

«VIRTUTUM VIS ET VITA»
NEI COMMENTI BIBLICI DI SAN BONAVENTURA

FORTUNATO FREZZA

Sottosegretario del Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano

Se la vitalità di un organismo storico si misura sulla sua operosità in costanza di tempo, non si potrà non concludere che il Centro di Studi Bonaventuriani, a sessant'anni dalla sua fondazione, gode di buona salute, ben rivelata dalle attività proprie del Centro stesso regolarmente svolte e documentate da convegni, relazioni, pubblicazioni. Questa feconda longevità sarà oggetto, nel corso di questo Convegno come anche in occasione della festa di san Bonaventura, delle specifiche relazioni commemorative dei professori Nicola Ricci, Raimondo Cagiano de Azevedo, Luciano Osbat e della dott.ssa Michelina Tecchi.

Proprio in questa prospettiva personalmente posso dire che per la trattazione del tema di questo mio intervento ho voluto cercare ispirazione nei numeri di «Doctor Seraphicus» finora editi e, per dovere di sistematicità, ho raccolto in cinque fascicoli di cinque diverse liste cronologiche e alfabetiche i sommari, i titoli e gli autori della collezione completa dei bollettini. Si tratta, in occasione del 60° di fondazione, di un mio personale omaggio al Centro, nella persona del suo attuale Presidente, il prof. Maurizio Malaguti, al compimento dei suoi settant'anni, come si fa del resto in ogni ambiente accademico in analoghe circostanze. Il risultato di questa catalogazione è sorprendente per quantità e qualità: 338 diversi autori hanno svolto 306 interventi in 57 convegni, uno dei quali, quello del 1997, ha affrontato l'argomento che io andavo cercando: *Vizi e virtù secondo Bonaventura e nella tradizione cristiana medievale*. Per completezza è d'obbligo ricordare che al tempo il presidente del Centro era Pietro Prini, mentre giova citare anche relatori e titoli di quel convegno:

Italo Sciuto, *Le passioni e la tradizione monastica*;

Silvana Vecchio, «*Ira mala/Ira bona*». *Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*;

Luciano Cova, «*Utrum peccatum originale sit*»: *le prove di una prima prevaricazione nella riflessione di Bonaventura e nel pensiero francescano del XIII secolo*;

Maria Giuseppina Muzzarelli, *La vanagloria fra gusto e peccato negli ultimi secoli del Medioevo*¹.

Tuttavia peccherei di parzialità se qui non dichiarassi di aver trovato anche successivamente relazioni illuminanti dovute a mani qui presenti, che ringrazio; così Maurizio Malaguti sia nel 1991 con *Umiltà e intelligenza della verità secondo san Bonaventura*² sia nel 2009 su «*Caritas vultuum exemplar*». *San Paolo e san Bonaventura*³. Nel 2007 intervennero Elisa Cuttini con il tema: «*Virtus*» e «*appetitus animae*»: *note sul concetto di povertà in san Bonaventura da Bagnoregio*⁴ e anche p. Pompei che trattò di *Francesco*, «*speculum virtutum*» per i francescani negli scritti bonaventuriani⁵.

Ovviamente il tema delle virtù, attitudini dell'anima essenziali alla santità, illustrate nei documenti che le descrivono, è disseminato in tante altre relazioni dei Convegni del Centro che non lo portano espressamente nel titolo.

1. «*De virtute in virtutem*»

«*De virtute in virtutem*»: *il dono di Dio e la responsabilità dell'uomo*: il tema generale del convegno del 60° è espresso con due locuzioni che si richiamano e si spiegano a vicenda. La seconda spiega la prima – «*de virtute in virtutem*» – che per essere posta in apertura dell'enunciato assume anche la preminenza di senso come formula di sintesi esplicitata poi dal secondo elemento della formula del tema: dono di Dio e responsabilità dell'uomo.

L'espressione «*de virtute in virtutem*» è tratta dalla Vulgata e precisamente dal salmo 83, che con i salmi 45, 47, 75, 86, 122 forma l'unità letteraria e tematica dei cosiddetti «canti di Sion» per il loro tono celebrativo della città santa, dimora di Dio, verso la quale si snoda la lunga teoria dei pellegrini in cammino. Il salmo 83 è un canto di pellegrinaggio che inter-

¹ I testi, rivisti per la pubblicazione, sono apparsi su «*Doctor Seraphicus*» XLV (1998): I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, 5-39; S. VECCHIO, «*Ira mala/Ira bona*». *Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, 41-62; L. COVA, «*Utrum peccatum originale sit*»: *le prove di una prima prevaricazione nella riflessione di Bonaventura e nel pensiero francescano del XIII secolo*, 63-97; M.G. MUZZARELLI, *La vanagloria fra gusto e peccato negli ultimi secoli del Medioevo*, 99-116.

² Cfr. M. MALAGUTI, *Umiltà e intelligenza della verità secondo san Bonaventura*, «*Doctor Seraphicus*» XXXIX (1992) 93-107.

³ Cfr. ID., «*Caritas vultuum exemplar*». *San Paolo e san Bonaventura*, «*Doctor Seraphicus*» LVII (2010) 57-76.

⁴ Cfr. E. CUTTINI, «*Virtus*» e «*appetitus animae*»: *note sul concetto di povertà in san Bonaventura da Bagnoregio*, «*Doctor Seraphicus*» LV (2008) 81-95.

⁵ Cfr. R. POMPEI, *Francesco*, «*speculum virtutum*» per i francescani negli scritti bonaventuriani, «*Doctor Seraphicus*» LV (2008) 97-136.

preta in modo lirico la pietà itinerante, lo stupore della contemplazione del tempio di Dio e l'ansia di giungervi: «Quanto sono amabili le tue dimore, Signore degli eserciti! [...] Beato l'uomo che abita nella tua casa [...] Beato l'uomo che trova in te il suo rifugio e ha le tue vie nel suo cuore [...] Cresce lungo il cammino il suo vigore». Questa dinamica crescita di vigore, cioè di *virtus*, è espressa con la formula «*de virtute in virtutem*».

I Padri di Quaracchi citano questo v. 8 del salmo⁶ nell'apparato di commento a un passo del primo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che ha per titolo *Incipit speculatio pauperis in deserto* e si apre con il v. 6 del medesimo salmo: «*Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum, in loco, quem posuit*».

Al n. 8 l'*Itinerarium* così prosegue:

Chi vuole dunque salire in Dio deve evitare la colpa, che deforma la natura, e praticare le facoltà naturali di cui si è parlato prima, per ottenere la grazia che rinnova, attraverso la preghiera; la giustizia che purifica, attraverso una buona vita; la scienza che illumina, attraverso la meditazione; la sapienza che rende perfetti, attraverso la contemplazione. Nessuno giunge alla sapienza se non per la grazia, la giustizia e la scienza; così non si può arrivare alla contemplazione se non per una meditazione limpida, una vita santa e una preghiera fedele. La grazia è il fondamento della rettitudine della volontà e dell'illuminazione penetrante della ragione; quindi noi dobbiamo prima di tutto pregare, poi vivere santamente, in terzo luogo applicarci alle manifestazioni della verità e, mentre lo facciamo, salire passo passo finché non arriviamo all'alto monte dove appare il Dio degli dèi in Sion.⁷

Il brano, aperto con il v. 6 del salmo 83, termina con il v. 8 del medesimo salmo riportato poi per esteso nell'apparato critico.

