazione della fede e del suo contenuto induce pochi a riflettere sul primato del razionale e dunque del vero. Il «verbum Dei» ha subito prima delle flessioni e poi il progressivo assorbimento in specifici schemi concettuali, considerati espressivi della sua anima segreta.

L'assunto fondamentale di Bonaventura è che questo «verbum Dei», più che costituire un sapere, dai contorni definiti, vuole essere lo spazio entro cui dovrebbero crescere tutti i saperi, o anche, la luce da cui tutti i saperi dovrebbero venire illuminati; o ancora, la perla – la libertà – di cui tutti i saperi, ognuno a suo modo, dovrebbero essere custodi. Da qui il privilegiamento del dire narrativo, non argomentativo, storico, non metafisico, descrittivo, non deduttivo. La difficoltà di far prevalere questa linea è legata prevalentemente a due cause: 1. il leggere questa parola attraverso la stessa logica, cui viene sottoposta ogni altra parola, nell'assunto che la sua verità debba imporsi su ogni altra per la sua origine divina, indiscutibile e immutabile. In breve, si ritiene che si tratti di una parola dall'identità forte, dotata di una voce imperiosa, sovrastante ogni altra, e non invece, di una voce che revoca ogni identità, nel mentre chiama altrove, invitando a vivere entro una sorta di fraternità cosmica, secondo l'intuizione di Francesco; 2. all'origine di questa tendenza alla verità forte e impositiva va posta, come causa primaria, l'indole tendenzialmente razionalistica e dominatoria dell'Occidente, di cui Aristotele è stata la voce più autorevole e che Bonaventura ha tentato di contrastare.

Ebbene, qui si vuol sostenere che il «verbum Dei non est alligatum» costituisce l'anima segreta dell'intero edificio del pensare francescano, nel senso che, nonostante abbia elaborato un sistema teologico, come ogni altro dottore medievale, Bonaventura ha conservato come 'indimenticabile' la non «alligatio» del «verbum Dei», riservandogli cioè il posto d'onore. È *l'indimenticabile* nel cuore del pensare francescano, non nel senso che questo non l'abbia mai dimenticato, ma nel senso che vi è presente come indimenticabile, sicché non interpreterebbe correttamente quel pensare colui che prescindesse o dimenticasse questo indimenticabile. Quale allora il 'cuore' del pensare francescano nell'ottica di Bonaventura? Il «verbum Dei non alligatum» è la contestazione di tutte le prigioni, morali e teoretiche. Se in quanto tale è in tutti i sistemi teologici, questa «non-alligatio» non esercita in tutti lo stesso peso liberatorio come entro il pensare francescano. Cos'altro è la «minoritas francescana»,

se non questo revocare ogni identità forte, ogni idolatria, consentendo al tempo di finire o meglio di passare, senza trascinarci nella sua nullità conclusiva? La parola di Dio chiama all'aperto e viene pronunciata nel cuore dell'esistenza, non a partire dalla fine, con toni apocalittici, ma nel presente. È una voce che invita a smettere i panni dell'arroganza o la toga del giudice, in nome di quella libertà che sollecita la creatività, non la conflittualità, la competizione, non il dominio.

3. DALLA DIMOSTRAZIONE ALLA NARRAZIONE

Cominciando dalla fine e cioè dagli anni '70, Bonaventura dichiara la sua netta opposizione all'impostazione filosofico-teologica di segno razionalistico. Egli ritiene che la ragione sillogizzante funge da nobile prigioniera della parola divina, chiudendola entro il suo territorio. Conferma è il fatto che gli «historica» non hanno spazio, nella loro singolarità, all'interno di una tale «ratio», generatrice di una «scientia», il cui statuto è costituito dai tratti universali ed essenziali. La scienza non si occupa delle cose singolari – «non est de singularibus», mentre il testo sacro è un insieme di eventi singolari – da considerare al più esemplificazione, ma solo e sempre, di assunti universali (9). Sono conseguenti il distacco dalle categorie storiche della Rivelazione e insieme lo scollamento della teologia dall'esegesi. È un pensare teologico all'insegna della ragione che, alle prese con il testo sacro, ne traduce il contenuto con l'intento di dirne la razionalità attraverso una ragione «iudicio proprio relicta». Anche se per fini apologetici nei riguardi dei pagani, Tommaso non crede ci sia altra via che quella dell'argomentazione:

«Maomettani e pagani non convengono con noi nell'autorità di alcuna Scrittura per cui possano essere convinti, come contro i Giudei possiamo disputare per mezzo del V. T. e con gli eretici per mezzo del N. T. Essi invece non accettano nessuno dei due. Perciò è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti son costretti ad assentire» (10).

(9) Tommaso, la voce più autorevole di questa linea, lo dichiara senza esitazione: «Singularia traduntur in sacra doctrina non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit» (ST, I, q. 1, ad 2).

(10) *Contra Gentiles*, I 2. 4.

Pur consapevole dell'assenza di fonti comuni, Bonaventura si muove in tutt'altra direzione. La via è il dispiegamento della ricchezza, dottrinale ed esistenziale, di Cristo «logica et ratiocinatio nostra», mediatore di tutte le scienze, «medium omnium tenens». «Qui ergo scientia saeculares vultis intrare, sacram scripturam consulite», perché è in queste pagine simboliche, analogiche, tipologiche il significato degli eventi e dei fenomeni naturali (11). È la risposta dell'agostinismo maturo del sec. XIII all'invasione dell'aristotelismo. La «ratio», posta a prologo di qualunque sapere, è dislocata, «elevata per fidem et donum scientiae et intellectus», il cui credibile «habet in se rationem primae veritatis» (12). Cristo è la persona «mediana» nella Trinità e insieme colui nel quale tutto è stato fatto, sicché in quel «verbum Dei» noi troviamo sia la parola creatrice che la parola redentrice, un'unica parola che chiama dal nulla all'essere e poi, nel cuore dell'essere, chiama agli splendori della vita eterna; un'unica voce nel cuore del tempo e della storia. Bonaventura, infatti, con riferimento ai musulmani, non propone il ricorso alla ragione, ma l'esposizione dello scenario della fede cristiana.

