

BONAVENTURA PENSATORE DELLA SAPIENZA CRISTIANA

GIOVANNI MOTTA

Studio Teologico S. Antonio, Bologna

«E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1Cor 1,22-25). Le parole di Paolo possono essere considerate una sintesi precisa e immediata del pensiero sulla sapienza in Bonaventura. In esse all'atteggiamento dei Giudei e quello dei Greci viene contrapposta la novità presente in Cristo "sapienza della croce".

Nella sua ultima opera sul Cristo Papa Benedetto XVI, commentando l'episodio della "lavanda dei piedi", collega le parole «li amò sino alla fine» (Gv 13,1), con le ultime parole del Cristo morente: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30)¹. L'abbraccio di amore di Cristo trova il suo compimento nell'abbraccio d'amore alla Chiesa nascente, che prima si offre nel rendere puri i discepoli, poi nella donazione completa della croce. La "sapienza della croce" esige l'amore e non si compie senza l'amore. Essa realizza l'uomo in ogni sua forma, facendolo immagine di Cristo. «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), dice Paolo. E ancora «io porto le stigmate di Gesù nel mio corpo» (Gal 6,17).

Che Paolo fosse o meno stigmatizzato, non è argomento che qui interessa. Certo però Bonaventura aveva ben presente Francesco, *alter Christus*, che egli rappresenta nell'episodio della Verna (*Legenda maior*); e ancora dalla Verna prende le mosse l'*Itinerarium mentis in Deum*:

«Mentre ricercavo anch'io con spirito ardente questa pace, sull'esempio del beatissimo padre Francesco – io che, peccatore e del tutto indegno, prendo il suo posto come settimo successore a servizio dell'Ordine –, avvenne che, 33 anni dopo la sua morte, per ispirazione divina mi ritirai sul monte della Verna,

¹ Cfr. JOSEPH RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, II. *Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, Città del Vaticano 2011, 66-67.

come in luogo quieto dove soddisfare il mio amoroso desiderio di pace interiore; e in quel luogo, mentre meditavo su alcune vie che consentono alla nostra anima di ascendere a Dio, mi si presentò tra le altre considerazioni quel miracolo che proprio ivi accadde al beato Francesco allorché gli apparve un Serafino alato in forma di Crocifisso. Soffermandomi a considerare questa visione, subito compresi che essa metteva dinanzi agli occhi l'estasi alla quale lo stesso Francesco era pervenuto con l'esercizio della contemplazione, e la via che ad essa conduce»².

La stigmatizzazione di Francesco è lo spunto dell'*Itinerarium* stesso. Le sei ali del serafino e la loro particolare disposizione forniscono lo schema dei gradi attraverso cui si compie l'ascesa e ricercare quella pace «che supera ogni comprensione» (Fil 4,7).

“Amore”, “compimento”, “pace”. Tre parole bibliche che ci guidano alla sapienza, perché caratterizzano aspetti che si fondono in essa e senza i quali la sapienza, in quanto “sapienza cristiana” non è mai raggiungibile.

1. *Teologia e sapienza*

Nel 1985 p. Vincenzo Cherubino Bigi diede alle stampe la prima traduzione integrale italiana delle *Collationes in Hexaëmeron*. Volle significativamente intitolarla *Sapienza cristiana*. In un colloquio personale mi disse che, secondo lui, questo avrebbe dovuto essere il vero titolo pensato da Bonaventura, che aveva voluto in questa sua ultima opera, rimasta incompiuta, fornire il profondo significato della *sapientia Christi*, nel doppio significato di genitivo soggettivo e genitivo oggettivo; ma prima di tutto di genitivo soggettivo, perché solamente l'atto sapienziale compiuto da Cristo stesso rende possibile il nostro atto sapienziale³.

² Cfr. *Itin.*, Prol., 3 (V 295): «Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelò spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam». L'apparizione del Serafino alato in forma di Crocifisso, nel corso della quale san Francesco ricevette le stimmate, è narrata con ampiezza da Bonaventura nella sua biografia del Santo, la *Leg. maior*, XIII, 1-3 (VIII 542-543). Cfr. anche *Leg. minor*, 1-3 (VIII 575-576).

³ Vi è in ciò un parallelismo con la concezione bonaventuriana di teologia, quale si esprime ad esempio all'inizio del *Breviloquium* (V 201): «Sacra Scriptura, quae *theologia* dicitur»; dove la teologia è prima di tutto intesa come «parola di Dio» (genitivo soggettivo) e solamente in seguito a ciò può essere anche intesa come «parola su Dio» (genitivo oggettivo).

Se, dunque, le *Collationes in Hexaëmeron* contengono la sintesi bonaventuriana, sarà a quest'opera che rivolgerò la ricerca attuale, poiché sarebbe troppo vasto esaminare anche superficialmente l'intera opera bonaventuriana. Ma anche le intere *Collationes* presentano un numero di citazioni della parola "*sapientia*" (230), senza considerare le parole affini, da rendere troppo gravosa e dispersiva la ricerca. Ho quindi fatto la scelta di dedicarmi solo alla *collatio* II, perché in questa sono presenti il maggior numero di citazioni (83), più di un terzo di quelle contenute nell'intera opera⁴.

Ma prima di tale esame, ritengo necessario introdurre il tema attraverso un passo del *Commento alle Sentenze*, che può essere considerato l'opera introduttiva di Bonaventura. In questo modo si stabilirà un arco, tale da abbracciare, per lo meno in maniera sommaria, l'intera produzione bonaventuriana.

«Si autem medio modo consideretur ut natus extendi *ad affectum*, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque; et hic habitus dicitur *sapientia*, quae simul dicit cognitionem et affectum: *Sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius*, Ecclesiastici sexto. Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus»⁵.

Bonaventura sta esaminando la questione obbligatoria se la teologia sia una scienza speculativa o pratica. I maestri francescani che lo avevano preceduto, e anche quelli che lo seguiranno, risolveranno la questione nel senso della scienza pratica, mentre quelli domenicani, Tommaso compreso, vedranno nella scienza speculativa la soluzione migliore⁶. Bonaventura, con una scelta del tutto personale e, a quanto mi risulta, mai più seguita, afferma che la teologia è una *scientia affectiva*. Infatti, se consideriamo l'intelletto, il quale, potendo errare, ha necessità di un *habitus directivus*, avremo che questo si configura secondo un triplice aspetto.

1) Se lo consideriamo in se stesso, esso è *proprie speculativus*, ed è perfezionato da quell'*habitus*, che lo porta alla *gratia contemplationis*. In questo caso la teologia è detta propriamente scienza speculativa.

2) Se invece lo consideriamo come esteso all'opera, in questo modo è perfezionato da quell'*habitus* che ci porta a diventare buoni (*ut boni fiamus*). Ed allora ecco che la teologia è scienza pratica.

⁴ Nella sua introduzione ai *Sermoni teologici/1* (Roma 1994, 18), scrive Bernardino de Armillada: «La *collatio* II verte sulla "disciplina" come condizione per arrivare alla sapienza». È certamente vero, ma mi pare che in tutta la seconda parte la *collatio* verta proprio sulla sapienza in quanto tale, descritta «nelle diverse forme in cui ... si proietta nella dimensione spirituale dell'uomo» (*ivi*, 19).

⁵ *In I Sent.*, Proem., q. 3, resp. (I 13).

⁶ Cfr. in proposito TOMMASO AQ., *In I Sent.*, q. 1, a. 3.