⁶ *Itin.*, I 2 (V 298, nota 3): «*Ibitur de virtute in virtutem, videbitur Deus, etc.*».

⁷ *Ivi*, I 8 (V 298): «*Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primum orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion*». Cfr. *Letteratura Francescana*, III: *Bonaventura: la perfezione cristiana*, a cura di C. Leonardi, Milano 2012, 37-39. Si tratta dell'ultima impresa editoriale di Claudio Leonardi, che comprende le opere bonaventuriane *Itinerarium mentis in Deum*, *Vitis mystica*, *Sermones de diversis*, con testo latino e traduzione italiana a fronte, introduzioni di C. Leonardi e un commento. Le traduzioni sono di Roberto Gamberini (*Itinerarium* e *Vitis mystica*) e Daniele Solvi (*Sermones de diversis*); di quest'ultimo il commento a tutte le tre opere.

La *virtus* qui evocata è il vigore del cammino, che in un pellegrino non si esaurisce nella *vis* fisica che sorregge le membra, ma occupa ed espone anche gli spazi dell'anima, dalla quale i passi sono diretti e orientati verso la meta. *Vis* e *virtus* si compenetrano e si esprimono in *vita*, si elevano fino ad assumere la qualità di interiore *habitus* che abilità appunto le facoltà naturali a ricevere attraverso la preghiera la grazia riformante, mentre l'uomo cerca di ascendere verso Dio come il pellegrino attraverso il deserto sale al monte Sion, luogo della dimora divina. Bonaventura adotta abilmente il salmo 83 come paradigma dell'itinerario di pellegrinaggio ascensionale verso Dio in ambito mistico, appropriandosi del modello del pellegrinaggio

traslato dall'ambito storico.

La *virtus* consiste dunque nella capacità di mantenere la coesione tra facoltà naturali e grazia. Per Bonaventura non si tratta di collocare la virtù in un quadro indistinto tra lo speculativo, l'etico o il genericamente spirituale ascetico, poiché essa ha uno statuto e un dinamismo di relazione concreta tra l'uomo e Dio, tra la grazia e la *vis* umana. Ed è in questa accezione che vorremmo evolvere la riflessione bonaventuriana, adottando la formula «*de virtute in virtutem*» non più, come nel salmo, solo espressiva di una crescente energia fisica funzionale all'ascensione verso il *mons Dei*, ma come schema della correlazione operante nell'ascensione compiuta, nella *requies* successiva al *transitus* delle facoltà umane in Dio⁸. In questa correlazione ha luogo il

⁸ Cf. *Itin.*, VII 1-4 (V 312-313): «His igitur sex considerationibus excursis tanquam *sex gradibus throni veri Salomonis*, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam *sex alis Cherub*, quibus mens veri contemplati plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam *sex diebus primis*, in quibus mens nostra continua est Deum *extra se* per vestigia et in vestigiis, *intra se* per imaginem et in imagine, *supra se* per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tantum in *sexto* gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore *Dei et hominum*, Iesu Christo, ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspiciacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculatio transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *vita* et *ostium*, Christus est *scala* et *vehiculum* tanquam *propitiatorium super arcam Dei collocatum* et *sacramentum a saeculis absconditum*. Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha*, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam transeat mare rubrum, et cum Christo requiescat in tunulo quasi exterius mortuus, gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tunulo quasi exterius mortuus, sentiens, tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris in paradiso*. Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi – apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis,

duplice atto assunto dal titolo: il dono di Dio e la responsabilità dell'uomo, come *Virtus* che dona e *virtus* che risponde. Le virtù umane sono viste con la specifica connotazione relativa alla loro origine da una parte e al loro destino dall'altra, nella polarità del dono tra donatore e destinatario, in una corrispondenza di offerta e ricezione, come tra munificenza e accogliimento. In questa originaria accezione di transito tra Dio che apre la mano e l'uomo che la tende si agita anche un movimento di ritorno, bonaven-

turiano tipico, un *tinerrarium*, una *reductio* ascensionale che esplicita la responsabilità dell'uomo, la sollecita, la mette in esercizio, la proietta linearmente sulla stessa traiettoria della *descensio* del dono (cfr. Gc 1, 17). Responsabilità indica risposta a proposta, ecco a voce, reazione ad azione, sicché concludiamo che la formula «*de virtute in virtutem*» prelude a un dinamismo di reciprocità: da Dio, *summa Virtus*, attributo divino nei salmi 45, 2 («*Deus noster refugium et virtus*») e 139, 8 («*Domine Domine, virtus salutis meae*») come anche in 1 Cor 1, 22-24 («*Quoniam et Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt; nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*»), discende in dono la *virtus participata*, come la *virtus participata* è sospinta in responsabilità a tornare alla *Virtus* fontale.

Graficamente giocano maiuscole e minuscole: *de Virtute in virtutem, de virtute in Virtutem* nell'*admirabile commercium* della liturgia natalizia testimone della *descensio* del Verbo creatore, dono gratuito che innalza l'umanità nella *ascensio* verso la divinità: «*Quale mirabile scambio! Il creatore dalla genere umano, assumendo un corpo e un'anima, si degnò di nascere dalla Vergine e, divenuto uomo senza l'uomo, ha donato a noi la sua divinità*»⁹.

2. «*Gratia gratis data*» e *gratuita*

Di questa *vis* in esercizio, come vita delle virtù, vogliamo trattare, in relazione alla responsabilità dell'uomo nell'atto di ricevere il dono dall'alto.

tantum alter *Iacob* et *Israel*, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitarer ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammavit, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam»⁹ «*O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens de Virgine nasci dignatus est; et, procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem*» (*Prima antifona dei Vespri dell'Ottava di Natale*).

Bonaventura nel commentare la parabola dei dieci servi e delle monete nel vangelo di Luca (cfr. Lc 19,13-27) non esita a individuare nella consegna delle dieci monete una *collatio gratiae*, in antico mostrata attraverso la consegna dei dieci comandamenti, nel vangelo come dono della grazia che abilita alla comprensione, all'osservanza perfetta e all'annuncio di quei dieci mandati¹⁰.

A tale proposito cita un passo di Beda: «Chiama i dieci servi, quando sceglie i discepoli esperti della lettera dei dieci comandamenti; consegna le dieci monete, quando, dopo la risurrezione, apre loro la mente, perché comprendano lo spirito dei precetti della Legge»¹¹, in vista della predicazione, cioè *ad perfectionem ministerii et corporis mystici*, secondo le parole di Paolo agli Efesini:

Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per essere pienezza di tutte le cose. Egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, per preparare i fratelli a compiere il ministero (Ef 4,10-12).