«Quando il beato Francesco – scrive Bonaventura – predicava al Sultano, questi gli chiese di discutere con i suoi sacerdoti, ma Francesco rispose che non poteva discuter di fede secondo ragione, perché la fede è sopra la ragione» (13).

(11) *Brevil.*, I 1 (V 210).

(12) *I Sent.*, Proem., q. 1, resp. (I 7). «Et quod obicitur, quod credibile est supra rationem; verum est, supra rationem quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum»: *ivi*, q. II, ad 5 (I 11). Cfr. *I Sent.*, Proem., q. 1, ad 5-6 (I 10). Prendendo in esame i possibili argomenti contrari a una verità, Bonaventura scrive: «Cum ergo dicitur quod omne illud, cuius contrarium dictat omnis ratio, est incredibile; si intelligatur particulariter de ratione defectiva, falsum est, quia potest esse aliquod repugnans rationi defectivae, quod tamen consonat rationi stanti vel elevatae» (*De myst. Tr.*, q. I, a. 2, ad 1: V 57). Per l'approfondimento di come «fides reddit sublimem animam vel intelligentiam» cfr. la *Collatio VIII* dell'*Hex.* Qui tra l'altro si legge che «altitudo fidei consistit in cognitione Dei aeterni, profunditas autem in cognitione Dei humanitatis» (n. 5).

(13) *Hex.*, XIX 14 (V 422). La prova del fuoco è la rappresentazione di Giotto di Bondone († 1337), con la preoccupazione di distinguere l'errore dalla verità. Sembra più fedele la tavola di Bonaventura Berlingheri († 1287), che si conserva a S. Croce di Firenze, con Francesco che con entusiasmo parla ai musulmani e al sultano, i quali l'ascoltano rapiti.

A partire dalla *Summa Halesiana* la scuola francescana denuncia un radicale cambiamento in atto, che pare più un'involuzione che un progresso, e cioè il passaggio dalla teologia come esegesi della Scrittura alla teologia come scienza. Non si ha più il «magister in sacra pagina», bensì il «magister theologiae», non più la «lectio» del testo sacro, ma la «quaestio», non più il «modus narrativus, historicus, parabolicus» di parlare della storia sacra, bensì il «modus artificialis [=scientialis], divisivus, definitivus et collectivus» di esporne il contenuto. A buon diritto la prima quaestio della *Summa Halesiana* contrappone al «modus definitivus, divisivus, collectivus», della scienza umana il tradizionale «modus praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus», della Sacra Scrittura.

Il concetto aristotelico di scienza, modello del sapere rigoroso, modifica il modo di esporre e organizzare il sapere e insieme l'indole del sapere. Il metodo sillogistico-deduttivo, con cui si procede all'organizzazione sistematica del sapere, allacciando agli «articula fidei» altre verità, costruendo un sapere assolutamente scientifico, non lascia inalterato il contenuto. In misura che si ispira alla scienza in senso aristotelico, la teologia diventa propriamente «scientia consequentiarum», e il suo procedere si richiama al «modus argumentativus» (14). Lo sfondo, su cui questo sapere prende forma è l'interiore concezione del mondo e dell'uomo, di cui si coglie e si esprime con il sussidio del testo sacro la trama razionale, che da sempre terrebbe insieme le creature e che la Rivelazione avrebbe ulteriormente fortificato. La struttura della teologia si adegua alla struttura sillogistica del discorso scientifico: «Ex ipsis articulis quaedam alia in theologia sillogizantur» (15). Il succedersi dei tempi lungo un processo storico, dalla creazione alla fine dei tempi, passa in secondo piano (16). È il trionfo definitivo della logica, da Anselmo a Tommaso, con l'obiettivo di far prevalere il carattere invincibile della verità.

La reazione francescana fu sostanzialmente unanime, sia pure diversificata nelle forme, per quanto concerne il mondo categoriale

(14) TOMMASO D'AQUINO, *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2, resp.: «Cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur [...] discurrendo de principiis ad conclusiones».

(15) Cfr. *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 1, ad 4 (III 488).

(16) Cfr. T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, 261-274: Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale.

aristotelico e il modello di scienza dell'universale e del necessario, a cominciare dalla categoria "sostanza", inadatta a interpretare in modo corretto il mistero delle persone trinitarie, fino al recupero del divenire storico, da ricollocare al centro della meditazione teologica. Chi denunciò con forza la caduta dell'«ordo narrationis» a favore dell'ordine logico, imposto dalla nuova tecnica delle «quaestiones», fu Ruggero Bacone († 1294), per il quale l'applicazione delle tecniche degli artisti all'esegesi rientra nel primo dei "sette peccati" della teologia contemporanea, mentre il "quarto peccato" sta nell'abbandono del testo sacro a favore del *Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo (ca. † 1160) (17).

Bonaventura fu tra tutti il più deciso nella denuncia di questo cambio di registro e nel rivendicare il ritorno al testo sacro, all'ordine storico, alla successiva manifestazione dei «sacramenta» nella storia sacra, che è anche storia del mondo, e cioè manifestazione progressiva dell'economia trinitaria. Ciò che però pare interessante notare è che pur condividendo la necessità di far ricorso al modo di procedere tipico e narrativo, consoni alla Scrittura più del «modus definitivus, divisivus e deductivus» del pensare aristotelico, nega che tutto questo vada a detrimento dell'esplorazione rigorosa e scientifica (18). Il teologo deve «inquirere», ben persuaso che non cadrà nella trama del pensare aristotelico, essenzialista e deduttivo, recuperando per intero il tema della fine dei tempi come il tema della salvezza della grande famiglia umana, non riducibile al problema della salvezza individuale. Bonaventura non teme il rigore. Quale la premessa? È il diverso paradigma teoretico, costituito non dall'essere come «logos» eracliteo, cifra del trionfo della razionalità, ma costituito dall'essere come «logos» giovanneo – è il passaggio dal vero al bene – cifra dell'accoglienza e della libertà creativa nella superiore logica dell'amore. È l'essere come dono o il dono dell'essere a esigere un dire storico e narrativo (19). Bonaventura vuole che

(17) Cfr. R. BACON, *Opera quaedam hactenus inedita*, London 1859.

