

LA VITA DI DIO, *SUMMA BONITAS ET CARITAS*,
NEL MISTERO DELLA TRINITÀ: IL FONDAMENTO
DELLA COMUNIONE E DELLA CREAZIONE

MARY MELONE

Pontificia Università Antonianum - Roma

1. *Introduzione*

Il lungo titolo di questo intervento vorrebbe sintetizzare alcuni tra gli elementi fondamentali della visione che Bonaventura ci consegna sulla vita di Dio nel mistero della Trinità, facendo risaltare già a un primo sguardo la sua idea della comunione trinitaria che informa di sé anche la creazione.

Per ricostruire tale visione bonaventuriana, bisogna anzitutto prendere atto che nell'abbondante letteratura dedicata al grande maestro francescano si ritrova una caratteristica pressoché costante: il centro d'interesse di gran parte degli studi, relativi soprattutto alla sua teologia trinitaria, è costituito dal suo originale utilizzo del concetto di *primitas* e del principio della diffusività del bene: *bonum diffusivum sui*.

In effetti, è proprio in questi due aspetti che va riconosciuta non solo l'originalità del contributo dato da Bonaventura alla riflessione trinitaria, ma anche il rivelarsi di una sua comprensione specifica del mistero divino, di cui comunicatività e sovrabbondanza di vita sembrano essere gli elementi portanti.

Tenendo conto di queste attenzioni, nel ripresentare questi temi già molto noti, vorrei soffermarmi soprattutto su alcune traiettorie che costituiscono altrettanti snodi del percorso speculativo bonaventuriano sulla vita del Dio Trinità e indicano, al contempo, le prospettive di indagine più vicine alla sensibilità contemporanea, più ricche di intuizioni in dialogo con il nostro tempo. Questo contributo sarà pertanto articolato in tre momenti, che riguardano, innanzitutto, l'emergere dell'idea di un'unità plurale all'interno del dinamismo comunicativo di Dio sommo bene (2); in secondo luogo, il profilarsi della *circumincessio* come cifra per comprendere la realtà comunione della Trinità (3); in terzo luogo, infine, il riconoscimento della intrinseca struttura relazionale dell'essere creato come punto d'arrivo della particolare interpretazione bonaventuriana dell'atto creativo quale espressione della bontà divina (4).

2. *Il dinamismo comunicativo di Dio «sommo Bene»*

Bonaventura propone la sua interpretazione del dogma trinitario fondamentalmente nel primo libro del *Commento alle Sentenze*, riprendendo poi i temi principali delle questioni qui affrontate nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium*.

Nel primo libro *In Sententias* la sua attenzione non si sofferma a lungo sulle questioni riguardanti l'unica essenza divina, ma si concentra piuttosto rapidamente sulla trinità delle persone. Sullo sfondo vi è una domanda essenziale ma non certo esclusiva di Bonaventura: come va pensata la realtà del Dio uno e trino? È possibile organizzare i dati della rivelazione, che sono normativi, tenendo conto che la loro organizzazione può avvenire solo attraverso l'uso della ragione e di una strumentazione logica? O meglio, come è possibile rendere teologicamente intellegibile il credibile della rivelazione che riguarda l'unità-trinità di Dio¹?

La risposta viene elaborata attraverso una struttura argomentativa alla cui costruzione contribuiscono, oltre a una strumentazione logico-metafisica aristotelica e al pensiero dello Pseudo-Dionigi, anche l'idea anselmiana dell'essere divino come essere *sommo* e l'argomento di Dio-*carità* elaborato da Riccardo di San Vittore.