3) Viene ora il passo centrale riportato sopra per esteso. Esso è così importante che va esaminato nella sua interezza. Certo qui il linguaggio di Bonaventura è ancora il linguaggio accademico che si addiceva al giovane maestro (ben diverso sarà il linguaggio che troveremo nelle *Collationes in Hexaëmeron*), eppure già emergono quelle caratteristiche che saranno proprie dello stile bonaventuriano. Notiamo subito l'espressione "*perficitur ab habitu medio*". A coloro che conoscono anche solo superficialmente il pensiero del Serafico, la parola *medio* fa fare subito un balzo. Non sarà forse qui prefigurata la dottrina del "medio" che è tipica delle *Collationes*? Mi piace credere che sia proprio così; e in realtà molti sono gli indizi che fanno pensare in proposito, anche se non credo sia possibile portare una prova decisiva al riguardo. Sono però le *Collationes in Hexaëmeron* che esaltano in particolare la dottrina del "medio", ponendo questo "medio" in Cristo stesso. «Egli infatti è mediatore tra Dio e gli uomini (1Tm 2,5). È termine medio di tutte le cose, come si vedrà»⁷. Bonaventura espone in seguito la settemple medietà di Cristo:

«Est autem septiforme medium, scilicet *essentiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, iustitiae, concordiae*. Primum est de consideratione *metaphysici*, secundum *physici*, tertium *mathematici*, quartum *logici*, quintum *ethici*, sextum *politici* seu iuristarum, septimum *theologi*»⁸.

Ai nostri fini interessa qui la prima medietà, poiché essa si presenta come generale esposizione del problema dell'essere. L'essere dell'ente, inizia Bonaventura, *non est nisi dupliciter*. Vi è infatti quell'ente il cui essere è *ex se et secundum se et propter se*, e quell'essere dell'ente che è invece *ex alio et secundum aliud et propter aliud*⁹. È evidente che qui il Serafico si riferisce all'essere del Creatore e a quello della creatura. Ora, compito del metafisico è quello di risalire «ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam»¹⁰. Assistiamo quindi a un preciso riferimento ad Aristotele (ma forse che in fondo anche Platone non si comportava allo stesso modo?) che dall'ente fisico procedeva verso il metafisico.

Ecco però subito la novità bonaventuriana. Nel fare questo infatti il metafisico «assurgit ad illud esse, ut habet rationem *principii, medii et finis ultimi*»¹¹. Ecco dunque indicati i tre principi dell'essere: la causa efficiente,

⁷ *Hexaëm.*, I, 10 (V 330): «Ipse enim *mediator Dei et hominum* (1Tm 2,5) est, tenens medium in omnibus, ut patebit». Ritengo opportuno talora riportare in nota il testo latino per la sua pregnanza tutta particolare.

⁸ *Ivi*, I, 11 (V 331).

⁹ Cfr. *Hexaëm.*, I, 12 (V 331).

¹⁰ *Ivi*, I, 13 (V 331).

¹¹ *Ibid.*

la causa finale, la causa esemplare. Ma le cause in Aristotele non erano quattro? La dottrina delle quattro cause non è perpetuata fin dall'antichità? Non si tratta qui solamente della mancanza della causa materiale, dovuta al principio cristiano della creazione dal nulla. L'operazione condotta da Bonaventura è ben più profonda.

«Orbene, il metafisico, quantunque si elevi dalla considerazione dei principi della sostanza creata e particolare, a quella universale e increata, e a quell'essere che ha ragione di principio, di medio, e di fine ultimo, raggiunge bensì la conoscenza del principio, del medio e del fine ultimo, ma non vede in essi la ragione di Padre, di Figlio, di Spirito Santo»¹².

Vi sono dei limiti ben precisi dati alla filosofia che è pur sempre una scienza dell'uomo, quindi una scienza naturale. Anche là dove il metafisico tocca i vertici del suo sapere attraverso l'individuazione delle tre cause, egli non ne conosce la ragione ultima. Tocca alla Rivelazione fornire una tale ragione, perché solamente la Rivelazione permette di cogliere che tutto il mondo è creato a immagine di Dio e Dio è Trinità.

Vi è dunque una metafisica che è *in ratione principii omnia originantis*; una "metafisica del Padre", potremmo dire. Ma in questo modo il metafisico viene a condividere il suo terreno con il fisico, poiché anche il fisico considera l'origine degli enti, come sostiene Aristotele. Vi è anche una "metafisica dello Spirito", che è *in ratione ultimi finis*; ma in questo modo il metafisico si trova sullo stesso campo dell'etico, poiché anche l'etico «riconduce tutte le cose all'unico sommo bene»¹³. «Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et est verus metaphysicus»¹⁴. L'unica vera metafisica è quindi la metafisica del Figlio.

Ora, domando, è proprio tanto azzardato affermare che proprio questa "metafisica del Figlio", che non può più darsi come "scienza naturale", perché basata e criteriata sulla rivelazione, è del tutto affine a quella scienza teologica in quanto *scientia affectiva*, di cui Bonaventura parlava già nel *Commento alle Sentenze*?

Cerchiamo quindi di intendere le parole del *Commento alle Sentenze* secondo questa chiave ermeneutica. L'intelletto che si occupa di teologia deve essere considerato, quindi, in modo medio. Non basta interpretare come "qualcosa che sta nel mezzo". Dobbiamo piuttosto intendere come

¹² *Hexaëm.*, I, 13 (V 331): «*Metaphysicus* autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et incretam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti».

¹³ *Ibid.* L'allusione alla dottrina aristotelica del sommo bene pare evidente.

¹⁴ Cfr. *ibid.*

natus per essere rivolto a quella teologia che è propria del Figlio e che, in quanto elemento unente, abbraccia (*complectitur*) tanto la teologia del Padre, che è propriamente speculativa, poiché *est contemplationis gratia*, quanto la teologia dello Spirito, che è invece propriamente pratica, poiché *est ut boni fiamus*. Questa teologia del “medio” *perficitur* non solo se stessa, ma anche le altre due e quindi possiede entrambi i fini che la teologia del Padre e quella dello Spirito possiedono.

Ciò viene a confermare il nome stesso di Dio, quale Bonaventura lo proclama secondo il Nuovo Testamento nel VI grado dell'*Itinerarium mentis in Deum*. In esso Dio non viene più chiamato *Esse*, secondo una visione veterotestamentaria, ma piuttosto *Bonum* secondo la rivelazione di Cristo.

Viene ora il passo per noi decisivo: «Hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum»¹⁵. L'*habitus*, che è proprio della teologia del Figlio, *est habitus affectivus*, e questo *habitus* «dicitur sapientia». Bonaventura quindi ci fornisce un'esplicita definizione della sapienza: essa è l'*habitus affectivus*, capace di congiungere in sé tanto la speculazione, quanto la pratica. Egli fa a questo seguire una esposizione etimologica che gli è propria non solo in questo luogo, ma anche altrove¹⁶ e che appartiene a molta parte della filosofia medievale: «Sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius» (Eccli 6, 23). Certo la citazione del Siracide corrisponde ai canoni dell'esegesi medievale¹⁷, ma l'intento di Bonaventura è oltremodo chiaro: *Sapientia* trae il suo significato da *sapor*, secondo un'ottica tutta di Francesco che chiamava le parole di nostro Signore «odorifera verba»¹⁸.

¹⁵ Cfr. anche quanto Bonaventura afferma quasi terminando la *conclusio*: «Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter et asymeter costae» (*I Sent.*, Proom., q. 3, concl.: I 13).

¹⁶ Cfr., per esempio, *III Sent.* d. 24, dub. 4, resp. (III 531): «Unde haec scientia sapientia est, quia secundum habet iunctum saporem». E anche *Serm. sanctis, De sanctis Angelis, Sermo 5* (IX 630): «Delectatio enim fit ex coniunctione convenientis cum conveniente, quando anima coniungitur illae aeternae Sapientiae, dictae a sapore, et hoc per affectum». A proposito di questo rilievo “saporitivo” della *sapientia* è necessario ricordare il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, il quale in molte occasioni pone in rilievo come la *sapientia* si distingua dalla semplice *scientia*, giudicata spesso con il biblico aggettivo *inflans*, proprio per questa essenza saporitiva. Ricordo, tra le altre cose, quanto affermato da TEODORICO MORETTI-COSTANZI in *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Id.*, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Milano 2009, 2618 ss.

¹⁷ Alludo qui alla distinzione dei tre sensi spirituali (allegorico, tropologico, anagogico), che però, come si vedrà più avanti, Bonaventura gioca in maniera tutta particolare. Per ciò che riguarda l'esegesi biblica medievale rimando alla nota e articolata opera di HENRI DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Milano 2006, in particolare la parte riguardante Bonaventura, IV, 325-336.