(18) *I Sent.*, Proem., q. 2 (I 10): «Modus procedendi in parte scientiae debet esse uniformis modo totalis scientiae; sed modus procedendi in sacra scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis: cum ergo liber iste pertineat ad sacram scripturam, non debet procedere inquirendo». Questa contrapposizione Bonaventura la respinge, dal momento che l'«inquisitio» è essenziale alla teologia e, in ogni caso, non è vero che il «modus narrationis» si opponga all'«inquisitio».

(19) Cfr. O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del pensare francescano*, Padova 2006.

ci si ponga da questo punto di vista, lasciandosi affascinare dalla luce calda che il «verbum divinum» emana(20); o anche, vuole che sull'orma di Francesco non si perda di vista l'onda creativa di cui le creature sono espressioni parziali, e ci si abbandoni a quell'armonia nascosta che l'onda redentiva ha recuperato(21). L'essere, infatti, si qualifica in base al bene, che Dio liberamente espande intorno a sé attraverso le creature, sicché l'ontologia è la filosofia prima dell'amore come anima dell'essere e sua sorgente creativa. L'essere è la cifra di ciò «quod est bonum omnis boni et quod est omnia in omnibus». Perché amore, l'essere corre verso la sua fonte e lì si acquieta(22). Chi resta fuori di questo segreto dell'essere, non comprenderà a pieno il divenire storico, il cui movimento riflette la dinamica dell'amore(23).

Il creato, dunque, è frutto della libertà creativa divina(24), alla cui luce va letto e interpretato, elaborando un sapere che sia «luce intellettuale, piena d'amore»(25). Coerente a questo presupposto teoretico, il «modus dicendi», propriamente storico e narrativo, attraverso «un linguaggio che tende alla persuasione e che tiene conto degli effetti»(26), ha un potere trascendente al bene e genera un

(20) *Itin.*, VII 4 (V 312): «Nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus infiamma, quem Christus misit in terram».

(21) *LegM*, IX 1 (VIII 530): «...fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tanquam in rivulis degustabat [b. Franciscus], et quasi caelestem concentum perciperet in comunantia virtutum et actuum eis daturum a Deo, ipsas ad laudem Domini more Prophetarum David dulciter hortabatur».

(22) «Cum ergo amor sit pondus facit in Deum tendere et in Deo quiescere»: *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, concl. (III 595).

(23) «Iste amor est sequestrativus, soporativus, sursum-activus [...] soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum»: *Hex.*, II 10 (V 338).

(24) «...quod dilectio De est causa, sufficiens, proxima et immediata boni creati, dicendum, quod verum est; sed quemadmodum *voluntas* divina dicitur *causa immediata*, quia non intervenit alia causa, non tamen, quod semper ponat effectum, sed solum pro tempore, pro quo vult, sicut ab aeterno voluit: sic et in ipsa dilectione Dei oportet intelligi»: *III Sent.*, d. 32, a. un., q. 1, ad 4 (III 699).

(25) DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XXX 40, Firenze 1968², 381. Per lo sviluppo di questa linea cfr. C. GNEO, *L'essenza dell'essere come amore in san Bonaventura*, Roma 1964.

(26) L. F. PIZZOLATO, *Il quarto libro del De doctrina christiana: del proferre*, in: AA. VV., *De doctrina christiana di Agostino d'Ippona*, Roma 1995, 107.

cambiamento interiore(27), nel quadro di quell'umanesimo morale proprio della pastorale francescana.

4. L'APERTO OVVERO CRISTO «MEDIUM OMNIUM TENENS»

Il problema non è dunque Platone o Aristotele, perché in entrambe le posizioni si ha l'indebolimento di ogni traccia di svolgimento storico. La stessa impostazione neoplatonica, pur aperta a un qualche svolgimento, rende vana o poco significativa la storia come successione temporale di eventi umano-divini. E la ragione, sia platonica che aristotelica, è che il reale è la realizzazione di una trama razionale, di carattere universale e necessario. Ebbene, in misura che guadagna l'idea che Cristo è centro dei tempi («medium omnium tenens»), e cioè punto di riferimento dei molti, non nella loro essenzialità, ma nella loro singolarità – da sempre motivo del suo pensare ma negli ultimi anni ragione primaria della crescente critica della prospettiva razionalistica – Bonaventura propone l'«aperto» come lo spazio del pensare cristiano(28), o meglio, Cristo «medium omnium scientiarum»(29), o anche, fornace entro cui i saperi si affinano e si fondono in una superiore unità; o ancora, orizzonte entro cui trovano accogliamento tutti i saperi, rispetto a cui la parola di Dio è alimento non mortificazione, sostegno, non condanna(30). È la perla del pensare bonaventuriano. Il «verbum non alligatum» scioglie, non lega, apre non chiude. Il suo è l'orizzonte della libertà, dal momento che fa intendere che le cose non sono come erano e non saranno come sono, per cui non sono da idolatrare cristallizzandole. L'ontologia greca è il grande impedimento all'affermazione del pensare storico.

(27) Illuminante il saggio di G. ALLINEY, *I dialoghi di Agostino. La fortuna del genere letterario fra XI e XIII secolo*, in AA.VV., *La filosofia come dialogo*, Roma 2005, 105-142.

(28) «Ex hoc enim, quod liberum arbitrium *liberum* est, si aliquid vult, libere vult; et ex hoc, quod *voluntarium* est, si aliquid vult, voluntarie vult, et se ipso movente vult»: *Il Sent.*, d. 25, a. u. q. 5, resp. (II 619).

(29) *Hex.*, I 11 (V 331).

(30) La centralità del «verbum Dei» si impone in misura che la figura di Gesù Cristo «diviene il punto di raccolta di tutto ciò che per Bonaventura si esprime nel concetto di centro; diviene centro in senso assoluto e, sulla scia di quest'interpretazione generale della sua figura a partire dall'idea di centro, diviene anche centro dei tempi» (J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Santa Maria degli Angeli – Assisi 2008, 138).