Il primo elemento di questa struttura argomentativa è la giustificazione del perché sia necessario ammettere una pluralità personale in Dio, compito che Bonaventura assolve facendo ricorso a quattro coordinate, che egli ritiene fondamentali per dire la perfezione di Dio: la *beatitudo*, la *perfectio*, la *simplicitas* e la *primitas*, tutte ovviamente considerate al loro grado *sommo*². Nelle argomentazioni con cui vengono presentate le tre ultime perfezioni, emerge, quasi fosse una sorta di denominatore comune, l'idea di Dio come principio primo e perfetto. In cosa consistono infatti la somma perfezione, la semplicità e la *primitas*? Bonaventura interpreta la *summa perfectio* come la capacità di produrre qualcuno uguale a sé³, la *summa simplicitas* come la capacità di una natura di essere in più individui senza moltiplicazione⁴, e infine, basandosi sul *Liber de causis*, vede nella *summa primitas* la perfezione dell'essere primo, che assicura la piena fecondità, cioè l'essere principio di un'altra realtà⁵.

¹ Per un approfondimento circa queste prospettive metodologiche, si veda L. SILEO, *La "via" teologica di Bonaventura da Bagnoregio*, in G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, 2. *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 699-767.

² Cfr. *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2 (I, 53-54).

³ Cfr. *ibid.* (I, 53): «perfectionis est producere talem, qualis ipse est in natura». Bonaventura sta utilizzando una sentenza di Aristotele, come precisano gli Editori nella nota 4.

⁴ Cfr. *ibid.*: «simplicitatis est, quod aliqua natura sit in pluribus, ut patet in universali, sed ex defectu simplicitatis est, quod numeretur in illis». Per la fonte aristotelica, cfr. nota 5.

⁵ Cfr. *ibid.*: «quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium».

L'idea di *productio* sottesa a queste tre perfezioni non riguarda però il rapporto di Dio con le creature, ma si colloca nella stessa vita intima di Dio e diviene fondamento per ammettere l'esistenza di una pluralità di persone nell'unica essenza divina, una pluralità che poi, attraverso quelle stesse categorie, si confermerà essere una Trinità⁶. L'immagine complessiva che si ricava da questa strutturazione è indubbiamente quella della vitalità intrinseca di Dio, è cioè l'immagine di una fecondità indicibile, di una sovrabbondanza di vita.

E la prima perfezione, la *summa beatitudo*? L'interpretazione bonaventuriana della beatitudine sembra rimandare più espressamente al dato rivelato filtrato dalla sua appartenenza al francescanesimo, sembra cioè presupporre la visione del Nuovo Testamento dove, come il *magister* preciserà nell'*Itinerarium*, il nome che designa Dio nella sua perfezione è quello di sommo Bene: vi sono infatti

due modi o gradi di comprendere le perfezioni eterne e invisibili di Dio, di cui uno ha per oggetto l'essenza divina, l'altro la proprietà delle persone. Nel primo modo, anzitutto e principalmente, noi fissiamo il nostro sguardo sull'Essere stesso, dicendo che il nome proprio di Dio è Colui che è. Nel secondo modo, noi ci concentriamo sullo stesso Bene, dicendo che questo è il primo nome di Dio⁷.

La somma beatitudine, come si legge nel *Commento alle Sentenze*, ha dunque a che fare proprio con il Bene, in quanto consiste nella presenza in Dio di una bontà, di una carità e di una gioia perfette⁸. In questo modo, però, anche la perfezione della beatitudine porta al riconoscimento della fecondità intrinseca a Dio, in quanto le tre perfezioni che la costituiscono esigono una pluralità di persone: la bontà è tale se si comunica, la carità non è perfetta se non è rivolta a un altro e la gioia stessa è somma solo se vi è condivisione⁹.

⁶ Cfr. *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 4 (I, 56): «Quod sit ibi trinitas tantum, ostenditur ex suppositionibus superius factis, quia necesse est, in illa Trinitate esse *beatitudinem, perfectionem, simplicitatem, primitatem*».

⁷ *Itin.*, V, 1-2 (V, 308): «[intelligimus] duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum *esse*, dicens, quod *qui est* est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei» [tr. di O. Todisco in *Opere di san Bonaventura*, V/1 (*Opuscoli teologici* 1), introduzione e indici di L. Mauro, Roma 1993, 547]. Cfr. anche *I Sent.*, d. 22, a. 1, q. 3 (I, 395): «Si loquamur de nominibus, quae Deus sibi imposuit, cum ipse se proprie intelligat, huiusmodi nomina sunt propria; et talia dicuntur esse *bonum et qui est*».