¹⁸ FRANCESCO D'ASSISI, *Epistula ad fideles (Redactio II)*, in K. ESSER (a cura di), *Gli scritti di san Francesco d'Assisi*, nuova edizione critica e versione italiana, Padova 1982, 247.

2. *La sapienza secondo Hexaëmeron II. La sua porta.*

Siamo così pervenuti a una esplicita definizione di "sapienza". Forti di essa, potremo ora procedere a un esame più specifico della sapienza in quella che, in forza delle sue 83 citazioni, potremmo chiamare la "collatio della sapienza". Nella *collatio* I Bonaventura aveva mostrato a chi bisogna parlare e quale deve essere la fonte del discorso; bisogna parlare alla Chiesa, in quanto assemblea qualificata al discorso («*quae quidem est convocatio rationalium*»¹⁹), ed è necessario procedere da Cristo medio nella sua settemplice mediazione. Ora è necessario indicare dove il discorso debba avere il suo termine: «*in plenitudine sapientiae et intellectus*»²⁰.

Vengono subito poste quattro domande sulla sapienza: «*quis ortus, quae domus, quae porta, quae forma*»²¹. Per quanto riguarda le prime due, Bonaventura rimanda alle *Collationes* sui sette doni dello Spirito Santo. Il risultato di quanto detto in quest'opera viene riassunto brevemente²². La sapienza è luce che discende da Dio, padre della luce, e che risiede nell'anima rendendola «*intellectivam speciosam, affectivam amoenam, operativam robustam*»²³. La scansione ternaria che qui compare è uno dei tratti tipici dello stile bonaventuriano. Dato il suo incessante ripetersi, è bene sottolinearla subito, in quanto schema trinitario. Le tre cause (efficiente, esemplare, finale), ma anche i tre tipi di scienza (speculativa, affettiva e pratica), e, in ultima analisi, le tre Persone trinitarie improntano lo stile bonaventuriano, che è tutto modulato su di loro.

Risolto così il primo interrogativo (*quis ortus*), Bonaventura passa al secondo, sempre rifacendosi a quanto detto nelle *Collationes* sui sette doni. *Haec domus septem columnis aedificatur* e, citando la Lettera di Giacomo, afferma che la sapienza è pura, pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia, esplicando così le sette colonne. Comincia ora la vera e propria trattazione della *collatio* II. «Porta della sapienza è la sua brama e il suo veemente desiderio»²⁴. Secondo la teologia tipica di Bonaventura, vengono citati

¹⁹ *Hexaëm.*, I, 2 (V 329).

²⁰ *Ivi*, II, 1 (V 336).

²¹ *Ibid.*

²² Bonaventura tratta della sapienza nella nona delle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (V 498 ss.). La trattazione è molto estesa e si diffonde sulla metafora delle sette colonne che debbono reggere la casa, cioè l'uomo, in cui abiterà la sapienza. È assai interessante vedere come qui il Serafico superi in maniera totale la scissura anima-corpo. L'anima non può infatti divenire sapiente se il corpo non è adatto a ricevere la sapienza. Il corpo è la casa dell'anima sapiente. Essa deve essere accogliente e preparato, perché senza l'ascesi nelle virtù del corpo, la mente non è assolutamente in grado di pensare sapientemente.

²³ *Hexaëm.*, II, 1 (V 329).

²⁴ *Ibid.*, II, 2 (V 336): «*Porta sapientiae est concupiscentia eius et vehemens desiderium*».

in rapida successione i Salmi, la prima Lettera di Giovanni, il Siracide e la Sapienza. Infatti la teologia non è che l'ascolto ermeneutico della Sacra Scrittura. Conformemente allo stile dell'esegesi medievale, questa è vista da Bonaventura "semplicemente" come parola di Dio, senza che venga preso in considerazione l'autore umano e quindi alla storicità dei testi. Dio ha parlato (*Verbum*) di sé e del suo rapporto con l'uomo, quindi la Scrittura è Sapienza e, nello stesso tempo, attraverso la Scrittura viene rivelata la sapienza nella sua interezza. È interessante che, a proposito della porta della sapienza, venga posto in rilievo, la necessità della pratica della giustizia: «L'osservare la giustizia dispone a possedere la sapienza, come l'anelito della materia fa sì che essa tenda alla forma, e la fa atta a congiungersi ad essa mediante certe disposizioni»²⁵. La sapienza non è dunque una virtù dianoetica, come in Aristotele, ma non è propriamente neppure una virtù etica. Mi sembra qui giusto parlare, parafrasando il testo bonaventuriano, di virtù affettiva, la quale unisce e compendia in sé tanto il lato etico, che quello dianoetico.

Possiamo quindi dire che la pratica della giustizia è porta della sapienza e consente di entrare in essa, secondo le parole del Siracide: «Fili, concupiscens sapientiam, conserva iustitiam, et Deus praebebit illam tibi» (Eccli 1, 33). Se per giungere alla sapienza è necessaria la giustizia, ecco che il desiderio della sapienza (*concupiscentia sapientiae*) genera il desiderio della disciplina (*concupiscentia disciplinae*).

²⁵ *Hexaëm.*, II, 2 (V 336). Sono qui necessarie due osservazioni. Prima di tutto Bonaventura, che ha escluso la causa materiale come causa metafisica, non la esclude affatto come causa fisica. Può quindi parlare della materia a proposito dell'*ens creatum*, quindi a proposito dell'uomo, dell'anima e degli stessi angeli, dove, alla domanda «Utrum Angeli sint compositi ex materia et forma», Bonaventura risponde: «Si materia large sumitur extendendo nomen ad omne potenziale constitutum, ipsa substantia Angeli composita est ex materia et forma» (*II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1: II 89). Per comprendere ciò che Bonaventura vuole qui sostenere, è necessario procedere alla seconda osservazione, la quale illustrerà anche perché Bonaventura parli qui di materia *large sumitur*. Infatti, nel Serafico la materia non è principalmente la causa statica dell'essere dell'ente insieme alla forma; ma, come è anche ben comprensibile dal passo citato della *collatio* II, la possibilità del mutamento e, «cum in Angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad non esse, sed secundum diversas proprietates» (*ibid.*), così vi deve necessariamente essere materia come in ogni creatura. La concezione bonaventuriana della materia può essere ulteriormente chiarita da ciò che il Serafico dice nella *quaestio* 2 del medesimo articolo, dove viene chiesto se la materia che compone gli angeli sia la stessa che compone gli enti corporei. Bonaventura distingue qui tre modi di concepire la materia, a seconda che essa sia pensata dal fisico inferiore, dal fisico superiore, oppure dal metafisico; e secondo quest'ultimo, posizione chiaramente preferita, la natura di tutte le cose e massimamente della sostanza creata che è di per sé ente deve essere considerata «et actum essendi, et hunc dat forma; et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innitur forma; hoc est materia» (*ibid.*). Quindi è proprio la materia che riguarda la concretezza dell'esistenza, proprio perché consente il costante divenire concreto, che non è possibile mediante la forma.

«Questa disciplina è duplice: scolastica e monastica o dei costumi»²⁶. Anche se la disciplina viene qui divisa in due e non è presente l'immagine tripartita, questa può essere facilmente intuita. Infatti la *concupiscentia disciplinae* che guida alla *sapientia* si ottiene soltanto mediante un congiungimento che si ricava solamente dalle due discipline menzionate, né dall'una, né dall'altra prese separatamente. L'esempio portato tramite Aristotele è significativo: nessun malato è guarito ascoltando le sole parole del medico. Ma è ancora una volta la Scrittura che guida il pensiero di Bonaventura. Questa volta è il salmo 118: «Bonitatem, et disciplinam, et scientiam doce me» (Sal 118[119],66). Qui la triade è ristabilita. Si parla di bontà, disciplina e scienza. La nuova versione CEI traduce «gusto del bene» e in questo modo riassume tanto la bontà che la disciplina, poiché solamente una mente disciplinata, cioè criteriata in se stessa può non solo fare il bene, ma rilevare quella affettività che è il gusto stesso di fare il bene. La pratica da sola non basta, come non basta da solo l'atto speculativo scolastico che conduce alla scienza. Solo la congiunzione di entrambi nell'autentico gusto del bene portano alla sapienza.