Si tratta pertanto di un dono che, unilaterale e gratuito in quanto grazia, conferisce molteplici abilità o facoltà originali ai destinatari scelti liberamente, affinché loro, assunti quei doni di grazia, propriamente carismi, esercitino la nuova *vis* come *virtus* propria nella diversità dei ministeri da compiere. Questa novità che entra nell'interiorità umana trasformandola, genera uomini nuovi, in una nuova antropologia teologale di relazione o, meglio, di correlazione indotta dalla economia del dono ricevuto e corrisposto.

In antropologia possiamo e dobbiamo chiederci quali siano le note costitutive dell'atto del donare, quantunque la fenomenologia del dono sia definita "difficile"¹². Donare significa dare e dare suppone un possedere una *res* propria concreta non ipotetica né eventuale, non espressa semplicemente nel pensiero; il dono poi ha bisogno di un'intenzionalità e richiede l'alterità del destinatario. Tuttavia non sempre il dare appare come un donare, poiché può essere vissuto con una pretesa o attesa di ricevere. In questo caso parleremmo di scambio, che connota le abituali relazioni tra gli uomini. E spesso ciò che appare come dono si risolve in uno scambio,

¹⁰ Cfr. *In Luc.*, XIX 19 (Vers. 13) (VII 478-479).

¹¹ BEDA VEN., *In Luc. ev. exp.*, V, XIX, 13 (PL 92, 562D-563A): «Vocat itaque paterfamilias decem servos, quia eligit discipulos per litteram legis imbutos. Dat illis decem minas, quia legis dicta spiritaliter intelligenda revelat. Post passionem quippe resurrectionemque suam, aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas».

¹² Cfr. S. PETROSINO, *La difficile fenomenologia del dono*, «Doctor Seraphicus» LIII (2006) 67-75.

perché l'uomo è correlato a ogni altro vivente, ma il dono in sé non è mai scambio. E se si parla di scambio di doni lo si fa in modo analogico, perché allora lo statuto proprio di quell'atto è quello di una reciprocità di prestazioni o di aiuti, gesto che appartiene a un diverso spazio con un diverso simbolismo e diversa struttura nel registro psichico dei protagonisti.

Evidentemente questo non significa che non possa verificarsi alcuna risposta, alcun ritorno, ma non è "per" questa risposta o questo ritorno che chi dona, se dona, dà. Se il donatore dona al donatario, egli non dona (non dà) affinché il donatario riconosca questo dono e gli risponda, non dona per un contro-dono, ma dona e basta [...]: il dono, a differenza dello scambio, non obbliga, ma libera, e solo un essere libero, a cui sta a cuore la libertà dell'altro, può veramente donare all'altro.¹³

Queste riflessioni sul dono maturarono nell'ambito del nostro Congresso del 2005, nel quale i diversi relatori dialogarono attorno al tema dell'Eucaristia come dono totale di Cristo¹⁴ con particolari accenti sull'ontologia e la fenomenologia del dono, che offrono stimoli di pensiero quando si cerca di coordinarli con la dottrina biblica e teologica. Infatti, antecedente alla fenomenologia, il pensiero ontologico, definendo l'essere come dono, secondo una dottrina consolidata nel Novecento¹⁵, scopre che l'essere già nello stesso manifestarsi si offre: si offre se non altro alla vista, cioè entra in una dinamica originaria di dono; e, prima ancora, il nascere all'essere si attesta come dono primordiale¹⁶.

¹³ PETROSINO, *La difficile fenomenologia del dono*, 71-72.

¹⁴ L'argomento era formulato in riferimento all'Eucaristia: *L'Eucaristia. Dono totale di Cristo per noi nel pensiero bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus» LIII (2006), presentato dai diversi relatori con un discorso misto, tra filosofia e teologia: L. CHIARINELLI, *Dall'Eucaristia alla Chiesa: suggestioni bonaventuriane* (5-6); A. DI MAIO, *L'Agnello di Dio «pastor et pastus» e la «specialissima effigies et similitudo»*. *L'Eucaristia tra simbologia e mistagogia in san Bonaventura* (7-42); F. IOZZELLI, *Il sermone «In cena Domini» di san Bonaventura: «Venite ad me omnes»* (43-66); S. PETROSINO, *La difficile fenomenologia del dono* (67-75); O. BAZZICHI, *L'ontologia/fenomenologia del dono* (77-97); R.A. POMPEI, *L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità* (99-123).

¹⁵ La riflessione sulla categoria del dono ha suscitato da diversi anni tra gli studiosi un vasto interesse riflesso in una abbondante letteratura. Fra i tanti cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1983; G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Torino 1987; J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996; R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, Assisi 1996; J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Torino 1998; Id., *L'esperienza del dono*, Torino 1998; G. GASPERINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma 1999; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino 2001; G. FERRETTI (ed.), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*. Atti del IX Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata, 16-17 maggio 2002), Pisa-Roma 2003; O. BAZZICHI, *Al di là di Stato e mercato: l'economia del dono*, «La Società» 6 (2004) 884-893.

¹⁶ Si veda O. BAZZICHI, *L'ontologia/fenomenologia del dono*, «Doctor Seraphicus» LIII (2006) 79-80.

Questo offrirsi implica un movimento estroverso da sé che rappresenta l'abbandono della staticità arida come rifiuto dell'alterità per riversarsi, senza condizioni aldilà del limite, in un "fuori" richiesto da una speciale forma di "pensiero nomade":

Il "bisogno ontologico" che costituisce ogni essere umano ha una duplice valenza: da un lato io sono un essere-di-bisogno, al tempo stesso però ogni altro, in quanto anch'egli essere-di-bisogno, mi chiede di uscire dal mio isolamento dolente per preoccuparmi del suo dolore. L'etica oltrepassa l'ontologia. Più radicalmente, la gratuità mette in questione la necessità dell'identico. Il bisogno ontologico è il bisogno dell'altro nell'ambivalenza del genitivo.¹⁷

In un primo momento, considerando che il dono basta a se stesso, non esige duplicazioni di ritorno, sembra che non possa darsi un corrispettivo teologale a tale qualità antropologica del dono, se, per un'aporia indotta, lo stesso tema del Convegno individua una corrispondenza tra dono e responsabilità, dono di Dio e responsabilità dell'uomo, enigmatico ed emblematico caso di scambio. In verità lo stesso pensiero umano individua tre "luoghi filosofici" in cui avviene una chiara epifania del dono come dono, dell'eccedenza e della gratuità del dono¹⁸: l'amore parentale, l'amicizia, la relazione educativa, luoghi nei quali il transfert mutuo di bene è fine a se stesso.