⁸ Cfr. *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2 (I, 53): «ubicumque est *summa beatitudo*, est *summa bonitas*, *summa caritas* et *summa iucunditas*».

⁹ Cfr. *ibid.*: «Sed si est *summa bonitas*, cum bonitatis sit summe se communicare, et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse suum: ergo etc. Si *summa*

Non può sfuggire tuttavia che il dinamismo legato alla somma beatitudine ha, rispetto alle altre perfezioni, un carattere particolare, che è quello relazionale. La bontà, la carità e la gioia che costituiscono la beatitudine perfetta, più che sottolineare la produttività, esigono reciprocità e condivisione, cioè l'alterità personale, un'alterità che, ancora una volta, è nell'intimo dell'essere divino.

Le perfezioni fin qui elencate non ricevono in realtà tutte la stessa attenzione da Bonaventura, il cui interesse si concentra in particolare su due di esse: anzitutto sulla *primitas*, che afferma la fecondità della natura divina, e poi sulla *summa bonitas* che di questa natura evidenzia il carattere relazionale alla luce del principio pseudo-dionisiano dell'autocomunicazione.

Ora, come è noto, è proprio l'accostamento della diffusività della *summa bonitas* con la fecondità della *primitas* a rivelarsi determinante: alla luce di queste due perfezioni, infatti, Bonaventura può non solo dare ragione della trinità di persone nell'unità dell'essenza, traguardo per altro non secondario, ma, ancor di più, può delineare una comprensione comunionale di Dio che determinerà, di conseguenza, anche la comprensione del creato.

Cosa vuol dire precisamente la fecondità della *primitas*? L'argomento a cui ricorre il *magister* stabilisce che ciò che è primo è principio, vale a dire può dare origine ad altro, è fecondo.

Se la realtà intima di Dio viene interpretata alla luce di questo criterio, ne deriva che colui che è primo perché *innascibilis*, senza origine, cioè il Padre, è anche il principio, è colui che dà origine alle altre persone divine, è la fecondità della vita intima di Dio.

Come spesso sottolineato dai commentatori, che rimandano opportunamente all'approfondimento della *quaestio VIII de mysterio Trinitatis*¹⁰, Bonaventura in questo modo non solo conferisce un significato positivo

caritas, cum caritas non sit amor privatus, sed ad alterum: ergo requirit pluralitatem. Item, si summa *iucunditas*, cum "nullius boni sine socio sit iucunda possessio", ergo ad summam iucunditatem requiritur societas et ita pluralitas».

¹⁰ Si noti il modo di procedere dell'argomentazione di Bonaventura nelle questioni su *Il mistero della Trinità*, dove tutto il significato della *primitas* del Padre primo principio viene fondato sul suo essere origine delle altre due persone, più che sul suo non essere originato. Cfr. *Myst. Trin.*, VIII, concl. (V, 114): «Nam primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam *actualitatem*, summam *fontalitatem* et summam *fecunditatem*. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est *perfectissimum* in producendo, *fontalissimum* in emanando, *fecundissimum* in pullulando. Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum *naturae* et per modum *voluntatis*, verbi scilicet et amoris; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae *perfectionis*, *fontalitatis* et *fecunditatis* duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente; ac per hoc necesse est, ponere personas tres». Per un approfondimento sulla categoria di *primitas* nella teologia bonaventuriana si veda lo studio di R.J. WOŹNIAK, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona 2006.

alla categoria di *innascibilitas*, di per sé coincidente con il concetto negativo di *pura privatio*¹¹, cioè di mancanza d'origine, ma, con una penetrazione davvero sottile, chiarisce anche il rapporto tra paternità e innascibilità: poiché primo in quanto innascibile, il Padre è principio; poiché principio, è Padre. Come dire, in sintesi, che non è primo perché Padre, ma è Padre perché primo e perciò possiede la *plenitudo fontalis*: «Quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium»¹².