L'aperto per Bonaventura è il 'regno di Dio', identificato con «il regno di Dio [che] già in mezzo a voi (Lc 17,21), spirituale o escatologico, nel senso che «non è di questo mondo» (Gv 13,36). In quegli anni l'argomento era esplosivo. Alcuni parlavano della fine dei tempi, o del terzo regno o del regno dello Spirito o del Vangelo eterno. Egli in prima battuta lascia cadere questo tema, al quale accenna soltanto nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, del 1254, ove illustra «il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18, 36), e nel *Commento al Vangelo di Luca*, del 1256, ove precisa il significato delle parole: «Venga il tuo regno» (Lc 11,11). Una risposta più articolata egli la dà nel *De regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (31), con cui entra con autorità nell'acceso dibattito parigino. È del 1256, in qualità di 'maestro reggente' nella *V Domenica dopo l'Epifania*. È un discorso sul regno di Dio che, per la capacità di raccogliere le tensioni in atto e insieme per l'equilibrio nel comporre, forse meritò quell'attenzione che poi si tradusse, l'anno successivo, nell'elezione a ministro generale. Un periodo delicato, perché sembrava che la Chiesa fosse offesa dai religiosi e difesa dai secolari. E allora, quale regno annuncia la Chiesa, per quale regno i francescani devono impegnarsi?

Dopo aver escluso con s. Paolo ai *Rm* 14,17 che consista in «cibo e bevanda» o in questione sociale, Bonaventura dichiara che il regno dei cieli è «giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (n. 4). Una formula gioachimita che, mettendo in evidenza i valori della libertà, dell'amore, della giustizia, consentiva di coglierne la radice nella «*facultas rationis et voluntatis*» (n. 4) e dunque nella capacità del libero arbitrio, la cui realizzazione non può aver luogo senza l'«*influentia deiformis universaliter rectificans iudicia rationis, tranquillans vel pacificans imperia facultatis, adimplens vel laetificans desideria voluntatis*» (32). Si è all'influenza deiforme, cara ai gioachimiti, grazie a cui la ragione è aiutata a giudicare in modo corretto, raddolcisce gli impulsi delle decisioni e porta a compimento i desideri della volontà nella letizia dello Spirito. È, con poche pennellate, l'età dello Spirito, in merito alla quale Bonaventura si affretta a dire che non in tale logica viviamo, ma ad essa tendiamo, cittadini del regno di Cristo. Dove allora riporre tale regno, come auspicarne l'avvento? Egli parla di un banchetto sapienziale, con cibi infini-

(31) *Sermo II. De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*: V 539-553.

(32) *Ivi*.

ti, riconducibili agli innumerevoli modi di relazionarsi da parte delle creature (33).

Di chi è allora il regno di Dio? La risposta a questa domanda che comprende i nn. 19-36 del discorso è decisiva: il banchetto sapienziale è per tutti coloro che vivano secondo le esigenze della grazia, sia battesimale che penitenziale, legate alla Chiesa gerarchico-istituzionale con il sacerdozio e i sacramenti, e sia finale e sapienziale, che sono espressione del modo con cui ogni persona orienta e arricchisce la propria vita. A questo livello e in questa direzione è bene orientare gli sforzi alla ricerca di uno spazio per quanti dotati di buona volontà spingono la storia verso l'alto. È l'«Ecclesia rationalium», di quanti, cioè, si lasciano investire dall'illuminazione divina. Più che andar dietro a un altro mondo, occorre veder questo in altro modo e a un'altra profondità. È quel «surplus» di bellezza e di senso che fa appello all'intelligenza e ne rinnova il desiderio. L'essenziale è invisibile agli occhi. Lo si sente forse solo col cuore. Qui le contrapposizioni non hanno senso né peso, se non in maniera transitoria e strategica.

Dunque, la filosofia entro la teologia, la ragione entro la fede, la parola dell'uomo entro la parola di Dio, prima e fondante (34). Chi vuol seguire un diverso itinerario dimostra di ignorare la malattia, di cui è affetto, trascura il medico, di cui ha bisogno, differendo la guarigione. Possiamo elaborare molte scienze – le nove scienze – ma non quella che dà luce a tutte le altre e cioè, la «sapientia nulliformis», quella che esprime e genera l'amore, tenendoci insieme nel regno (35). Questa ci è stata rivelata. Anche i «philosophi nobiles», che sfuggirono agli errori di Aristotele, sono rimasti nel-

(33) «Ista mensa non est materialis, sed spiritualis, in qua tot sunt fercula quot relucet creaturarum rationes»: *De regno...*, 11 (V 542).

(34) *De donis Spiritus Sancti*, IV 12 (V 475-476): «Qui confidit in scientia philosophica et appetiatur se propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare. [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras».

(35) «Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt»: *Hex.*, IV 1 (V 349). Cfr. l'ampia analisi dell'argomento da parte di A. DI MAIO, *La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di «Collationes in Hexaëmeron»* 3,2, in: AA. VV., *La divisione della filosofia e le sue ragioni*. A cura di G. D'ONOFRIO, Cava dei Tirreni 2001, 157-184.

l'oscurità, perché privi di questa sorgente luminosa. Da qui l'espressione programmatica: «Fides ergo sola divisit lucem a tenebris»(36). Lo scenario dischiuso dalla rivelazione fa intendere come ogni altro, che respinga la sua luce, sia preda delle tenebre. Non si tratta di misconoscere la ragione e la sua attività, ma di inserirle nell'orizzonte rivelato. «Agli uomini della Chiesa bisogna rivolgere il discorso, e non a chi ne è fuori [...]. Bisogna parlare ai fratelli [...] e agli uomini spirituali, perché siano tratti dalla sapienza mondana alla sapienza cristiana»(37). «Non bisogna tornare in Egitto per desiderio di cibi vili [...], né bisogna rigettare il cibo celeste»(38). Ciò che Bonaventura sottolinea è che «colui che ricerca solo la conoscenza, assaggia dell'albero della conoscenza del bene e del male»(39), restando ai margini dei problemi, perché ne ignora la fonte. Costui trascura l'albero della vita, Cristo. Compendiando tale punto di vista in un sermone della domenica d'Avvento, Bonaventura scrive:

«È scritto che Adamo si cibò dell'albero della conoscenza del bene e del male e che fu scacciato dal paradiso. Oggi questo è compiuto nei nostri maestri. La comprensione spirituale si chiama "albero della vita" la comprensione letterale invece "albero della conoscenza del bene e del male". Chi ama la Sacra Scrittura, ama anche la filosofia per rafforzare la fede attraverso di essa, ma la filosofia è l'albero della conoscenza del bene e del male, poiché in essa vero e falso si mescolano. Se tu sei un fervente conoscitore della filosofia, allora tu dici: Come poté ingannarsi Aristotele? Se tu non ami la Sacra Scrittura, ti distacchi necessariamente dalla fede»(40).