E Bonaventura insiste molto su questo punto, avvalorandolo con un'altra citazione biblica, questa volta tratta dal libro della Sapienza: «Cura ergo disciplinae est dilectio» (Sap 6,17). E spiega: «Se, infatti, avrai l'amore della disciplina, amerai la virtù in te, negli altri e nella sua sorgente»²⁷. L'amore della disciplina comporta dunque un triplice amore: esso sarà un amore della virtù che possiedi, ma nello stesso tempo si diffonderà all'amore della virtù posseduta dagli altri e salirà fino all'origine della virtù stessa, cioè a Dio. E questo amore sarà un vero amore libero (*amor liberalis*), non costretto da nulla. Infatti esso consiste nell'osservanza della legge divina (cfr. Sap 6,17), non perché la legge impone con costrizione, cioè dall'esterno, ma perché la legge è dilettevole in se stessa. Attraverso questo amore, cioè la libera osservanza della legge, avviene la santificazione. In altri termini, l'anima, educata alla duplice disciplina, scolastica e monastica, si erge fino alla fonte stessa dell'amore e quindi è in grado di amare tale amore anche nell'immagine che è in se stessa e negli altri, liberandosi «ab omni amore, qui non est Deus»²⁸. La santità consiste dunque nell'amare cioè nell'assimilare la creatura al Creatore, liberandosi da ogni altro amore che non proviene da Dio e che si mostra come inquinativus et corruptivus. E questa assimilazione è resa nella Scrittura, che dice: «Sancti estote, quoniam et ego sanctus

²⁶ *Hexaëm.*, II, 3 (V 337): «disciplina autem duplex est: *scholastica* et *monastica* sive *morum*».

²⁷ *Ivi*, II, 4 (V 337): «Si enim habes disciplinae dilectionem, eris amator virtutis in te et in aliis et in suo fonte».

²⁸ *Ibid.*

sum» (Lv 11,45). In questo modo l'anima «si fa deiforme, la sapienza entra in lei»²⁹, poiché «candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei potentiae et imago bonitatis illius; et sequitur: per nationes in animas sanctas se transfert» (Sap 7,26-27). Non vi può essere sapienza al di fuori dello stato di santità, poiché «sanctitas dispositio immediata est ad sapientiam»³⁰. E, citando il Siracide (27,12), Bonaventura afferma che il santo rimane nella sapienza come il sole; al contrario, lo stolto muta come la luna.

In questo modo ha chiaramente indicato quale sia la porta della sapienza la sola porta per la quale si può entrare in essa, poiché non ve ne è alcun'altra e conclude ancora con una citazione biblica, attribuita a Salomone, il sapiente veterotestamentario per eccellenza: «Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formae illius» (Sap 8,2).

3. La forma della sapienza

Dopo *ortus*, *domus* e *porta*, eccoci ad esaminare la *forma sapientiae*. Attraverso i riferimenti a Ester, giudicata dal re Assuero ammirabile³¹ «plus quam omnes mulieres» (Est 2,17) e a Salomone (3Re 10,24), Bonaventura introduce il tema. La citazione di Salomone lo conduce subito alle parole di Matteo: «Regina austri resurget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et plus quam Salomon hic» (Mt 12,42). Nel contesto di Matteo queste parole sono riferite agli Ebrei che non vogliono seguire Cristo sapienza. Ma subito Bonaventura le applica ai dotti del suo tempo, ai quali viene offerta in sposa la bellissima figlia del re, ma che preferiscono «copulari ancillae turpissimae et meretricari»³². Cherubino Bigi pone in nota alla sua traduzione un'importante osservazione: «È questo uno dei temi fondamentali delle *Collationes* bonaventuriane: come il popolo ebraico, dopo l'esodo dall'Egitto, di nuovo desiderò le cipolle e i porri della schiavitù, così ora il popolo cristiano disdegna il cibo della Scrittura per rivolgere il suo desiderio alla filosofia aristotelico-averroista»³³. Certo il riferimento all'averroismo è

²⁹ *Hexaëm.*, II, 6 (V 337): «deiformis facta est, statim intrat in eam sapientia».

³⁰ *Ibid.*

³¹ La bellezza, tema ricchissimo che qui non può essere esaminato, è certamente per Bonaventura congiunta alla sapienza: «Multi enim sunt, qui amant pulcritudinem; pulcritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius effigies; vera autem pulcritudo est in illa pulcritudine sapientiae» (*Hexaëm.*, XX, 24: V 429).

³² *Hexaëm.*, II, 7 (V 337).

³³ Cfr. SAN BONAVENTURA, *La Sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V.C. BIGI, Milano 1985, 61, nota 29.

perfettamente appropriato. Si tratta però di un insegnamento perenne e che riguarda in generale il pensiero di Bonaventura, così come è motivato nel *Sermo IV: Christus unus omnium magister*³⁴: solamente Cristo è la sapienza, l'unico maestro di tutti. I pensatori, anche i massimi, cristiani e non, non sono in se stessi veri maestri, ma possono essere di aiuto nella misura in cui il loro pensiero porta a Cristo. Ci troviamo di fronte al tema della teologia come vertice delle scienze, a cui va ricondotto ogni sapere³⁵.

Viene a questo punto il grande schema nel quale Bonaventura descrive la forma della sapienza. Esso ci viene presentato in maniera quadripartita («Quadriformi igitur se vestit lumine»). Infatti la sapienza è mirabile perché «ora è uniforme, ora multiforme, ora onniforme, ora nulliforme»³⁶. Pur essendo una sola, la sapienza divina si manifesta (*apparet*) infatti in quattro diverse modalità. La prima manifestazione si trova nei comandi delle leggi divine, la seconda nei progetti nascosti (*in mysteriis*) della sacra Scrittura, la terza nell'impronta che Dio dà di sé in ogni sua opera, infine la quarta si presenta nei rapimenti dell'estasi divina.

Appare evidente che vi è una netta sproporzione tra le prime tre modalità e la quarta. Infatti, arrivato a descrivere la quarta, Bonaventura dice: «Difficilissimo è considerare il quarto aspetto della sapienza, perché nulliforme; e pertanto sembra distruggere i precedenti»³⁷. Egli aggiunge subito che in realtà non è così. Ma certo rimane uno scarto che deve essere lasciato per quello che è, e non può essere colmato.

Ciò richiama alla mente quanto Bonaventura affermava pochi anni prima nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Quest'opera è contraddistinta dallo schema ternario e senario dei gradi della *speculatio*. Esiste però anche un settimo grado, per il quale non esiste *speculum*. In questo grado Bonaventura parla di un *transitus* che necessita che siano lasciate da parte «omnes intellectuales operationes»³⁸. Il riferimento è al *transitus* di Francesco, quando, sul monte della Verna, ebbe la visione del serafino crocifisso, che con le sue sei ali ha ispirato l'*Itinerarium* stesso. In quel luogo «in Deum transit per contemplationem excessum; et positum est in exemplum perfectae contemplationis»³⁹.

Il parallelismo tra il settimo grado dell'*Itinerarium* e la quarta *facies sapientiae* è oltremodo evidente. È pertanto possibile dire che, come per i primi

³⁴ Cfr. *Chr. unus*, (V 567 s.).

³⁵ Cfr. *Red. art.* (V 317-325), ma soprattutto *Hexaëm.*, I (V 330-335).

³⁶ *Hexaëm.*, II, 8 (V 337): «Ista forma est *mirabilis*, quia modo est *uniformis*, modo est *multiformis*, modo *onniformis*, modo *nulliformis*».

³⁷ *Ivi*, II, 28 (V 340): «Quarta facies sapientiae est difficillima, quia est *nulliformis*, quod videtur destructivum praecedentium».

³⁸ *Itin.*, VII, 4 (V 312).