La tradizione biblica [...] ha invece colto l'apparire del dono soprattutto nella relazione creaturale (in effetti il Creatore crea proprio perché non "presta" l'essere, ma lo lascia definitivamente alla creatura. Egli, inoltre, non chiede mai nulla in cambio per creare e non crea per un qualche bisogno o necessità).¹⁹

Se dunque l'atto creatore fonda, fin dai primordi della storia, una relazione libera da condizionamenti e obblighi di scambio tra Dio e l'uomo, diventa non solo lecita ma urgente la domanda circa la tenuta di questo tipo di relazione nella successiva diacronia della storia stessa. Al proposito sorgono interrogativi anche sulla condotta morale, sulla spiritualità e special-

¹⁷ E. BACCARINI, *Abitare il limite. Strutture della soggettività: riflessione, incontro, gratuità, nomadismo*, in A. BISSONI, L. DI SCIULLO (ed.), *Identità e accoglienza. Tra limite e desiderio*, Leumann 2011, 16, e cfr. 22: «Nel contesto etico-antropologico il pensiero nomade manifesta tutta la sua carica di provocazione. La ricerca della propria identità passa attraverso la differenza. Ciò vuol dire che il sé, come proprio sé, è fuori di sé, senza tuttavia essere alienato. Il pensiero nomade, cercando di riformulare i paradigmi, intende essere una risposta alla "convocazione etica" che mi proviene dall'altro. Questo percorso identitario si muta in un passaggio epocale: dall'ontologia all'etica».

¹⁸ Mi permetto di rimandare al mio saggio: *La verità della carità gratuita nei commenti evangelici di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» LVIII (2010) 7-25.

¹⁹ PETROSINO, *La difficile fenomenologia del dono*, 73.

mente sulla mistica, sulla escatologia, sulla teologia del merito, sulla stessa economia della rivelazione, come dono sovrano libero gratuito di Dio che chiede risposte di ascolto e obbedienza in una "dialogia" di alleanza. Lo stesso discorso della *virtus* a questo punto dell'itinerario si impenna: essa è un atto umano autogeno, non referenziale, circoscritto nel recinto della soggettività come fonte e nello stesso tempo consumazione oppure, per definizione, implica una soggettività altra da sé, alla quale la *virtus* deve lo stesso suo esserci e operare e rispondere?

Tutta la letteratura parabolica, limitandoci al N. T., sembra affermare una, chiamiamola così, produttività del dono a doppio raccolto per chi dona e per chi riceve: chi dona talenti ne attende i frutti, chi li riceve sa di essere coinvolto in un relazione di risposta, più propriamente in un certo tipo di *commercium* significativamente chiamato economia, coerente con l'intera economia della salvezza. In questa economia di alleanza le due parti, Dio e l'uomo, non solo non si ignorano, ma si corrispondono, si trovano di fronte reciprocamente, Dio in libertà assoluta, l'uomo in libertà di risposta, di responsabilità appunto, come una restituzione di credito ricevuto da chiamare, di volta in volta, obbedienza, gratitudine, amore.

Sembra sorgere un'antinomia tra questa verità biblica storica e una riflessione di carattere teoretico fenomenologico che è stata anche teorizzata in questi termini:

Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore. Esso può essere dono come dono, solo non essendo presente come dono. Né all'*uno* né all'*altro*. Se l'altro lo percepisce, se lo conserva come dono, il dono si annulla. Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia fin dall'inizio, fin dal momento in cui ha l'intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsì simbolicamente il valore di ciò che ha appena donato, di ciò che crede di aver donato, di ciò che si appresta a donare.²⁰

La conseguenza estrema sarebbe che l'essere e l'essere presente o apparire entrano in conflitto se ciò che è dono non dovrebbe apparire come dono. Sarebbe come dire che il donatore lascia uscire da sé quanto approda nell'area del destinatario come all'insaputa reciproca, come un movimento anonimo, un passaggio di mano di un oggetto che invoca di essere dimenticato dai soggetti delle due mani correlative. Se tale struttura fenomenologica del dono porta a un esito tale che "il dono si annulla", è certo che ci troviamo sulla sponda opposta all'idea del doppio reddito che abbiamo

²⁰ DERRIDA, *Donare il tempo...*, 16.

appena nominato, si frustra l'atto stesso del dono, si vanifica la stessa ontologia, se è vero, come abbiamo detto, che l'essere stesso è dono²¹. Per uscire dall'impaccio logico ed esistenziale ci viene incontro, paradossalmente, quella speciale qualità del dono che chiamiamo gratuità, specifico esercizio della libertà di donare, di donarsi, di esternarsi, di cercare il faccia a faccia con una alterità, al di là del rischio di reciproco irricoscimento.

Tornando alle parabole evangeliche, che Bonaventura ha diffusamente commentato, troviamo che il dono di Dio suscita la *vis* e la *vita* delle virtù nell'esercizio della responsabilità dell'uomo. La parabola delle monete date ai servi perché le mettano a reddito in Lc 19,13 contiene sia l'atto della consegna delle monete d'oro sia l'imperativo di esercizio: «Fatele fruttare». Bonaventura nel commentare il passo cita san Paolo nella prima lettera ai Corinti: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune» (1Cor 12,7) e spiega che il programma di impiego delle monete consiste nel «predicare con frutto» (*praedicando et fructificando*)²², mentre nell'interpretare il senso metaforico delle monete, ispirandosi a Beda e alla Glossa, dichiara che esse consistono nella perfetta conoscenza delle Scritture. Così il dono della conoscenza precede l'imperativo del ministero, nel quale il dono, la *vis*, la *collatio gratiae*²³, ha la sua vita nell'esercizio della *virtus* propria della predicazione delle Scritture.

Se tentiamo di interrogarci sul tipo di antropologia delle virtù insito nella parabola e nel modo di pensare di Bonaventura, elementi di risposta emergono dalla condotta del padrone e dalla risposta data dai servi. La fiducia che i servi svolgeranno il compito è il fondamento che pone il padrone di fronte a loro in una relazione di dono che fa appello alla responsabilità di una loro azione coerente con le aspettative del padrone stesso e proporzionata alle loro capacità. Non appare uno scompenso tra il dono e il compito, tra il donatore e i destinatari, cosicché si tratta di relazione pienamente umana, che rispetta la distinzione delle soggettività al momento del dono, nell'affidamento del compito e finalmente anche nella diversità dello svolgimento del compito.

Il dono né abolisce le differenze di stato, né lede la libertà dei protagonisti; da una parte alimenta l'attesa, dall'altra stimola l'azione. In tale reciprocità è iscritta la gratuità del dono libero, non obbligato, affidato a una risposta libera, che fino all'ultimo tiene sospesa nel donatore l'attesa e anche la decisione di affidamento di un dono ulteriore, il governo delle città. Al suo ritorno dice infatti: «Bene, servo buono! Poiché ti sei mostrato

²¹ R. MANCINI, *Verso una ontologia della gratuità: in dialogo con Gabriel Marcel*, «Anuario filosofico» 13 (1997) 87-110.

²² Cfr. *In Luc.*, XIX 20 (VII 479).

²³ *Ivi*, XIX 19 (Vers. 13) (VII 478).

fedele nel poco, ricevi il potere sopra dieci città» (Lc 19,17). Le dieci città per Bonaventura stanno a indicare, nel simbolo, la stabilità e l'immutabilità della beatitudine celeste che corona la condotta buona e fedele²⁴. Il dinamismo della bontà e della fedeltà resta quello delle virtù in esercizio di risposta a un dono originario, non tanto come arida procedura retributiva, quanto come coronamento di un dono in un altro dono, nella convinzione tutta agostiniana che Dio, premiando i nostri meriti, corona i suoi doni²⁵.