Il rovesciamento del tradizionale modo di rapportare fecondità e primità diventa dunque il fondamento per l'interpretazione teologica della prima persona divina: l'*innascibilitas* viene riletta in positivo come *primitas* e questa, a sua volta, diventa la condizione della fecondità del Padre nella sua sovrabbondanza sorgiva.

Questa idea di *primitas* del Padre va però coniugata con la diffusività propria della *summa bonitas*, nel senso che la fecondità del Padre non ha un senso generico, ma è una fecondità peculiare, è la fecondità del sommo Bene, e perciò è diffusione. Il livello di perfezione in cui si colloca l'analisi bonaventuriana esige di individuare la forma più alta e perfetta di questa diffusione, che è la comunicazione di sé: se ogni bene per sua natura si diffonde, quel bene che è sommo e perfetto dovrà diffondersi in modo altrettanto sommo e perfetto. Questo modo perfetto è la comunicazione di sé, dell'essenza divina, che il Padre realizza attraverso le due processioni, la generazione, *per modum naturae*, con cui dà origine al Figlio, e la spirazione, *per modum liberalitatis o voluntatis*, con cui insieme al Figlio dà origine allo Spirito. Il *Bonum communicativum* è allora la massima perfezione del *Bonum diffusivum* dionisiano. È nell'*Itinerarium mentis in Deum* che questi passaggi vengono sintetizzati da Bonaventura con particolare chiarezza, attraverso la costruzione delle sue argomentazioni trinitarie, radicate proprio nell'idea della diffusività del Bene:

“Il bene è ciò che è diffusivo di sé”; dunque, il sommo bene è sommanente diffusivo di sé. Ora, la somma diffusione non può che essere attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria, incessante e perfetta. [...] Infatti, la diffusione, fatta nel tempo, del suo essere nella creatura, non è che un centro o un punto nella immensità della bontà eterna; sicché possiamo pensare a una diffusione più grande, quella ad esempio in cui il diffondente comunica tutta la sostanza e la sua natura. Dio quindi non sarebbe il sommo bene se, in realtà o secondo il nostro modo di pensare, non godesse di tale diffusione¹³.

¹¹ Cfr. SILEO, *La "via" teologica...*, 736; WOŹNIAK, *Primitas et plenitudo*, 291.

¹² *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2 (I, 53).

¹³ *Itin.*, VI, 2 (V, 310-311): «Nam "bonum dicitur diffusivum sui": summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actua-

Ancor più chiaramente, subito dopo, presentando con un linguaggio palesemente dipendente da Riccardo di San Vittore le due processioni intra-trinitarie in cui si realizza la diffusione del sommo Bene, Bonaventura conclude indicando proprio la necessità della comunicazione di sé per la perfezione del *Bonum diffusivum sui*: nelle Persone divine

è necessario che per la somma bontà vi sia la somma comunicabilità, e per la somma comunicabilità la somma consustanzialità, e per la somma consustanzialità vi sia somma configurabilità, quindi somma uguaglianza e dunque somma coeternità¹⁴.

I dinamismi di origine del Figlio e dello Spirito, cioè le processioni intra-trinitarie, rappresentano dunque la realizzazione di quella *communicatio*, di quella comunicazione dell'essere che definisce la perfezione di Dio come sommo bene e somma fecondità: in definitiva, la mancanza di una pluralità interna a Dio verrebbe a contraddire non solo la fecondità della sua *primitas*, ma anche la natura di sommo Bene, perché: «si est summa bonitas, cum bonitatis sit summe se communicare, ergo requirit pluralitatem»¹⁵.

Ma a quale intelligenza del mistero divino porta una simile centralità della *communicatio*?

Risalta a questo punto il valore della *summa simplicitas*, non a caso evocata da Bonaventura tra le perfezioni divine che fondano l'esigenza della pluralità. La semplicità, infatti, si lega strettamente all'idea della *communicatio*, secondo il principio per il quale quanto più una realtà è semplice, tanto più è comunicabile. L'essenza divina, perfettamente semplice, sarà perciò anche perfettamente comunicabile e dunque sussiste in una pluralità di persone. Questa conclusione, che apparentemente sembra l'esito scontato di un rigoroso ragionamento, in realtà è fondamentale, perché conduce a riconoscere, con particolare evidenza, che il modo in cui va concepita l'unità di Dio è sorprendentemente *plurale*!