³⁹ *Ivi*, VII, 3 (V 312).

sei gradi dell'*Itinerarium*, le prime tre forme della sapienza, l'uniforme, la multiforme e l'onniforme, hanno necessità di uno *speculum*, che è, di volta in volta, la legge divina, la Scrittura, l'opera creativa di Dio. La presenza dello *speculum* permette quindi l'operazione intellettuale, come l'*Itinerarium* illustra benissimo. Ma il rapimento dell'estasi divina non permette alcuna operazione intellettuale; e proprio per questo è definito nulliforme⁴⁰. In esso l'uomo si immerge completamente in Dio. «Per giungere a questo stato, niente può la natura e poco il darsi da fare; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo; poco o nulla alla creatura e tutto all'Essenza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»⁴¹.

Vi sono pertanto molteplici elementi che permettono di vedere come Bonaventura separi nettamente il momento della *speculatio*, cioè quello della ricerca intellettuale, dal momento mistico. Si tratta di due piani ben distinti dell'ascesi a Dio, anche se il primo si mostra come preliminare al secondo. Ci si potrebbe però chiedere se questa preliminarità sia realmente necessaria, oppure se si tratti di un punto di partenza dovuto alla concreta personalità di Bonaventura. Comunque stiano le cose, però, non si deve

⁴⁰ Questa tesi secondo la quale Bonaventura caratterizza la ricerca della sapienza, cioè di Dio stesso attraverso Cristo in due fasi ben distinte: quella della *speculatio*, che è una *visio* dell'intelletto tramite uno *speculum* e quella diretta che non dipende più dalle facoltà intellettuali, ma solamente dallo slancio affettivo, può essere avvalorata dall'interpretazione di passi di molte altre opere. Tra queste mi sembra di particolare interesse il commento al vangelo di Giovanni, in cui, in risposta alla domanda su che cosa significhi che nessuno ha mai visto Dio, che Dio è conosciuto *in se* e *in suo effectum*, «hoc est videre *per speculum*, et hoc dupliciter: aut per speculum lucidum et sic videbat primus homo ante lapsum; aut per speculum *obscuratum*, et sic vidimus nos modo, quia propter peccatum, et oculi nostri caligaverunt, et omnes creaturae obtenebratae sunt; unde videmus nunc *per speculum in aenigmate*, primae ad Corinthios decimo tertio. Alio modo cognoscitur Deus *in se* et hoc dupliciter: aut *clare*, et hoc modo a solo Filio et a Beatis; alio modo *in caligine*, sicut dicit beatus Dyonisius de *Mystica Theologia*» (*In Ioan.*, 43 resp.: VI 255-256). Il passo è di particolare interesse poiché mostra come Bonaventura usi i verbi *cognoscere* e *videre* come sinonimi, mostrando in tal modo che egli non parla di una conoscenza puramente mentale, ma di un'esperienza diretta, che conduce a una apprensione affettiva. Notiamo poi che risulta chiarissimo l'uso dello *speculum* proprio del primo modo, mentre nel secondo, dove si parla della visione diretta di Dio, si parla di chiarezza, quando ci si riferisce alla visione paradisiaca, mentre le parole *in caligine*, e il riferimento allo Pseudo-Dionigi lasciano bene intendere il trattarsi di un approccio diverso, che non ha più bisogno di *speculum*, ma che è *in se*. Ci troviamo quindi di fronte alla visione estatica della sapienza nulliforme.

⁴¹ *Itin.*, VII, 5 (V 312-313): «... ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni et multum unctio; parum dandum est lingua et plurimum internae letitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae et totum creatrici essentiae, Patri, Filio et Spiritui sancto».

fare confusioni. Non è possibile una *speculatio mystica*. Essa sarebbe, per usare un'espressione di Heidegger, un "ferro ligneo"⁴².

Abbiamo così conseguito un criterio per leggere le quattro *formae* della sapienza. Le prime tre, come avviene per i primi sei gradi dell'*Itinerarium*, dovranno essere esaminate mediante la "speculazione" intellettuale, partendo dallo *speculum* offerto, la legge divina, la Scrittura, l'opera creativa di Dio. Per ciò che riguarda la quarta forma il criterio non servirà più e dovremo lasciare parlare l'estasi mistica. Già il fatto che Bonaventura parli di nulliformità dev'essere considerato una indicazione preziosa.

4. La sapienza uniforme

La sapienza «appare dunque immutabile nelle regole delle leggi divine, che ci vincolano»⁴³. A questa conclusione, introdotta da un "*igitur*", Bonaventura perviene, per mezzo della sua ormai acquisita metodologia ermeneutica, attraverso due citazioni scritturali: Sap 6, 12 e Gc 1, 17. Notiamo che si tratta di una citazione dell'antico e una del nuovo Testamento, particolare non trascurabile, poiché pone perfetta concordia all'interno di tutta la rivelazione divina, contro coloro che volevano invece separare le due fonti. L'ulteriore passo di Sap 6, 13-14: «Praeoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat», pone in luce l'affettività come atteggiamento attraverso cui rivolgersi alla sapienza stessa.

Le uniformi regole, che sono espresse nella prima tavola della Legge divina, «mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes»⁴⁴. Ma che cosa intende qui Bonaventura allorché parla delle "menti razionali"? Dobbiamo intendere in maniera generica come "menti umane", secondo la definizione aristotelica di ζῷον λόγον ἔχον? Dobbiamo parlare di "retta ragione" secondo il criterio della *rectitudo* (ὀρθότης) logica? Bonaventura ce lo dice chiaramente nella *collatio* 1, chiedendosi a chi sia necessario parlare: «Si parli dunque alla Chiesa, perché convito di persone ragionevoli, a differenza della sinagoga, congrega di greggi e di uomini che vivono come bruti»⁴⁵. I criteri per distinguere la *convocatio rationalium* dalle altre possibili convocazioni di uomini, pure dotati di λόγος, sono esplicitamente indicati:

⁴² Così Heidegger si esprimeva a proposito di una mistica ontologica. Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia «Ascetica di Heidegger»*, «Teoresi» 6 (1951) 11.

⁴³ *Hexaem.*, II, 9 (V 338): «[Haec sapientia] apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant».

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, I, 2 (V 330): «Loquendum est igitur *Ecclesiae*, quae quidem est convocatio *rationalium*; synagoga autem est congregatio *gregum* et hominum brutaliter viventium».

osservanza della legge, coesione della divina pace, armonia del canto della lode divina. Non è sufficiente la pura osservanza, essa deve essere anche affettivamente mostrata attraverso la coesione che genera pace e l'armonia che produce il canto spirituale che si innalza fino a Dio. Ecco che cosa si intende per autentica razionalità. A una razionalità siffatta l'uniformità della legge appare palese e con essa anche la necessità dell'adesione.

Proprio questa adesione, che è un'adesione affettiva, comporta il fatto che essa non si può discutere, né in alcun modo contraddire. È infatti lo *speculum* attraverso il quale si manifesta Dio stesso in quanto Primo Principio. La Legge porta dunque a Dio e proprio per questo, nella sua costante uniformità, conduce l'uomo alla sapienza.

5. La sapienza multiforme

La multiformità della sapienza è introdotta da Bonaventura mediante una citazione dalla Lettera agli Efesini: «A me, che sono infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunziare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio» (Ef 3,8-10). «Multi sunt modi exprimendi»⁴⁶; per questo la sapienza è multiforme. Essa si esprime in molte figure, misteri (*Sacramenta*) e simboli. Ma questa ricchezza è negata a tutti coloro che non sono all'interno di quella *convocatio rationalium*, che è la Chiesa. Per questo Bonaventura aggiunge la citazione di Mt 11,25, affermando che la vera sapienza è stata rivelata solamente ai *parvuli*. Illustra poi ancora più dettagliatamente chi siano questi "piccoli": essi sono coloro che contemplan le figure, i misteri e i simboli nella fede, nella speranza e nella carità, le tre virtù che rimangono⁴⁷. «Rifulge in triplice modo l'intelligenza della Scrittura che insegna ciò che è da credere, da sperare, e da praticare»⁴⁸.