3. La gratuità furtiva

Nel cap. 8 del vangelo di Luca si legge l'episodio della donna malata che nascostamente tocca il lembo del mantello di Gesù, trovando la guarigione. Il Signore non vede la donna ma sente che una *virtus* è uscita da lui, risanando la donna perché aveva avuto fede:

Una donna, che aveva perdite di sangue da dodici anni, la quale, pur avendo speso tutti i suoi beni per i medici, non aveva potuto essere guarita da nessuno, gli si avvicinò da dietro, gli toccò il lembo del mantello e immediatamente l'emorragia si arrestò. Gesù disse: «Chi mi ha toccato?» Tutti negavano. Pietro allora disse: «Maestro, la folla ti stringe da ogni parte e ti schiaccia». Ma Gesù disse: «Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza [*virtutem*] è uscita da me». Allora la donna, vedendo che non poteva rimanere nascosta, tremante, venne e si gettò ai suoi piedi e dichiarò davanti a tutto il popolo per quale motivo l'aveva toccato e come era stata guarita all'istante. Egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace!» (Lc 8,43-48)

In questo evento appare un singolare tipo di dono, poiché da parte di Gesù ha l'aspetto sorprendente di un dono implicito, mentre nella donna svela la ricerca di una gratuità furtiva. In Gesù quel dono è una *virtus* non clandestina, ma ben presente nella sua coscienza poiché ne avverte il trasferimento, mentre nella donna quella ricerca del dono viene chiamata da Gesù fede. Se, come già abbiamo notato, quella *virtus* viene iscritta nel

²⁴ Cfr. *In Luc.*, XIX 28 (VII 482): «Nota, quod *decem civitates* istae intelliguntur esse animae *beatificatae*, sicut per *decem mnas* acquisitas animae *ad Christum conversae*; quas vocat *mnas* in statu viae propter vertibilitatem, sed in statu patriae *civitates* propter immutabilitatem gloriae».

²⁵ Cfr. AGOSTINO IPP., *In Ioan. ev. tract. CXXIV*, III, 10 (PL 35, 1401): «Quod ergo praemium immortalitatis postea tribuit, dona sua coronat, non merita tua. Ergo, fratres, *omnes de plenitudine eius accepimus*: de plenitudine misericordiae eius, de abundantia bonitatis eius accepimus. Quid? Remissionem peccatorum, ut iustificaremur ex fide. Et insuper quid? *Et gratiam pro gratia*; id est, pro hac gratia in qua ex fide vivimus, recepturi sumus aliam: quid tamen nisi gratiam? Nam si dixero quia et hoc debetur, aliquid mihi assigno, quasi cui debeatur. Coronat autem in nobis Deus dona misericordiae suae».

corpo della donna in lettere maiuscole scopriamo di trovarci di fronte a un tipico caso del movimento messo a tema de *Virtute in virtutem*, dalla gratuità della *Virtus* divina alla *virtus* della fede umana accompagnata da un corollario di altre virtù e doni come la speranza, il timore, la guarigione, la confessione della verità, la pace.

Nell'esaminare il passo san Bonaventura non trascura nessun gesto e nessuna parola, pratica una esegesi analitica e nello stesso tempo integrale, scrive una pagina ispirata e commossa, un commento che non ha bisogno di commento; sicché mi permetto di tradurlo così:

La donna si avvicinò da dietro e toccò il lembo del suo mantello. Si avvicinò, perché credeva [...]; da dietro, perché aveva timore; [...] toccò, perché sperava la guarigione [...]. Toccò il lembo, cioè l'estremità del mantello, ritenendosi immonda, ma volendo onorare la potenza di Cristo, che può dare la salvezza con le più piccole cose. E poiché credette e sperò, con facilità ottenne. Per questo si aggiunge: E immediatamente l'emorragia si arrestò. Così si mostra la mirabile *virtus* di Dio, che sanò una malattia tanto lunga e grave in un istante al tocco di una piccola parte. Mirabile perciò è la *virtus* di Cristo, che per la fede in lui rende facili le cose impossibili [...]. Se dunque porta tanta salvezza toccare con fede il lembo del mantello, quanta salvezza porterà prendere Cristo in persona? Per questo Bernardo dice: «Tanto dolce è cercarti, buon Gesù; più dolce raggiungerti [...]. Sì, è dolce prenderti, perché persino il toccarti porta frutto come per la donna del Vangelo che con il suo felice furto toccò il lembo di Gesù e immediatamente il flusso cessò [...]». Gesù disse: «Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me». Questo disse in relazione all'effetto della cura [...]. E nota che il Signore loda le fede di tre donne, che accoglie e salva. Loda la Maddalena dicendo una parola simile: «La tua fede ti ha salvato»; poi qui loda questa; infine loda la donna cananea alla quale disse: «Donna, è grande la tua fede».²⁶

²⁶ *In Luc.*, VIII 81 (Vers. 44), 83 (Vers. 46), 86 (VII 211-212): «*Accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti eius. Accessit, quia credebatur [...]. Tetigit, quia speravit curari [...]. Tetigit autem fimbriam, id est infimam partem vestimenti, reputans se immundam et honorificans Christi potentiam, qui potest salutem dare per infima. Et quia credit et speravit, ideo faciliter obtinuit. Propter hoc additur: Et confestim stetit fluxus sanguinis eius; ex quo apparet mira Dei virtus, quae morbum tam diuturnum et tam gravem curavit statim ad tactum unius particulae. Mira est ergo virtus Christi, quae credulitate sui impossibilia facit facilia [...]. Si ergo tam salubre est per fidem tangere fimbriam vestimenti, quam salubre erit ipsum Christum tenere? Unde Bernardus: "Dulce satis est te, bone Iesu, quaerere, dulcius tenere [...]. Dulcis utique est attractatio tui; nam et ipse tactus fructu non caret. Mulier enim evangelica felici furto attigit fimbriam Iesu, et statim stetit in illa fluxus" [...]. Et dixit Iesus: Aliquis me tetigit, id est aliqua persona, tactu scilicet spirituali; et hoc probat: Nam et ego novi, virtutem de me exiisse. Hoc dicit quantum ad effectum curationis [...]. Et nota, quod trium mulierum Dominus fidem commendat, quas exaudit et salvat. Commendat Magdalenam dicens consimile verbum: "Fides tua te salvam fecit"; et hanc commendat hic; et mulierem Chananaeam cui dixit: "Mulier, magna est fides tua"».*

Gesù sente uscire da sé una forza come un dono inconscio poi differito nella coscienza e confermato, se Bonaventura circa le parole di Gesù poté scrivere: «Questo disse in relazione all'effetto della cura», cioè alla guarigione. Ma al dono postumo del Signore la donna aveva fatto precedere il suo dono previo, quello della fede che Gesù riconosce e loda, mostrando così un ulteriore caso di *admirabile commercium de Virtute in virtutem*, come una bonaventuriana²⁷ *reductio virtutis in Deum*²⁸.