L'unità di Dio non è statica, numerica, quantitativa ma *comunicativa* e perciò è un'unità plurale, comunionale, dinamica. Cosa intendere più

lis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. [...] Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Nisi igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset» [tr. cit., 557].

¹⁴ *Itin.*, VI, 2 (V, 311): «[...] per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam *communicabilitatem*, et ex summa communicabilitate summam *consustanzialitatem*, et ex summa consustanzialitate summam *configurabilitatem*, et ex his summam *coaequalitatem*, ac per hoc summam *coeternitatem*» [tr. cit., 559].

¹⁵ *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2 (I, 53).

precisamente per "unità plurale" lo si può capire dalla seconda *quaestio* del *De mysterio Trinitatis*, lì dove Bonaventura afferma che *excellentior est unitas, quae in pluribus manet una*, cioè che

l'unità che rimane unica in più soggetti è più eccellente di quella che può mantenere la sua unità in una sola persona. Ma l'unità divina è eccellente al massimo. Allora è necessario che coesista con la pluralità delle Persone¹⁶.

La portata di questa acquisizione, che rischia di non emergere immediatamente, può essere maggiormente apprezzata mediante un breve riferimento all'attualità del dibattito sulla vita del Dio Trinità.

Il grande problema della riflessione trinitaria di ogni tempo è evidentemente la conciliazione dell'unica sostanza divina con la trinità delle persone. Lo sviluppo teologico, soprattutto occidentale, così segnato dalla eredità filosofica greca e dalla sua convinzione della perfezione dell'*uno*, ha privilegiato l'unità della sostanza come punto di partenza per il discorso su Dio, trovandosi però poi di fatto a dover affrontare il problema di come giustificare l'insorgere al suo interno di una pluralità delle persone. L'equivoco a cui più facilmente si va incontro, partendo da questa prospettiva, è quello di considerare un'essenza divina esistente per sé, che poi, quasi in un secondo momento, si sviluppa come Trinità, *diviene* Trinità.

Tra i tanti significativi tentativi di superare questa difficoltà e le sue rischiose conseguenze, merita di essere segnalata la proposta di Gisbert Greshake, profondamente nutrita dalla teologia dei Padri e dei grandi autori medievali¹⁷. La sua posizione parte da un presupposto diverso, che rifiuta la tentazione radicata nella nostra *mens* di ridurre il molteplice all'uno e di affermare il primato dell'unità come garanzia di perfezione. Al contrario, sostiene Greshake, la sostanza divina dev'essere intesa come *communio*, cioè come compresenza originaria di unità e pluralità, dal momento che la *communio* è quell'unità che sussiste solo nella pluralità:

Proponiamo questa tesi: dire che *Dio è unitrino* significa dire affermare che *Dio è quella communio nella quale le tre Persone divine realizzano in un mutuo gioco trialogico di amore l'unica vita divina quale vicendevolesse auto comunicazione*. Dal punto di vista logico (!), non occorre ricorrere a una unità sostanziale "prima" del mutuo gioco comunione delle tre Persone, né a una unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle altre Persone: la *communio* in quanto mediazione in processo di unità e molteplicità, è piuttosto la realtà *originaria*

¹⁶ *Myst. Trin.*, II, 2, contr. 6 (V, 64): «*excellentior est unitas, quae in pluribus manet una, quam quae non potest sui unitatem servare nisi in una persona; sed divina unitas est excellentissima: necesse est igitur stare cum personarum pluralitate*» [tr. cit., 299].

¹⁷ Cfr. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, tr. it., Brescia 2000.

e *indivisibile* dell'unica vita divina [...], che porta in sé i diversi momenti di attuazione di questo unico evento di comunicazione e dunque porta in sé sia l'unità che la molteplicità¹⁸.