Ogni virtù si scinde poi in due rami. La fede possiede una duplice allegoria, che riguarda il capo e il corpo. Per la speranza invece Bonaventura parla di duplice analogia che riguarda il celeste e il sovraceleste. A proposito della carità, infine, parla di duplice topologia della vita attiva e della vita

⁴⁶ *Hexaëm.*, II, 12 (V 338).

⁴⁷ Cfr. 1Cor 13,13. Bonaventura aveva già altrove parlato delle tre virtù teologali. Mi piace qui ricordare la trattazione dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove le tre virtù costituiscono il quarto grado, il grado *in speculo* dell'*imago*; e sono una vera e propria svolta tra quelli che sono gli *specula* "naturali" dell'uomo e gli *specula* soprannaturali.

⁴⁸ *Hexaëm.*, II, 13 (V 338): «Triplex refulget intelligentia in Scriptura, quae docet, quid credendum, quid exspectandum, quid operandum».

contemplativa. Il richiamo ai sensi spirituali della Scrittura, allegorico, anagogico e tropologico è oltremodo esplicito, ma anche radicalmente trasformato. Esso è infatti legato alle tre virtù cardinali ed è possibile solamente grazie al loro operare.

Anche se in maniera succinta, è qui necessario prendere in considerazione il cap. IV dell' *Itinerarium mentis in Deum*, che possiamo considerare un testo gemello. Infatti, anche nell' *Itinerarium* Bonaventura pone il parallelismo tra le virtù teologali e la Scrittura. Dopo aver detto che è necessario che l'anima si rivesta delle tre virtù teologali «dalle quali viene purificata, illuminata e resa perfetta»⁴⁹, afferma: «In questo grado della conoscenza speculare è la considerazione della Sacra Scrittura divinamente ispirata, che, soprattutto e in modo particolare, aiuta l'anima, così come nel grado precedente essa era aiutata dalla filosofia»⁵⁰. Ma l'aiuto della sacra Scrittura, in quanto *speculum Dei*, è reso possibile soltanto mediante la riscoperta dei sensi spirituali⁵¹, i quali solamente permettono di «accogliere le parole di Cristo» (udito), «considerare lo splendore della sua luce» (vista), riacquistare «l'ardore del desiderio» (olfatto), «riceverne diletto e passare in Lui (nel Verbo incarnato) per mezzo dell'amore estatico» (gusto e tatto)⁵². A completare il parallelismo tra i due scritti vi è anche il fatto che in entrambi sono presenti tre citazioni consecutive del Cantico dei Cantici, di cui due corrispondenti.

La copiosità delle citazioni bibliche non permette di prendere in considerazione tutti i particolari. D'altra parte il metodo teologico-ermeneutico di Bonaventura è ormai emerso chiaramente. È però necessario porre in rilievo alcuni punti, che risultano essenziali per comprendere questa teologia che lega insieme le virtù teologali e i sensi della Scrittura, rimandando costantemente a Cristo e di qui alla Trinità stessa.

Abbiamo visto che l'allegoria scritturistica è collegata alla fede e pone in rilievo Cristo come capo e come corpo. Riguardo all'allegoria del capo Bonaventura si avvale di ciò che dice san Paolo in 1Cor. Il passo è veramente significativo in quanto in esso Paolo fa riferimento alla roccia da cui gli Ebrei bevevano nel deserto e interpreta egli stesso allegoricamente tale roccia come Cristo. In questo modo, seppure in figura, anche il popolo dell'antica alleanza, non solo quello della nuova, viene visto come alimentato da Cristo. Bonaventura fornisce dunque anche una

⁴⁹ *Itin.*, IV, 3 (V 306).

⁵⁰ *Ivi*, IV, 5 (V 307).

⁵¹ Non è qui possibile esporre la profonda dottrina dei sensi spirituali in Bonaventura. Rimando quindi alla profonda trattazione di F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in Bonaventura*, Roma 1999. In questo prezioso saggio, Tedoldi non si limita a una estesa e documentata trattazione del tema in Bonaventura, ma documenta anche il suo evolversi nella dottrina cristiana precedente.

⁵² Cfr. *Itin.*, IV, 3 (V 306).

fondazione biblica del proprio metodo teologico-ermeneutico, in quanto mostra che esso trova la sua origine nelle parole di san Paolo. Sempre Paolo interpreta allegoricamente in un passo della Lettera ai Galati, in cui si parla dei due figli di Abramo, al fine di illustrare le due alleanze. La prima alleanza secondo servitù, la seconda alleanza nella libertà. Mi pare però significativo e di evidente allegoria l'ultima citazione del Cantico dei Cantici, a proposito dell'allegoria del corpo: «Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, et innixa super dilectum suum?» (Ct 6,5). È qui chiaro che l'appoggiarsi della sposa allo sposo è immagine allegorica per indicare come la Chiesa, *convocatio rationalium*, proprio per essere tale, ha costante necessità di riferirsi a Cristo, in mancanza del quale essa viene meno.

Dopo avere esplorato la fede come fondamento dell'interpretazione allegorica della Scrittura, Bonaventura passa ora all'interpretazione anagogica per la quale si fa riferimento alla speranza. Anche questa è duplice, in quanto può essere celeste o sovraceleste. Va qui ricordato che, secondo la filosofia il cielo pur essendo una realtà sublime, va sempre posto tra le realtà fisiche. Platone, nel *Fedro*, parla di un sovracielo (247c: ὑπερουράνιον τόπον) per indicare, seppur miticamente, il luogo delle realtà metafisiche e Aristotele considera chiaramente il cielo legato al mondo fisico in quanto fenomeno, anche se fenomeno del tutto speciale. Se la speranza riguarda ciò che è *expectandum*, allora essa può concernere il mondo naturale oppure il mondo sovrannaturale. Essa è sempre rivolta a Dio, ma, come in Abramo cui è promessa una discendenza più numerosa delle stelle del cielo, così all'uomo che segue Cristo è promesso cento volte tanto (cfr. Mt 19,29). Allo stesso uomo che segue Cristo è promessa anche la vita eterna, cioè il soprannaturale, annunciata dalla visione trinitaria di Abramo, il quale «tres vidit et unum adoravit» (Gn 18,2). Si può leggere chiaramente qui un'allusione alla *visio beatifica* come speranza soprannaturale.

La multiformità della sapienza si conclude con la trattazione della carità, che produce l'interpretazione tropologica della Scrittura. Essa è duplice, in quanto riguarda da un lato la vita attiva, dall'altro quella contemplativa; quest'ultima *quomodo anima feratur in Deum*. Si potrebbe quindi pensare trattarsi di anagogia; perciò il Serafico aggiunge subito: «Non si tratta però di anagogia, perché preparazione dell'anima, in modo che dall'infimo tende alla sommità»⁵³. Come infatti abbiamo visto, l'anagogia è collegata alla speranza. Qui invece si tratta di *praeparatio animae*, cioè di quella cura necessaria dell'anima che si configura ai beni anagogicamente sperati, al fine di poterli conseguire realmente. Per fare questo è necessario che l'anima

⁵³ *Hexaëm.*, II, 17 (V 339): «Nec tamen est *anagogia*, cum sit *praeparatio animae*, et sic ab infimo tendit ad supremum».

conosca il *decursus mundi*, cioè il senso della storia del mondo⁵⁴ e anche la *dispositio hierarchica*. Nel contesto, questa *dispositio* pare attribuita a *mundus*. Bonaventura però, com'era d'altra parte nello stile medievale, parla spesso di *maior mundus* e di *minor mundus*, intendendo con quest'ultimo l'uomo⁵⁵. Possiamo quindi intendere che, nello scoprire la gerarchizzazione storica di tutto il creato, proiettato verso il regno di Dio, l'anima stessa gerarchizzi le proprie facoltà; e in questo modo divenga idonea all'intellezione della Scrittura.