4. «*Hilarem datorem*»

Il mirabile commercio portato al suo apice nell'alleanza permette all'uomo di entrare effettivamente in comunione con Dio e di rispettare le clausole del patto secondo il dono che gli viene dall'alto (cfr. Ef 3,1-13; Gc 1,17). La reciprocità dell'alleanza, divenuta in Cristo nuova ed eterna, non lede le prerogative di Dio, origine e meta di ogni atto salvifico, né revoca all'uomo il dono della libertà che egli esercita nella responsabilità dell'amore. In lui, secondo la teologia di Paolo, il dono della risposta all'intervento di Dio possiede una sua specifica *virtus* di generosità e letizia presentata dall'apostolo con una riflessione particolareggiata, impegnata in una casistica rispondente alle circostanze di vita delle Chiese di Gerusalemme e di Corinto, come risulta dalla seconda lettera ai Corinti:

Quanto a Tito, egli è mio compagno e collaboratore presso di voi; quanto ai nostri fratelli, essi sono delegati delle Chiese e gloria di Cristo. Date dunque a loro la prova del vostro amore e delle legittimità del vostro vanto davanti alle Chiese. Riguardo poi a questo servizio in favore dei santi, è superfluo che io ve ne scriva. Conosco infatti la vostra buona volontà, e mi vanto di voi con i Macèdoni, dicendo che l'Acaia è pronta fin dallo scorso anno e già molti sono stati stimolati dal vostro zelo. Ho mandato i fratelli affinché il nostro vanto per voi su questo punto non abbia a dimostrarsi vano, ma, come vi dicevo, siate realmente pronti. Non avvenga che, se verranno con me alcuni Macèdoni, vi trovino impreparati e noi si debba arrossire, per non dire anche voi, di questa nostra fiducia. Ho quindi ritenuto necessario invitare i fratelli a recarsi da voi prima di me, per organizzare la vostra offerta già promessa, perché essa sia pronta come una vera offerta e non come una grettezza. Tenete presente questo: chi semina scarsamente, scarsamente raccoglierà e chi semina con larghezza, con larghezza raccoglierà. Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel

²⁷ Il particolare senso dato qui al termine bonaventuriano *reductio* trova spiegazione nella "plurivocità" che gli viene riconosciuta da E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli (RC) 2002, spec. 11-37.

²⁸ Cfr. *ivi*, 99; 121-148.

suo cuore, non con tristezza né per forza, perché 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, possiate compiere generosamente tutte le opere di bene. Sta scritto infatti: *Ha largheggiato, ha dato ai poveri, la sua giustizia duna in eterno*. Colui che dà il seme al seminatore e il pane per il nutrimento, darà e moltiplicherà anche la vostra semenza e farà crescere i frutti della vostra giustizia. Così sarete ricchi per ogni generosità, la quale farà salire a Dio l'innno di ringraziamento per mezzo nostro. Perché l'adempimento di questo servizio sacro non provvede solo alle necessità dei santi, ma deve anche suscitare molti ringraziamenti a Dio. A causa della bella prova di questo servizio essi ringrazieranno Dio per la vostra obbedienza e accettazione del vangelo di Cristo, e manifesteranno il loro affetto a causa della straordinaria grazia di Dio effusa sopra di voi. Grazie a Dio per questo suo dono ineffabile (2Cor 8,23-9,15).

Il momento storico delle relazioni tra Paolo e i cristiani di Corinto rivela in lui l'urgenza apostolica di sollecitare la loro generosità per una colletta «in favore dei santi», i cristiani di Gerusalemme, come «una vera offerta e non come una grettezza», da inviare «non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia», perché la generosità dell'offerta nasce dalla generosità della comunione in una prospettiva di dono nella gratuità²⁹. San Bonaventura, che non ha lasciato un commento alla seconda lettera ai Corinti, cita di essa il passo suddetto: «*Non ex tristitia, aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*» (2Cor 9, 7) quando nel vangelo di Luca spiega le prime parole della parabola del ricco epulone (Lc 16, 19-31): «ogni giorno si dava a lauti banchetti». Elenquando i diversi tipi di banchetti, il Serafico distingue banchetti carnali e banchetti spirituali nei quali ultimi si accede alla sapienza; un'altra categoria è quella dei banchetti corporali ai quali compete un proprio *splendor*, quando vengono allestiti per misericordia, come la colletta dei Corinti in favore dei cristiani di Gerusalemme svolta appunto «non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia». Questo *splendor* consiste nella letizia del volto e nella generosità della elemosina, come insegna il libro dell'Eccllesiastico al cap. 31: «La bocca di molti benedirà chi largheggia nei cibi e la sua fedele testimonianza della verità»³⁰. Letizia, splendore, generosità mostrano qui il loro carattere ancillare nei confronti della verità, come virtù che la rivelano e nello stesso tempo la fomentano nell'orizzonte della pedagogia della verità³¹.

²⁹ MALAGUTI, «*Carnitas vultuum tuum*», ..., 75.

³⁰ *In Luc*, XVI 39 (VII 417).

³¹ Sul tema delle virtù nella pedagogia alla verità del Logos, cfr. MALAGUTI, *Umilia e sparsenza «in veritatem»*, *Attraverso e oltre i simboli: l'itinerario bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus» LIV (2007) 111-130.

Lo stesso tema della gratuità ricorre nel commento di Bonaventura al mandato dell'amore dei nemici nel capitolo sesto del vangelo di Luca: «E se fate del bene a coloro che fanno del bene a voi, quale gratitudine vi è dovuta?» (Lc 6, 33). Bonaventura aggiunge:

Quale merito? È come se dicesse: nessuno. Ed è questa la ragione: poiché anche i peccatori fanno lo stesso; il bene fatto in vista di un compenso non è gratuito, ma venale, quindi non accettabile [...]. Ma quello che si dà con generosità e letizia è accettabile [...]. Se perciò fare il bene a chi fa il bene è solo atto dovuto, fare il bene a chi non fa il bene è gratuità.³²

Quella della gratuità è riconosciuta come esperienza originaria dell'uomo, come modo della stessa struttura dell'essere e dell'esistenza cosciente. L'essere e l'esserci sono dono e aperti al dono non per sopraggiunta facoltà, ma per originaria proprietà, e come tali non hanno una ragione meritoria in esito a una relazione di dare e avere. I filosofi si interrogano:

Non è dato a noi alcun orientamento in rapporto alla domanda filosofica fondamentale: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?» E non c'è risposta nemmeno all'altra domanda che si intreccia strettamente con la prima: «Perché l'esistenza, dal silenzio assoluto, è venuta e viene *in veritatem*?» [...]. Ogni esistenza converge *in veritatem* perché l'*esse ipsum* è *veritas*.