La filosofia deve maturare all'interno di un orizzonte che le indichi la profondità dei problemi, impedendo che alimenti quell'autosufficienza che rende luciferini(41). La parola di Dio è abissale, con il compito di contagiare ogni altra parola, approssimativa, non falsa.

Lungo tale percorso di maturazione e di chiarimento, Bonaventura prende atto, con crescente preoccupazione, del definirsi di una

(36) *Hex.*, VII 13 (V 367).

(37) *Hex.*, I 5 (V 330).

(38) *Hex.*, I 9 (V 330).

(39) *Hex.*, XVII 27 (V 413).

(40) *Sermo II in Dom. III Adv.* (IX 63).

(41) «...superbientes de sua scientia luceferiani facti sunt»: *Hex.*, IV 1 (V 349).

'filosofia mondana', quale griglia di lettura del testo sacro, e in conseguenza prende posizione netta e severa nei riguardi di tale linea di pensiero. Il punto d'approdo di questa crescente divaricazione rispetto alle tesi aristoteliche è costituito dalle *Collationes in Hexaëmeron*, con le quali per un verso denuncia l'idolatria per i «quadernos philosophorum», ritenuti portatori della parola definitiva su una serie di problemi, e per l'altro propone fermamente la continua meditazione della Scrittura («semper ruminanda sunt dulcisa Scripturae eloquia») (42). Il simbolo del 'pozzo dell'Apocalisse' ben rende l'incarceramento e la falsificazione del «verbum Dei», dal momento che da quel pozzo sale un denso fumo che oscura la luce del giorno. È un pozzo antico, perché tale modello di ragione, principale metro valutativo della stessa parola di Dio, risale ad Aristotele, e, alla luce del trionfo dell'aristotelismo tra artisti e teologi, consta che «adhuc non clausi sunt putei abyssales» (43). È la pretesa chiusura dei misteri divini entro la scienza umana, quasi che la ragione, «pro statu isto», costituisca l'orizzonte intrascendibile del pensare, e la sua logica l'unica logica. È la carcerazione del «verbum Dei», o anche, è la sua crocifissione. I custodi di questa prigione sono gli aristotelici, con a capo Averroé, i quali hanno tessuto una rete entro cui cade avviluppata la parola di Dio assieme a rinomati teologi e ingenui religiosi. La prospettiva apocalittica, entro cui questa diagnosi è posta – il pozzo dell'Apocalisse – allude alla radicalità dello scontro, e al consapevole impegno da parte di Bonaventura di contrastare questo subdolo tentativo di far passare per reggia ciò che è una povera grotta e per parola divina quella che invece è solo parola umana o meglio: parola di un'umanità decaduta. Abbandonando quello stile che si risolve «nel multiplicare problema, syllogismos formare ac texere argumenta», in una sorta di orgia razionalistica, Bonaventura sollecita a reimmergersi nel fiume d'acqua viva, che è la Scrittura, perché «sicut aquae omnes continentur in utre maris, sic intelligentiae et sacramenta sive mysteria et theoriae

(42) «Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales»: *Hex.*, XVI 31 (V 408).

(43) «Hi ergo ceciderunt in errores [eternità del mondo e unicità dell'intelletto] nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt putei abyssales. Hae sunt tenebrae Aegyptii; licet enim magna lux videretur in eis ex praecedentibus scientiis, tamen omnis estinguitur per errores praedictos»: *Hex.*, V 5 (V 361).

ad modum seminum in herba continentur»(44). Il «verbum non aligatum» allude al mare, di cui è bene descrivere la freschezza e la profondità, non dimenticando però che i saperi, come tanti fiumi, ne scaturiscono per poi ricadervi arricchendolo di nuova linfa.

5. «MINORITAS» E «LIBERTAS»

Perché non sia imprigionato, il «verbum Dei» va posto come sorgente, non come rivolo, altrimenti destinato a impoverimenti deleteri di carattere sostanziale(45). È il nuovo più ampio orizzonte che Gioacchino aveva auspicato attraverso l'età dello Spirito(46). Mentre per gran parte del medioevo si aspettava l'arrivo di Cristo giudice («cuncta stricte discussurus»), dopo Gioacchino molti attendono un'età di rinnovamento o di primavera della Chiesa e della società, ben al di là del «senescens saeculum» o della «senectus saeculi» (invecchiamento del mondo). Su tale sfondo si impongono la grande figura di Francesco e l'opera innovatrice della sua famiglia, intenti a dischiudere l'immenso scenario divino, rispetto al quale la ricchezza terrena appare povertà e la povertà dei beni terreni risulta autentica ricchezza. Nulla è respinto e insieme nulla è idolatrato. A cominciare dalle *Quaestiones de perfectione evangelica* si annuncia un concetto di storia molto più intenso con un esplicito riferimento alla vita della Chiesa sotto l'impulso dello Spirito(47). Del resto la povertà era anche al principio della Chiesa (nella comunità primitiva di Gerusalemme) ed ora rifiorita, portando a inveramento la parola di Gerolamo e cioè che «omega revolvit in alpha»: alla fine il cerchio si chiude sul principio(48).

(44) *Hex.* (ed. Delorme, 172); cfr. coll. XV-XVI (V 398-408).

(45) *Hex.*, visio III, col. III (ed. Delorme, 217: V 422): «Non enim est tanta aqua scientiae philosophicae admiscenda vino Scripturae sacrae ut vivum in aquam transmutetur, quod est signum valde malum, ac per hoc fieret contrarium Ecclesiae primitivae, quando clerici de novo conversi, ut Dionysius libros Philosophorum dimisit et libros sacrae Scripturae assumpsit. Sed moderno tempore fit mutatio vini in aquam et panis in lapidem contra Christi miracula».