È possibile vedere in queste parole anche un passaggio dall'esame dello *speculum sapientiae* fornito dalla Scrittura diviso nelle tre virtù teologali e quindi nei suoi tre sensi, a una visione generale di tale *speculum*. Infatti i due paragrafi seguenti sono dedicati allo *speculum Scripturae* in quanto tale. In *his mysteriis* la sapienza di Dio si manifesta *pulcherrime* e più che nell'uniformità del primo modo; vi è quindi una gerarchia tra gli *specula* (come del resto avviene nell'*Itinerarium*) e perciò lo *speculum Scripturae* è gerarchicamente maggiore rispetto allo *speculum legis*. Bonaventura giustifica questa superiorità attraverso una citazione scritturale tratta dal Cantico dei Cantici: «Pulchrae sunt genae tuae sicut turturis: collum tuum sicut monilia» (Ct I, 9). Se voglio lodare la bellezza e la sincerità della sposa, egli spiega, lo posso semplicemente dire, ma è molto più efficace se uso una metafora. In questo modo infatti «mirabiliter eam commendo, dum intelligo»⁵⁶. L'uso di *commendo* non mi sembra reso sufficientemente con "lodo". Certo la traduzione è esatta, ma la parola latina contiene di più. Essa è un affidare, un raccomandare, contiene il gesto dell'affettività, che permette l'intellezione. Non si tratta però di una semplice metafora, ma piuttosto di una metafora scritturistica. Ecco dunque che Bonaventura ne prende spunto per una vasta allegoria. Dapprima è la tortora a esserne oggetto. Infatti viene lodata la sua fedeltà allo sposo in questo modo la sposa non è più solo lodata in se stessa, ma anche «propter amorem sponsi»⁵⁷.

⁵⁴ Non è possibile trattare qui il tema della storia, che trova ampio spazio nelle successive *Collationes*. Peraltro, l'opera di JOSEPH RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia* (Firenze 1991; nuova ed. Assisi 2008), ha già esaurientemente trattato il tema. Ad essa quindi rimando. Importante è anche il saggio di V.C. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo*, in Id., *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Assisi 1988, 143-247.

⁵⁵ Cfr., ad esempio, *Hexaem.*, I, 19 (V 332).

⁵⁶ *Ivi*, II, 18 (V 339). Bonaventura predilige qui chiaramente il linguaggio della metafora nei confronti del linguaggio semplicemente dichiarativo tipico del sapere teoretico-speculativo. Non ci troviamo semplicemente di fronte a un linguaggio ornato, ma piuttosto ad un linguaggio il quale, contrariamente a come spesso si crede oggi dice di più. Oggi, per usare un'espressione di Karl Rahner, potremmo parlare di un'atrofia del linguaggio figurativo, che «rappresenta un pericolo più grave di quello che comunemente si crede» (K. RAHNER, *Accettazione credente della verità di Dio*, in Id., *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Roma 1978, 267).

⁵⁷ *Hexaem.*, II, 18 (V 339).

Torna così, in questo pullulare di immagini, il ricordo della sposa *innixa super dilectum suum*, che raffigura il vero essere della Chiesa. Il seguito ecco prese in considerazione le gote, il collo e i monili, che raffigurano la bellezza, la verità e la discrezione. Infatti, conclude Bonaventura, la verità non è bella se non è detta *quando, ubi, e quibus* deve essere detta. Ci troviamo quindi di fronte a una considerazione affettiva della verità, che, anche se detta con la *vox*, quindi mediante il collo, ha bisogno di bellezza (*genae*) e di discrezione (*monilia*) e non del semplice rapporto logico alla *res*. In questo modo si comprende ancora meglio il rapporto tra *commendere* e *intelligere*. Poiché non vi è vera *intelligentia* senza il rapporto affettivo, che appartiene alla *veritas*.

6. La sapienza onniforme

Bonaventura prende ora in considerazione la sapienza nell'opera stessa di Dio, cioè nella creazione. Proprio per questo la sapienza viene ora detta onniforme. Citazioni dall'Ecclesiastico e dai Proverbi introducono questa terza forma della sapienza. Già nella prima *collatio* Bonaventura aveva fornito il fondamento metafisico del tema:

«Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum *posse* suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto *medio* tanquam in sua arte»⁵⁸.

Se il tema del rapporto Creatore-creatura è presente in tutta la teologia medievale, tanto che Tommaso, avvalendosi di Rm 1,19, trova in esso il supporto metafisico per la dimostrazione dell'esistenza a posteriori di Dio, nel pensiero francescano, a partire dallo stesso Francesco e dal *Cantico delle creature* si esprime in una teologia particolare, che ritroviamo chiaramente espressa nel pensiero affettivo bonaventuriano. La teologia dell'esemplarismo, che qui non è possibile approfondire⁵⁹, è una delle massime espressioni di questo pensiero. In quanto causa esemplare del mondo, il Figlio diviene

⁵⁸ *Hexaëm.*, I, 13 (V 331).

⁵⁹ Innumerevoli sono le opere che trattano il tema dell'esemplarismo. Mi limito qui a citarne alcune, che mi paiono particolarmente significative, ma senza nessuna pretesa di esaustività. A. GERKEN, *La Théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, Paris 1970; T. MANFREDINI, *L'esemplarismo di san Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura*. Atti dell'XI Incontro al Cenacolo bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 28-30 settembre 1970, Assisi 1972 («Incontri bonaventuriani», 7), 41-80; R. JAVELET, *Réflexions sur l'Exemplarisme bonaventurien*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Grottaferrata 1975, II, 349-370.

il modello della creazione e, di conseguenza, il mondo è immagine di Cristo. Per questo motivo il mondo diviene qui *speculum sapientiae* e la sapienza assume tutte le possibili forme che nel mondo sono reperibili.

«Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam», dice il libro dei Proverbi (1,20). Ma Bonaventura afferma con amarezza: «Eppure noi non la troviamo, come il rude analfabeta che ha in mano un libro, non si cura di leggerlo. Così noi; questa scrittura è divenuta per noi inintelligibile e straniera, come fosse greco, barbaro, ebraico. E quasi del tutto ignota è la sua sorgente»⁶⁰. Come alcuni secoli più tardi Galileo Galilei, Bonaventura paragona qui il mondo, la creazione, a un libro. Questo libro è chiarissimo, ma noi ne ignoriamo il linguaggio e questa ignoranza ci impedisce di giungere alla sapienza. Impariamo dunque il linguaggio del libro e tutte le opere di Dio, ognuna con la propria forma, di qui la multiformità, manifesteranno la sapienza stessa.

Certo i filosofi si sono protesi alla ricerca della sapienza nello studio del mondo. Essi hanno dedicato tempo e fatica a questa ricerca. Ma sono veramente riusciti a trovarla? Le loro cosmologie hanno prodotto sapienza? Mi sembra di cogliere nelle parole di Bonaventura un giudizio negativo egli infatti congiunge l'opera dei filosofi a quella di Salomone e le accomuna con le parole dell'Ecclesiaste: «Dixi: sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me» (Eccl 7,24). Spiega subito dopo: «... quando uno si mette a scrutare, per curiosità, le creature, col proposito di scoprire questa sapienza, essa più si allontana»⁶¹. Egli parla di *curiosa perscrutatio*; queste parole sono la chiave per intendere il suo pensiero. Il tema è presente in vari scritti bonaventuriani. Mi sembra però che esso segni fin dall'inizio il pensiero del Serafico. Mi riferisco alla *Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, la quale, secondo il *Dizionario bonaventuriano*, risalirebbe al 1254, ma che Vincenzo Cherubino Bigi datava a epoca precedente il *Commento alle Sentenze*, verso la fine degli anni '40. È la terza questione, trattata nei §§ 12 ss., che qui interessa. Essa concerne il rimprovero ai frati di non osservare la regola francescana, poiché molti frati sono diventati dei letterati e si occupano di cultura, mentre la regola afferma che i frati «non curent nescientes litteras litteras discere»⁶². La risposta data da Bonaventura è particolarmente interessante perché egli distingue due atteggiamenti diversi con i quali è possibile investigare, che chiama

⁶⁰ *Hexaëm.*, II, 20 (V 340): «Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenes librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte».