³² In *Luc.*, VI 79 (Vers. 33) (VII 156): «[...] id est quod meritum? quasi dicat: nullum. Et ratio redditur: *Siquidem et peccatores hoc faciunt*; beneficium namque pro recompensatione factum non est gratuitum, sed venale, et ideo nec acceptabile est. [...] Sed illud quod liberaliter et hilariter datur, illud acceptatur [...]. Si ergo benefacere beneficientibus solum est *debitum*, benefacere non beneficientibus *gratuitum*». Subito appresso Bonaventura sviluppa il suo pensiero illustrandolo con l'ulteriore esemplificazione del prestito a diversi destinatari, che Luca espone nello stesso capitolo: «E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta?» (Lc 6, 34). Questa l'argomentazione del Serafico: «Non sufficit etiam esse *communicativum respectu recompensantium*, quia hoc est ipsorum feneratorum; unde et subiungit: *Et si mutuum dederitis his, a quibus speratis recipere*, scilicet recompensationem, *quae gratia est vobis?* quasi dicat: nulla. Et hoc ostendit: *Nam et peccatores peccatoribus fenerantur*, id est, commodant ad usuram; unde subdit: *Ut recipiant aequalia*, scilicet pro servitio, non solum pro debito. Et quia mercedem accipiunt, non habent meritum apud Deum; unde in Psalmo: «Quis ascendet in montem Domini?» et subditur: «Qui pecuniam suam non dedit ad usuram et munera super innocentem non accepit». Alioquin in montem Domini non ascendit; unde Ezechielis decimo octavo ille iustificatur, de quo dicitur: «Qui ad usuram non accommodaverit et amplius non acceperit»; et ille e contrario, qui amplius accipit, reprobatur ibidem. Unde talibus potest dici illud Aggaei primo: «Respexitis ad amplius, et ecce, factum est minus», quia in Psalmo dicitur «Nihil invenerunt viri divitiarum in manibus suis». Tales feneratores inter peccatores computantur, quia sunt oppressores aliorum; unde Proverbiorum vigesimo secundo: «Qui accipit mutuum servus est feneratoris». E propterea inibetur Exodi vigesimo secundo: «Si pecuniam mutuum dederis pauperi, non urgebis eum quasi exactor nec usuris opprimes» (ivi, VI 80 [Vers. 34]; VIII 157).

La necessità dell'essere si risolve nell'altezza vertiginosa di quell'elezione in cui l'*esse ipsum*, nello splendore assoluto della perfetta verità, elegge l'*esse ipsum* nella gloria unica del bene. Dunque essere, verità e amore del bene abitano nella medesima dimora di assoluta reciproca gratuità trascendente.³³

La gratuità ontologica comunque, dalla «gloria unica del bene» viene allo scoperto, si fa visibile in una esperienza coerente e omogenea con essa, obbedendo al movimento dialettico tra interiorità ed esteriorità³⁴, cosicché la gratuità dell'essere si prolunga nella gratuità dell'operare. La medesima verità si ritrova nella riflessione di Benedetto XVI: «La carità nella verità pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme [...]. L'essere umano è fatto per il dono che ne esprime e attua la dimensione di trascendenza»³⁵.

5. «*Si scires donum*»

Noi oggi possiamo parlare dello «splendore assoluto della perfetta verità», della «gloria unica del bene», della «stupefacente esperienza del dono»³⁶ come categorie teoretiche e come esperienza, nell'intento di pensare le qualità trascendenti come anche gli atti vitali della creatura intelligente e libera di volere e amare. In questa prospettiva il dono coagula in sé l'ontologia e l'esperienza come espressione di verità, di libertà, di amore, di gratuità, che si affacciano permanentemente alla soglia del pensiero umano che ne vuole raggiungere la conoscenza di origine, natura, modi operativi.

Ci chiediamo che cosa avrebbe ottenuto la samaritana se avesse conosciuto il dono di Dio: quale dono? A quali condizioni? Con quali scopi? Con quali esiti? Con quali rischi? Nel quarto capitolo del vangelo di Giovanni Gesù non attende doni, ma ne chiede: «Dammi da bere» (Gv 4,7), dice alla donna di Samaria giunta ad attingere acqua. A lei dubbiosa Gesù risponde: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere", tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (v. 10). Sembra di essere in un ambito opposto a quello del dono, perché qui si instaura una relazione di concessione su richiesta tra Gesù che chiede acqua e la donna che avrebbe potuto chiedere a sua volta l'acqua viva, lo Spirito di Dio.

³³ M. MALAGUTI, *Le forme della vita tra interiorità e esteriorità: una ipotesi dialettica*, in F. FACCHINI (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Milano 2011, 195-220, spec. 196, 204-205.

³⁴ Ivi, 214.

³⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 34.

³⁶ MALAGUTI, *Le forme...*, 205; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, AAS LXXXV (1993) 1133-1228, spec. 1133-1134, 1207, nn. 1-2, 93.

La Samaritana non ha chiesto perché non conosceva lui, diversamente dalla Cananea emorroissa che ha ottenuto senza chiedere, perché possedeva il dono sconosciuto alla samaritana, la fede che l'ha salvata. Lei che non conosce lui non conosce nemmeno il dono; solo quando lui dimostrerà di conoscere lei, anche lei conoscerà lui: «Vedo che tu sei un profeta [...]». So che deve venire il Messia, chiamato Cristo» (vv. 19.25); e si sente rispondere: «Sono io che ti parlo» (v. 26). Così il dialogo della conoscenza reciproca si risolve in dono reciproco, *admirabile commercium*, tra chi ha fede e l'*auctorem fidei* (cfr. Eb 12,2).

6. Gratuità e reciprocità

Il dialogo salvifico della fede, che ritrova e riconosce se stessa al momento di trovare e conoscere il suo autore e donatore, suggerisce una parola finale sulla carità gratuita e sulla gratuità reciproca. Su questa strada ci viene incontro una donna, la quale, quando san Bonaventura morì, aveva ventisei anni, agiata, sposa e madre, di condotta mondana; iniziò a cambiar vita nel 1285, conobbe una esperienza mistica sconvolgente, lasciando che il suo confessore fissasse in un *Liber*³⁷ la narrazione delle sue estasi, e morì nel 1309: la beata Angela da Foligno. Se la liturgia canta lo Spirito Santo come *dator munerum*³⁸, la Beata scopre dentro di sé questa verità, ne diventa beneficiaria e si immerge pienamente in essa. Alla voce dello Spirito Santo, che per libera iniziativa e per puro dono la fa partecipe di un colloquio e di un dono non richiesti, lei si abbandona con totale accoglienza:

Io sono lo Spirito Santo e sono venuto da te per darti una consolazione che non hai mai gustato [...] e verrò con te [...] e voglio venire per questa via parlando con te e non cesserò di parlare, mentre tu non potrai fare nient'altro, poiché io ti ho elevata [...] L'anima gode e nuota in queste cose.³⁹

Della gratuità di questo dono è testimone lo stesso Bonaventura, per il quale il dono è lo Spirito Santo medesimo che non si vende, ma si implora:

³⁷ Il manoscritto più antico e autorevole di questo testo, il codice di Assisi 342, risalente al primo decennio del Trecento, è stato edito in F. FREZZA, *Liber Lelle*. Il *Libro* di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio, I, Prefazione di M. Sensi, Firenze 2012.

³⁸ Messale Romano, Messa di Pentecoste, Sequenza *Veni, Sancte Spiritus*.