(46) È il regno della 'gratuità', di cui lo Spirito è cifra: «Licet enim caritas sit omnibus communis et proprium Spiritus Sancti, uno tamen modo appropriate convenit Patri, quia caritas est amor gratuitus; et sic dicit Richardus, quia amor gratuitus est, qui tantum dat et nihil accipit, et hoc est in persona Patris, ideo appropriatur Patri» (*I Sent.*, q. 2, dub. 9).

(47) «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera»: *Gv* 16,12-13.

(48) *De perf. ev.*, q. 2, a. 2 (V 136).

L'operazione più impegnativa è il recupero dell'efficacia del «verbum non alligatum» nel presente della storia. Bonaventura cerca di tirarsi fuori da quel groviglio pseudorivoluzionario, entro cui alcuni frati avevano «alligatum» il «verbum» di Gioacchino e la testimonianza di Francesco, a cominciare da Gerardo da Borgo San Donnino, senza però rifiutarne il messaggio. Egli è consapevole di essere sulla soglia del tempo nuovo, e che una quiete sabbatica all'interno della storia non è impossibile, impegnandosi a sostenerne l'impulso e insieme a custodirlo, perché l'ondata naturalistica del tempo non incrina questa fondata speranza. Bonaventura è con il Gioacchino della tradizione, per la quale lo Spirito, inviato da Cristo, è la fonte primaria della comprensione e realizzazione del messaggio evangelico.

Il «verbum Dei», perché non «alligatum», è una fiamma nel cuore della storia che brucia senza consumare, come il rovetto ardente di Mosé. Le tempeste della storia l'alimentano, non la spengono. È l'anima segreta del pensare e del vivere francescano, proposto come modello del vivere e del pensare cristiano agli uomini di tutti i tempi. L'Ordine è una comunità messianica, la cui *Regola* si risolve nel Vangelo: «Haec est vita evangelii Jesu Christi», con l'obiettivo di rilanciarne il fascino esistenziale. Quale la voce del «verbum non alligatum», e a cosa chiama? «Ciascuno come Dio ha chiamato cammini» (1 Cor 7, 17), o anche: «Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato», o, secondo la traduzione di Girolamo: «In vocatione qua vocatus est», con la puntualizzazione che il 'qua' esprime il ritorno della chiamata in se stessa. La vocazione (*klesis*, *kaleo*, *kletòs*) costituisce una sorta di cardine concettuale del discorso paolino, nel senso che quella voce chiama, svegliando l'attenzione, perché sia desta, libera dal torpore in cui le cose spesso ci gettano, imprigionandoci. Quale l'indole di questa voce? Ebbene, in merito occorre dire che questa voce è inimitabile e singolare, da proteggere nella sua singolarità come la gemma, sia pure in un fazzoletto di terra – il sistema teologico – perché ha il compito di revocare ogni specifica vocazione, sicché risuona all'interno di ogni vocazione, svuotandola non del suo contenuto, ma della sua forza impositiva (49). È questo il tratto proprio del «verbum non alligatum»,

(49) *Klesis* o vocazione (*ekklestiasis* o chiamati) «indica la particolare trasformazione che ogni stato giuridico e ogni condizione mondana subiscono per il fatto di essere posti in relazione con l'evento messianico» (A. GAMBEN, *op. cit.*, 28).

che fatica a filtrare attraverso gli schemi concettuali occidentali, propriamente potestativi e tendenzialmente forti. Si rilegga un testo caro alla tradizione francescana: «Questo poi vi dico, fratelli, il tempo si è contratto, il resto affinché gli aventi donna siano come non [hos me] aventi e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possidenti, e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa, infatti, la figura di questo mondo. Voglio che siate senza cura» (1 Cor 7, 29,32).

La voce non chiama ad alcuna vocazione specifica, ma lascia ognuno nella propria vocazione, oltre qualunque identità. Non c'è stato sociale che si imponga. Di esso facciamo uso, come Paolo suggerisce al servo Filemone, senza trasformarlo in camicia di Nesso, e cioè, senza enfatizzarne l'identità. È l'efficacia del «Verbum» che, non essendo «alligatum», ci scioglie da ciò che tende a stringerci, soffocando la nostra libertà creativa. Esso rende non invadente una qualunque professione o, per analogia, una qualunque filosofia. La potenza della voce messianica sta nel disattivare prassi linguistiche e corporee, le quali tendono a coprire il campo e a imporsi come insostituibili e compiute. È la forza liberatoria della voce che chiama, la cui identità sta nello svuotare della forza dominatoria tutte le identità o professioni o vocazioni.

La forza dislocatoria di tale voce riguarda non solo le professioni, ma lo stesso soggetto, che si ritrova sospeso: «Non sono più io che vivo, il messia vive in me» (Gal 2, 20), senza alcuna pretesa identitaria, oramai consumata. E qui soccorre il problema dell'identità personale, con la tradizione francescana del cambio del nome, sulla falsariga di Paolo che muta il nome regale di Saulo in Paolo o «paulus», in latino 'piccolo', di poco conto (50) – egli si definisce «il più piccolo [elàchistos] degli apostoli» (1 Cor 15, 9). È la «minoritas franciscana». «Paulus» (o insignificante) è il «signum» messianico, e cioè è privo di una propria identità. L'unica identità che conta è quella messianica, che è la revoca di ogni identità. Paolo si dichiara «schiavo [doulos] del Messia» (Fil 1, 1), e cioè il senza diritti, senza cioè una personalità giuridica (51). Allorché enuncia il

(50) S. AURELII AUGUSTINI *Enaratio in Psalmum LXII* 4 (PL 36, 916): «Paulum enim modicum est».