Bonaventura rimane chiaramente legato alla visione filosofica greca che privilegia l'unità come sinonimo di perfezione rispetto alla molteplicità, imperfetta e pertanto bisognosa di una *reductio ad unitatem*. Citando la *Metafisica* di Aristotele, scrive ad esempio in un passaggio del *De mysterio Trinitatis* che «unitas prior est re et intellectu quam pluralitas»¹⁹.

Eppure, proprio a motivo dell'idea di unità comunicativa plurale a cui approda la sua riflessione, l'apporto di Bonaventura con sorprendente attualità si apre alla concezione comunionale della vita divina: Dio non è *unum in uno* – si legge nei suoi testi –, ma *unum in pluribus non multiplicatum*²⁰, infinita e perfetta semplicità in cui l'unità non è data prima della pluralità, ma la contiene. Perciò, scrive Ganoczy, se

l'"unità plurale" o l'"unità nella molteplicità" può essere oggi considerata come l'idea guida dell'umanità che diviene sempre più consapevole della propria universalità e delle proprie interconnessioni [...] constatiamo con stupore che Bonaventura concepì già Dio stesso come la struttura una e plurale per eccellenza e, proprio per questo, come la somma unità²¹.

Bisognerebbe forse chiedersi, a questo punto, come conciliare questa *unità plurale* con il principio della *reductio*, con l'idea che ogni pluralità sia pervasa e attraversata dalla tensione all'unità. L'interrogativo effettivamente non è estraneo a Bonaventura. Tuttavia, egli precisa che la *reductio ad unitatem* in senso proprio va riferita solo a quella pluralità che rappresenta una privazione, una diminuzione e un impoverimento rispetto alla causa che la produce. Ma non è questo il caso delle persone divine, sostiene il *magister*, poiché per esse la pluralità non dice mancanza di unità, ma è essa stessa unità perfetta: «Pluralitas autem, quae non dicit defectum a

¹⁸ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 198-199 (corsivi nel testo).

¹⁹ *Myst. Trin.*, VIII, 6 (V, 113).

²⁰ Cfr. *Myst. Trin.*, III, 2, contr. 1 (V, 75): «si aliquid esset unum in pluribus non multiplicatum, illud esset *simplicissimum*; sed hoc attribuendum est divino esse, quod est simplicissimum: ergo trinitas non tollit simplicitatem divinae essentiae». Essere perfettamente semplice significa dunque essere «uno in più realtà non moltiplicato». Cfr. anche *I Sent.*, d. 8, p. 2, a. un., q. 2, resp. (I, 166): «Simplicius autem intelligitur unum in pluribus esse multiplicatum, quam unum in uno; quod patet, quia universale est simplicius singulari; et adhuc multo simplicius intelligitur, quod est unum in pluribus non multiplicatum. Hoc modo intelligit fides nostra Deum. Et ideo simplicior est Deus, quia est in omnibus non multiplicatus, quam si esset in uno solo, vel in pluribus multiplicatus».

²¹ A. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, tr. it., Brescia 2003, 99.

summa unitate, non indiget reduci, quia ipsa est summa unitas»²². L'unica *reductio* che si può ammettere, è nel senso che le persone del Figlio e dello Spirito sono da ricondurre al loro principio, che è il Padre.

Se dunque bisogna concepire in Dio un'unità perfetta nella pluralità, la sua forma propria non può che essere la comunione. Non a caso, in un passaggio della distinzione 10 del I libro *In Sententias*, Bonaventura, dovendo chiarire il significato da attribuire al concetto di *communio*, fornisce due indicazioni precise: innanzitutto riporta la *communio* al principio della carità e, in secondo luogo, la fa consistere nella *unitas distinctorum*, nella compresenza di unità e pluralità: «*caritas non tantum dicit communitatem, quia in pluribus, sed communionem per unitatem distinctorum*»²³.

3. Comunicazione e donazione personale in Dio «sommo Bene»

L'apparire del termine *caritas* a proposito della *communio* è tutt'altro che secondario in ordine alla ricostruzione della visione bonaventuriana sulla vita di Dio Trinità. Infatti, il movimento comunicativo della somma Bontà si chiarisce maggiormente proprio sullo sfondo della costitutiva natura interpersonale della *caritas*, perché si allontana dal significato di generica diffusione del bene, e assume quello più preciso della donazione personale²⁴.