³⁹ FREZZA, *Liber Lelle...*, 34-37; 160-161: «Et ego sum Spiritus Sanctus qui veni ad te ut darem tibi consolationem quam nunquam gustasti [...] et veniam tecum [...] et volo venire loquendo tecum per viam istam et non dabo finem locutioni et tu non poteris facere aliud quia ego levavi te [...] "Anima delectatur et natat inter illa"».

Il dono di Dio è lo Spirito Santo [...] Lo Spirito Santo viene chiamato dono, poiché non si vende [...] Se tu, dico, conoscessi ciò, e chi è che ti dice: Dammi da bere, poiché infarti è lui che dà lo Spirito Santo, non avresti fatto la domanda avresti invocato il dono.⁴⁰

Al pozzo di Sicar il dinamismo della gratuità reciproca sembra assente poiché la Samaritana, che era in grado di rispondere alla richiesta del Giudeo, in realtà, a causa della prolungata conversazione, resta con la sua brocca vuota e il Giudeo con la sua sete. Lei viene esonerata dall'opera richiesta perché possa arrivare a compiere un diverso gesto, mentre scopre nello sconosciuto un profeta, come anche sa di un Messia venturo, è invitata al dialogo della fede. E non si rifiuta, pur potendolo, anzi dovendolo, come richiedeva la prassi dell'osservanza rituale nei confronti del nemico⁴¹.

Con il dono della fede si consuma la reciprocità gratuita della salvezza che inaugura una condizionalità tra chi offre e chi riceve, una loro mutua interiorità⁴². La fede è dono di Colui che è *actor fidei* (cfr. Eb 12,2) e dall'alto elargisce ogni dono buono e perfetto (cfr. Gc 1,17) e invia il Dono, persona trinitaria, che è lo Spirito Santo. Ora, se, come Bonaventura insegna, «per mezzo dello Spirito Santo, che, come vuole, assegna e distribuisce i doni ai singoli» (cfr. 1 Cor 12,11), viene data la fede⁴³, essa, che è virtù per eccellenza, è donazione, è opera di amore. Lo aveva intuito Bonaventura quando, volendo indicare il fondamento della vita cristiana posto nell'umiltà per amore di Cristo, enuncia il principio: «la virtù è ordine nell'amore»⁴⁴, che rispetta il primato di Dio sulla creatura, secondo l'esortazione di Agostino: «Per far posto nel cuore alla dolcezza del Creatore, bisogna abbassare la creatura»⁴⁵. Qui sta la verità

⁴⁰ In Ioan., IV 18 (Vers. 10) (VI 292): «*Donum Dei est Spiritus sanctus* [...] Spiritus sanctus dicitur donum, quia non debet vendi [...] Si hoc, inquam, cognosceres, et quis est, qui dicit tibi: "Da mihi bibere, quoniam scilicet ipse dator sancti Spiritus", non fecisses quaestionem sed doni postulacionem».

⁴¹ Cfr. Lc 9,51-56: «*Mentre stavano compiendo i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme e mandò messaggeri davanti a sé. Questi si incamminarono ed entrarono in un villaggio di Samartiani per prepararli l'ingresso. Ma essi non vollero riceverlo, perché era chiaramente in cammino verso Gerusalemme. Quando videro ciò, i discepoli Giacomo e Giovanni dissero: "Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?". Si voltò e li rimproverò. E si misero in cammino verso un altro villaggio».*

⁴² Cfr. Gv 14,20: «*In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi*; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALS, *Thematia selecta de ecclesiology, occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Vaticani II*, Roma 1985, 32.

⁴³ *Brevil.*, Prol. (V 201): «*Per Spiritum Sanctum, dividendem et distribuentem dona singulis, prout vult, datur fides*».

⁴⁴ *Perf. ev.*, I, concl., 2, (V 123): «*Virtus est ordo amoris*».

⁴⁵ AGOSTINO Ipp., *Enar. in Ps.*, XXX, II, Sermo III, 8 (vers. 21) (PL 36, 252): «*Multis enim fidelibus loca futura sanctorum in Scripturis sanctis posita sunt. Vilesat totum qui-*

della virtù⁴⁶. La verità ontologica e teologale, teologica ed empirica delle virtù, che hanno in Dio la sorgente della loro *vis* e nella condotta dei figli di Dio la loro vita, disegna il transito dell'essere verso la sua *facies*⁴⁷, come un itinerario primordiale.

Riassunto: *Vis* e *virtus* si compenetrano e si esprimono in *vita*, si elevano fino ad assumere la qualità di interiore *habitus* che abilita appunto le facoltà naturali a ricevere, attraverso la preghiera, la grazia riformante, mentre l'uomo cerca di ascendere verso Dio come un pellegrino. La *virtus* consiste dunque nella capacità di mantenere la coesione tra facoltà naturali e grazia. Il dono di Dio suscita la *vis* e la *vita* delle virtù nell'esercizio della responsabilità dell'uomo. Così il dono della conoscenza precede l'imperativo del ministero, nel quale il dono, la *vis*, la *collatio gratiae*, ha la sua *vita* nell'esercizio della *virtus*. Il dono né abolisce le differenze di stato, né lede la libertà dei protagonisti; da una parte alimenta l'attesa, dall'altra stimola l'azione. In tale reciprocità è iscritta la gratuità del dono libero.

Summary: *Vis* and *virtus* permeate each other and they are expressed in *vita*, raising themselves until they obtain the inner *habitus* capable of sustaining the natural faculties in order to receive reforming grace by means of prayer while man is striving to rise towards God like a pilgrim. Therefore, *virtus* consists of the capacity of maintaining cohesion between nature and grace. God's gift calls forth the *vis* and the *vita* of virtues in exercising man's responsibility. Thus, the gift of knowledge precedes the imperative of the ministry in which the gift, the *vis*, the *collatio gratiae* has its *vita* in practising *virtus*. The gift does not abolish the differences of status or damage the liberty of men. On the one hand, it upholds expectation; on the other hand, it stimulates action. The gratuity of a free gift is involved in this reciprocity.

dquid praeter Deum est. Qui nos tuetur in loco vitae huius, ipse post istam vitam sit locus noster: quia et iste psalmus hoc ei ait superius: *Esto mihi in Deum protectorem, et in domum refugii*. Ergo erimus in vultu Dei absconditi. Quis sinus est in facie Dei, a me exspectatis audire? Purgate cor, ut ipse illuminet, et quem invocatis intret. *Esto domus eius, et erit domus tua: habitet in te, et tu habitabis in eo*».

⁴⁶ Cfr. *Perf. ev.*, I, concl., 4 (V 123): «Virtus omnis habet substramentum veritatis». Cfr. MALAGUTI, *In humanitatem spiritus*, 60: «Il lento o rapido trasformarsi delle cose è l'incessante modificazione di quello *stramentum* che sta sotto le cose sperimentate».

⁴⁷ Cfr. MALAGUTI, *Le forme...*, 203: «Se l'essere non fosse in alcun modo manifesto, cadrebbe in contraddizione: verrebbe a identificarsi con il *nihil negativum*, quell'«assolutamente nulla» che possiamo «dire» con mero *flatus vocis*, ma che, smentito dalla positività stessa dell'atto pensante, non può essere «pensato» con partecipe assenso».