(51) Essendo privo di personalità giuridica, lo schiavo non aveva un suo nome se non quello che gli imponeva il padrone. Allude a questa prassi Platone quando scrive che «noi cambiamo i nomi dei nostri schiavi, senza che il nome sostituito sia meno giusto del precedente» (*Cratilo*, 384). Dal momento che da

principio fondamentale, secondo cui «ora non c'è più né ebreo né greco, né maschio né femmina...», Paolo non intende proporre un principio trascendente, da cui guardare alle differenze. Non è la tolleranza – l'altro è accolto purché soggiaccia alla legge – il principio con cui far fronte a quest'epoca delle differenze. Paolo non conosce che l'ospitalità, secondo cui la legge è funzionale all'altro, e non viceversa. In fondo si tratta della stessa operazione di disattivazione, grazie a cui si guadagna l'impossibilità che l'ebreo, il greco, il maschio o la femmina, si impongano sulla scena grazie ai loro tratti distintivi. È la forza messianica del 'come non' che non porta altrove, ma impedisce di sentirci padroni di qualcosa o di qualcuno. Noi siamo «advenae et peregrini», riassunti nella categoria dell'ospitalità, nel senso che esistiamo dovunque in punta di piedi, senza alzar la voce e cioè senza diritti da far valere o da rivendicare come ebreo o come greco, come maschio o come femmina.

È il concetto francescano di libertà, la cui potenza si esprime nella debolezza o «minoritas», sicché solo se debole sono libero, e se libero, perché debole, allora sono potente della potenza divina. È il senso francescano del «verbum non alligatum», o anche l'intransigente principio messianico, enunciato dall'Apostolo, secondo cui nei giorni del Messia le cose deboli e di poco conto prevalgono su quelle che il mondo considera forti e importanti (1 Cor 1, 27).

Il «verbum», comunque dispiegato, prende il soggetto in totalità, senza spazi vuoti. È un'autentica «ricapitulatio». Tuttavia raggiunge questa anche quelle forme di vita e quelle acquisizioni scientifico-filosofiche, socio-economico-politiche, con cui procediamo nell'esplorazione del reale e nell'organizzazione della convivenza civile? Nulla va escluso, a condizione però che questo territorio venga inteso, paolinamente e francescanamente, come è intesa la 'legge', cui sono riconducibili i risultati conseguiti nei molti campi del vivere e del pensare. Paolo dice di essersi fatto «hos anomos», come senza legge con coloro che sono senza legge, il che non significa fuori della legge di Dio, perché si sente nella legge del Messia. Cosa significa: fuori della legge mosaica, ma entro la legge di Cristo? (52) Quale

uomo libero è diventato schiavo del messia, Paolo deve, come uno schiavo, perdere il suo nome e prendere quello che gli dà il padrone.

(52) *IV Sent.* d. II, a. 1, q. 1, ad 4 (II 50): «Ad illud quod obiicitur, quod lex Evangelii est lex libertatis etc., dicendum, quod praecepta sunt in servitute timentibus, sed sunt in libertatem amantibus; quia ergo lex evangelica est lex amoris, ideo dicitur *lex libertatis*, non quia non praecepibat, sed quia non ad timorem, sed amorem trahebat». Vien meno il momento impositivo.

il rapporto che è possibile istituire tra la potenza messianica e la potenza della legge? La legge non ha una propria potenza, essendo appunto normativa? Sono ovviamente due potenze di diversa natura. Infatti, la «dynamis» messianica è costitutivamente debole, anzi esercita i suoi effetti proprio attraverso la debolezza.

Dio non ha bisogno della forza, né opera attraverso la forza. Non è questo il suo stile. La potenza messianica si realizza e agisce nella forma della debolezza, sicché la sua azione sulla sfera della legge e delle sue opere consiste nel disattivarle, non distruggendole, ma vuotandole. In fondo, si tratta di rendere inoperosa la legge, restituendola all'inoperosità della 'potenza', che non passa all'atto. In questo il Messia è il compimento di ciò che è stato disattivato (*telos tou katargoumenou* - 2 Cor 3,12-13), nel senso che la legge non viene distrutta, ma conservata come funzionale, disattivata come impositiva. Il rendere-inoperante è un compimento. La legge risulta contratta, non più normativa. Se negando che le sue opere salvino, risultando quindi disattivata, la legge quando e in che senso è portata a compimento? La risposta è: «Chi ama l'altro ha adempiuto [*pepleroken*] la legge» (Rm 13, 8). La «charis» è l'eccesso che accoglie, trasfigura e innalza, e dunque sorgente e luogo di autarchia (*autarkeia*), che non significa autosufficienza, ma capacità sovrana di compiere gratuitamente le buone opere indipendentemente dalla legge(53). Ecco il senso della «ricapitolatio», la capacità di scendere nel cuore delle distinzioni (individui, popoli e culture) e di consumarne il tratto conflittuale grazie alla forza trasfigurativa dell'amore. Siamo all'*Aufhebung* della «caritas» che unisce lasciando fuori ciò che contrappone o soltanto divide(54).

CONCLUSIONE

Quale allora la teologia del «verbum Dei non alligatum»? Non certo quella che pretende saper tutto e pronunciarsi su tutto. Questa presunzione, difficile a morire, credo vada dissolta nel senso della minorità, intesa come sorgente teologica di quella 'carità laica' che

(53) «Dio ama chi dona con gioia. Del resto, Dio ha potere di far abbondare in voi ogni grazia, perché, avendo sempre il necessario in tutto [*en panti pantote pasan autarkeian*], possiate compiere generosamente tutte le opere di bene» (2 Cor 9, 7-8).

(54) «Caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus eius maxime facit homines deiformes»: *Hex.*, I 22 (V 333).

consiste nel tenere a freno lo spirito prevaricatore, pur restando forma ispirativa di ogni sapere. Come il tempo messianico, la teologia opera una ricapitolazione o anche un'abbreviazione per sommi capi di tutte le cose, tanto celesti che mondane, realizzando quel «plero-ma» inteso come il riempimento di «kronos» (quanto di positivo l'uomo progetta) con i «kairoi», la cui anima è costituita dall'amore, cifra non di chiusura, ma di apertura, non di segno impositivo, ma oblativo (55). È il tema dell'inculturazione della fede, evitandone la razionalizzazione sia a causa della disattivazione della legge (le culture), con cui si indica quale sia la sorgente della salvezza, e sia per il ruolo centrale dell'amore o «charis», autentico centro del pensare francescano. La 'ricapitolazione' avviene attraverso l'amore, e cioè grazie a quella forza amalgamante ed elevata che non rifiuta nulla, ma che, penetrando nelle fibre di ogni cosa, vivifica innalzando e unificando (56). Ecco, siamo al ruolo vero della teologia, e cioè essere l'anima unificante delle culture, grazie a quella forza che ne disattiva il tratto contrapositivo a favore di quello oblativo, spingendole in avanti e in alto. Il teologo sa che il Verbo è figura mediana nella Trinità e che, a causa dell'incarnazione, è la fonte di senso che si pluripartisce in tanti rivoli, tutti convergenti al mare, verso il quale corrono, come al loro compimento (57).