Utilizzando le argomentazioni di Riccardo di San Vittore, Bonaventura descrive i gradi di perfezione della carità mediante un crescendo che pone al livello più basso l'amore per se stessi, la *dilectio reflexa*, e attribuisce il livello più alto, quello della perfezione, non semplicemente alla *dilectio mutua*, cioè all'amore per l'altro che viene ricambiato, ma alla *condilectio*, vale a dire all'amore per un altro comunicato a un terzo: «*perfectior est dilectio mutua quam reflexa et perfectior adhuc mutua comunicata quam non comunicata*»²⁵. Ma nella realtà di Dio, quale contenuto dare a questa interpretazione interpersonale della *dilectio comunicata* e della *condilectio*, se non quello di un rapporto tra il *dare/donare* l'essenza divina e il *ricevere/accogliere* questa stessa essenza?

Seguendo ancora la sua fonte, vale a dire il *De Trinitate* del maestro vittorino²⁶, Bonaventura interpreta infatti la relazionalità dell'amore in

²² *Myst. Trin.*, II, 2, resp. 17 (V, 67).

²³ *I Sent.*, d. 10, dub. 6, resp. (I, 207).

²⁴ Cfr. I. DELIO, *Simply Bonaventure: an Introduction to His Life, Thought and Writings*, New York 2001, 43.

²⁵ *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 (I, 194).

²⁶ Nel IV libro del *De Trinitate* Riccardo affronta la questione dell'origine delle persone divine riportandola direttamente al dinamismo del *dare/ricevere* l'essere sostanziale. Cfr. RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, IV, 11, éd. par J. Riballier, Paris 1958, 173-174: «*Obtinentiam dico hoc loco modum quo quisque obtinet quod substantialiter est, vel*

stretto rapporto con la comunicazione dell'essenza, che si esprime adeguatamente attraverso la categoria del *donare/ricevere*.

La perfetta comunicabilità dell'unica natura divina si realizza pertanto nel movimento del reciproco donare, del ricevere e dell'unire proprio dell'amore perfetto, così che la persona del Padre è determinata tutta dal suo dare origine, che è la dinamica del suo donare; egli è perciò *amor gratuitus*; la persona del Figlio è segnata completamente dall'essere generato e dal dare origine a sua volta, cioè dal ricevere e dal donare; egli è quindi *amor permixtus*; la persona dello Spirito, infine, è caratterizzata dal ricevere l'amore del Padre e del Figlio nel reciproco movimento che li unisce nel dono, e dunque egli è *amor debitus*²⁷.

I vantaggi acquisiti da questa impostazione sono evidenti: anzitutto, l'attualità interpersonale della *caritas* si libera da ogni eccessiva rappresentazione antropomorfa; allo stesso tempo, la comunicazione dell'essenza, che realizza la perfezione del *Bonum communicativum*, si svela essere un rapporto di donazione e, infine, la distinzione delle persone divine viene garantita dall'individuazione delle tre distinte modalità d'amare²⁸.

Vi è un'ulteriore ricaduta argomentativa che la rilettura in chiave relazionale delle processioni intratrinitarie porta con sé: si tratta della possibilità di superare le difficoltà connesse all'idea di *primitas* del Padre. L'idea di *primitas*, infatti, costituisce non solo la risorsa, ma anche l'aspetto problematico della costruzione bonaventuriana, in quanto sembra insinuare un certo subordinazionismo, attribuendo al Padre la priorità assoluta nella comunicazione dell'essenza divina e ponendo, di conseguenza, le altre due persone a un livello inferiore, almeno apparentemente²⁹. Al contrario, se la fecondità del Padre viene intesa come potenza di autodonazione nel dinamismo dell'amore, allora la *primitas* va interpretata come la negazio-

naturaliter habet. Obtinendi siquidem modus in aliis et aliis est multum diversus, sive in accipiendo, sive in non accipiendo, sive in dandi vel accipiendi modo». Di conseguenza, preciserà Riccardo in seguito, «Proprietatum autem distinctio versatur circa duo. Constat namque in dando et accipiendo. Unius namque personae proprietas, ut ex premissis patet, consistit in solum dando, alterius in solum accipiendo; inter has autem media tam in dando quam accipiendo» (*ibid.*, V, 15: 213).