⁶¹ *Ivi*, II, 21 (V 340): «Quando enim per curiosam perscrutationem creaturarum dat se quis ad investigandam istam sapientiam; tunc longius recedit».

⁶² *Trib. qu.*, I (VIII 331).

curiositas e *studiositas*⁶³. Potremmo giudicare curiosi gli stessi santi, *quod impium est*, se non distinguessimo i due atteggiamenti; e Bonaventura cita in proposito l'esempio di Agostino. Ma in che cosa consiste la *curiositas*? In che cosa consiste la *studiositas*? Non è difficile vedere nella *curiositas* il mero interesse al perché (*cur*). Nella *studiositas* è invece presente quel sapere che, penetrando all'interno della creazione, vede in essa l'impronta del Creatore e lo fa risplendere. I curiosi sono dunque ciechi di fronte all'onniforme sapienza, mentre gli studiosi sono presi dalla meraviglia di fronte ad essa.

Ecco dunque che il creato viene presentato come una onniforme immagine del Creatore, come un riflettere della trinità in specchi attraverso i quali lo studioso coglie la Trinità stessa. E il Serafico può pertanto concludere: «Et sic patet, quod totus mundus est sicut unum *speculum* plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut *carbo* effundens lucem»⁶⁴.

7. La sapienza nulliforme

Già in precedenza si è parlato di quest'ultima sapienza che, proprio perché nulliforme, non può possedere uno *speculum*, e quindi sembra opporsi e distruggere tutte le precedenti forme della sapienza. *Non tamen est*. Ma perché non è così? Che cosa unisce, qui, come del resto nell'*Itinerarium mentis in Deum*, i gradi della *speculatio* con quest'ultimo grado? Possiamo comprenderlo solamente se ci rendiamo conto che la *speculatio* non è semplicemente una scienza speculativa, ma è anch'essa scienza affettiva, cioè sapienza. È la differenza esposta più sopra tra la *curiositas* e la *studiositas* che viene qui nuovamente in aiuto. Infatti solamente perché nella *studiositas* il sapiente è pervaso dall'*affectus* per il saputo che lo eleva verso Dio, che il suo sapere acquista quel sapore che ne fa vera sapienza. Tutta la *speculatio* precedente non è mai stata fine a se stessa. Non ha eseguito le opere della morale per soddisfare alla legge; non ha scrutato le Scritture al fine di conoscerle; non si è dedicata allo studio del mondo alla fine di carpirne i segreti nascosti. Tutto è stato fatto per amare Dio, sperando di congiungersi a lui con le opere della morale, l'ascolto della sua parola, la visione delle sue meraviglie. Ora, questo amore di Dio, che è stato la costante meta, può avere finalmente un fine, non più amando Dio «per ea quae facta sunt» (Rm 1, 20), ma finalmente amandolo in se stesso.

⁶³ Cfr. *Trib. qu.*, 12 (VIII 335). Molto interessante è anche quanto Bonaventura dice nel proemio del II libro del *Commento alle Sentenze*. Dapprima descrive la situazione dell'uomo creato da Dio e tutto fondato nella sapienza, poi quella successiva al peccato e qui afferma: «Intelligentia, avertendo se a summa veritate ignara effecta, *in finitis quaestionibus se immiscuit per curiositatem*» (II *Sent.*, proem.: II 5).

⁶⁴ *Hexaem.*, II, 27 (V 340).

È però necessario un ultimo passo: «l'anima ha molte facoltà per apprendere: la sensitiva, l'immaginativa, l'estimativa, l'intellettiva; ora, è necessario abbandonarle tutte; infatti, al vertice sta l'amore che unisce, e tutte le trascende. Di qui si vede che tutta la beatitudine non è nell'intellettiva»⁶⁵. Se è necessario abbandonare ogni *speculum*, anche le facoltà che permettevano la *speculatio* devono essere abbandonate. La facoltà sensitiva, l'immaginativa, l'estimativa, l'intellettiva, che ci permettono, quanto sono gerarchizzate, di cogliere gli *specula* della creatura, ora non servono più. «Moriatur igitur», dice Bonaventura nell'*Itinerarium*:

«Ingrediamor in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transiemus in Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicimus cum Philippo: sufficit nobis»⁶⁶.

In quest'ultimo sforzo Bonaventura chiede l'aiuto del fondatore della teologia mistica, di colui che, secondo la sapienza medievale, avrebbe appreso, insieme a Timoteo tale teologia finale dallo stesso Paolo, rapito fino al terzo cielo. Anche se afferma che questa ascesa finale può compiersi «per *affirmationem* et *ablationem*»⁶⁷, Bonaventura predilige la teologia negativa del *non est hoc, non est aliud*. L'avvalora però ancora attraverso l'interpretazione della Scrittura: Mosè che per entrare nella caligine divina deve prima separarsi dai *seniori* e poi ascendere al monte. E anche lo scultore ci dà prova di ciò poiché non aggiunge nulla alla sua opera, *immo removet*.

E come Mosè per contemplare Dio fu condotto «ad interiora deserti» (Es 3, 1), così l'uomo raggiunge il vertice della sapienza nel puro abbraccio amoroso⁶⁸, che è totale condivisione di Cristo.

Riassunto – Una adeguata trattazione della sapienza cristiana in Bonaventura implicherebbe l'esame di quasi tutte le opere del santo dottore. Ho scelto perciò di considerare un testo emblematico, nel quale la sapienza appare in tutta la sua ampiezza: la seconda *Collatio in Hexaëmeron*. Dopo aver preso in considerazione la sapienza nel prologo del grande Commento alle Sentenze, sono state ricordate le quattro domande bonaventu-

⁶⁵ *Hexaëm.*, II, 29 (V 341): «In anima enim sunt virtute multae apprehensivae: *sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva*; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit. – Unde patet, quod non est tota beatitudo in *intellectiva*».

⁶⁶ *Itin.*, VII, 6 (V 313).

⁶⁷ *Hexaëm.*, II, 33 (V 342).

⁶⁸ «Et hinc est, quod respectu obiecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus, quam per modum visus et intuitus» (*III Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, resp.: III 604).

riana: l'origine, la casa, la porta e la forma della sapienza. In particolare il testo tratta delle ultime due e dice che la porta «è la sua brama e il suo veemente desiderio». La trattazione della forma segue uno schema che riprende quello dell'*Itinerarium mentis in Deum*: l'ascesa ha inizio nello *speculum* attraverso il quale contemplare Dio, la forma della sapienza che è uniformità alla legge divina, diviene «multiforme» nelle virtù teologiche, che guidano all'interpretazione dei sensi della Scrittura e «onniforme» nelle realtà create. Come nell'*Itinerarium* però la *collatio* si chiude con la trattazione della sapienza «nulliforme» (che non ha nessuna forma). Sembra che in ciò via sia contraddizione rispetto alle prime tre, ma non è così: essa porta, infatti, alla immedesimazione con il Cristo stesso, al di là delle facoltà intellettuali, mediante l'immersione (come accadeva già nell'*Itinerarium*) nella morte e nella resurrezione del Salvatore.

Summary – An adequate treatment of Christian wisdom in the works of St. Bonaventure would entail examining almost all the works of the holy Doctor. For this reason, I have chosen to consider a typical text in which his wisdom appears in all its fullness: the second *Collation of Hexaëmeron*. After having taken into consideration the wisdom in the prologue of the great *Comment on the Sentences*, the four questions were discussed: the origin, house, portal and form of wisdom. In particular, the text deals with the last two and says that the portal «is his wish and his ardent desire». The treatment of the form follows a scheme which recaptures that of the *Itinerarium mentis in Deum*; the rise begins in the *speculum* through which to contemplate God, the form of wisdom which is uniformity to divine law, becomes «multiform» in the theological virtues which guide the interpretation of the meanings of the scripture and becomes «onniform» in the realities created. As in the *Itinerarium*, however, the collation closes dealing with «nulliform» wisdom. It would seem that this is a contradiction with respect to the first three, but this is not the case; in fact, it leads to identification with Christ himself, beyond intellectual faculties, by means of immersion (as already happened in the *Itinerarium*) in the death and resurrection of the Saviour.