(55) *II Sent.*, d. 22, a. 2, q. 2, concl. (II 523): «Pronitas enim non solummodo dicit imperfectionem, sed etiam quamdam naturae curvationem, ac per hoc deordinationem»; *Itin.*, I 7 (V 297-298): «Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam [...] ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia ignorantiam».

(56) «...summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura, in qua sunt rationes seminales et natura, in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in Filii Dei incarnatione»; *De red. art. ad theol.*, 20 (V 324). È noto che nella prima *Collatio in Hexaëmeron* (I 17-20) Bonaventura offre una lettura cristocentrica delle scienze e della natura, in quanto Cristo è centro metafisico di essenza e centro fisico di natura («medium essentiae» e «medium naturae») in relazione sia alla generazione eterna che alla creazione e incarnazione. È questa la fonte dell'arroganza del teologo, che si pronuncia su tutto, o, invece, questa è la fonte autorevole dell'assunto paolino secondo cui la fede si rivela nella debolezza? E se è questa l'ipotesi migliore, non è forse vero che la fede deve avvolgere per intero il cammino indebolendolo? E di quale indebolimento si tratta se non della messa in crisi del principio di dominio, alle radici di conteste e conflitti?

(57) «Christus ergo habuit *conformitatem naturae* in quantum Deus cum Patre [...]. Assumpsit ergo *possibilitatem naturae* [...]. Necesse ergo fuit, ut ho-

È possibile percorrere tale cammino? (58) E urgente, riconducendo la «minoritas» alla «vocatio messianica» e risolvendo questa nella disattivazione del principio dominatorio, insito nel fondo del nostro essere e nel cuore di ogni sapere. È il frutto laico della carità teologica o anche il carattere purificatorio delle culture a opera della teologia. È la singolare *Aufhebung* propriamente francescana, secondo cui la «minoritas» viene intesa come indebolimento di ogni identità, ai fini di un affratellamento sostanziale. È la via per trarsi fuori da quel giudaismo, come un insieme di rapporti giuridici con Dio, cui inconsapevolmente aderiamo, allorché poniamo alle radici il diritto. La grazia è la capacità di usare – fare uso – delle determinazioni e delle prestazioni sociali, lasciandole scorrere. In questa capacità di apprezzare senza idolatrare alcunché, forse, è compendabile la traduzione, sempre approssimativa, del messaggio di assoluta moralità, proprio della trascendenza divina. Sarebbe questa una nuova versione della contingenza, colta nella sua preziosa fragilità, senza ormezzi, sperimentata e vissuta come dono e a propria volta tradotta ed espressa nelle forme oblativo a ognuno più congeniali.

Questo, dunque, il territorio del pensare teologico, l'autentico spazio dove i saperi, purificati da questa fiamma d'amore, perdono l'arroganza, non modificano il contenuto, i tratti della definitività, non il potere illuminante. La teologia, scienza del «verbum non alligatum», ha il compito non di selezionare i saperi gerarchizzandoli, ma di presiedere al loro convenire al banchetto dell'umanità, dove, nell'originaria gratuità dell'essere, ognuno svela la sua forza, che è quella di illuminare senza sopraffare. È la nuova versione del *Cantico delle creature* (59), commento del «verbum non alligatum».

Riassunto – Due i passaggi più significativi: 1. la forza liberatoria della parola di Dio da tutte le identità, nel senso che la sua identità consiste nel non averne alcuna, ma nell'averle potenzialmente tutte; 2. la fi-

mo transiret a mortalitate ad immortalitatem [...]. *Maiores* propositio fuit ab aeterno; sed *assumptio* in cruce; *conclusio* vero in resurrectione»: *Hex.*, I 27-28 (V 334).

(58) Non pare irriverente distinguere la storia della Chiesa in due fasi, una che la vede giudice, e ha il suo apice nel processo a Galileo Galilei († 1642), l'altra la vede al tavolo degli imputati, chiamata a difendersi, e ha il suo inizio subito dopo, a partire dal trattato di Westphalia del 1648.

(59) Cfr. L. VEUTHEY, *Scuola francescana*, Roma 1996, 213.

losofia bonaventuriana è senza Assoluto, piuttosto funzionale al chiarimento della «parola rivelata», con il compito di eliminare gli ostacoli lungo l'itinerario che porta all'aperto'. La conclusione è che la «minoritas franciscana» consiste nella disattivazione del principio dominatorio, che è nel fondo di ogni identità.

Summary – The two most important points: 1. the liberating force of the Word of God unrestricted in its own identity, in the sense that its identity consists in not having anyone of its own, but in having the potential for every identity; 2. Bonaventuran philosophy is not a system of thought unto itself, rather it serves to clarify the «revealed word» with the task of eliminating the obstacles along the path that leads a person to the point of being open to that Word. By way of conclusion: Franciscan «minoritas» consists in deactivating the principle of domination that is deep within every person.

Il testo è diviso in due parti principali, la prima parte è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del sacerdote, la seconda parte è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele. La prima parte è divisa in due sottosezioni, la prima sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del sacerdote, la seconda sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele.

La seconda parte è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele. La seconda sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele. La seconda sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele.

con i vignetti e alcuni altri di tipo
quello di illuminare i testi seguiti
Cantico delle creature (59); con alcuni altri di tipo

Riassunto - Due i passaggi più significativi
della parola di Dio da parte del sacerdote, la prima
parte nel corso della messa, la seconda parte nel

di
di

Il testo è diviso in due parti principali, la prima parte è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del sacerdote, la seconda parte è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele. La prima parte è divisa in due sottosezioni, la prima sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del sacerdote, la seconda sottosezione è dedicata all'analisi della parola di Dio da parte del fedele.