²⁷ *ISent.*, d. 2, a. un., q. 4 (I, 57): «cum "amor sit in omnibus personis", ut dicit Richardus, et non sit nisi triplex amor, videlicet "gratuitus et debitus et ex utroque permixtus", tantum erunt tres personae: una, quae tantum dat, in qua est amor gratuitus; alia, quae tantum accipit, in qua est amor debitus; et media, quae dat et accipit, in qua est amor permixtus ex utroque».

²⁸ Questi temi trovano un approfondimento e una costruzione particolarmente matura nelle *Collationes in Hexaëmeron*, la cui lettura richiede senza dubbio un'analisi dettagliata, impossibile in questa sede. Si veda in particolare *Hexaëm.*, XI, 12 (V, 382).

²⁹ A questo proposito, si veda l'analisi di Woźniak, secondo il quale la *primitas* del Padre va concepita in funzione della comunione trinitaria. Cfr. WOŹNIAK, *Primitas et plenitudo*, 305-319.

ne radicale della sua autosufficienza e l'affermazione della sua costitutiva relazionalità, anzi, della costitutiva relazionalità delle persone divine. La fecondità del Padre, che comunica tutto se stesso nel dare origine al Figlio, e con lui allo Spirito, si delinea allora come un movimento kenotico di totale donazione di sé: il modo di esistere del Padre è quello del darsi, a tal punto che la sua *plenitudo fontalis* si attua, in un certo senso, nello svuotamento di sé³⁰.

Bontà e carità, comunicazione e relazione interpersonale, procedere per natura e per volontà, dare e ricevere, le modalità dell'amore perfetto: la sintesi migliore di tutti questi temi, che costituiscono altrettanti passaggi della riflessione trinitaria di Bonaventura, si trova in un testo dell'*Itinerarium* che per spessore, equilibrio e profondità s'impone come particolarmente significativo:

Se, dunque, puoi contuire con l'occhio della mente la suprema bontà, che è atto puro di un principio che caritatevolmente ama di amore gratuito e dovuto, e di un amore in cui sono fusi entrambi, e che è pienissima diffusione sia naturale che volontaria, che è diffusione per mezzo del Verbo, nel quale tutte le cose sono espresse, e per mezzo del Dono, nel quale ogni altro dono è donato; potrai comprendere che per la perfetta comunicabilità del sommo bene è necessaria la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo³¹.

Tuttavia, l'aver reinterpretato la comunicazione di sé come flusso di donazione e di amore non significa ancora, nella visione bonaventuriana, aver raggiunto l'orizzonte di compimento del dinamismo comunicativo intratrinitario, che viene invece rappresentato dalla *circumincessio*. Questo concetto si potrebbe tradurre con il termine *compenetrazione*, nella consapevolezza che tale traduzione non fa pienamente giustizia né all'originale greco περιχώρησις, né al termine latino *circumincessio*³².

La reciproca donazione delle persone divine si realizza in una compenetrazione altrettanto reciproca, in cui risalta particolarmente il carattere assoluto del dono. Proprio perché si tratta di un dono assoluto, in cui ogni persona senza riservarsi nulla accoglie interamente in sé l'essere dell'altra,

³⁰ DELIO, *Simply Bonaventure*, 45: «The Father is fountain-fullness of goodness and totally self-communicative and self-emptying (kenotic) by nature of good. The mystery of the Father, therefore, is fullness and emptiness; richness (in goodness) and poverty (by the nature of diffusion or *kenosis*)».

³¹ *Itin.*, VI, 2 (V, 311): «Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni comunicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti» [tr. cit., 557-559].

³² Cfr. M. MELONE, s. v. «Circumincessio», DB, 230-231.

si può affermare la *circuminessio*, vale a dire si può affermare che in ogni persona è interamente presente e operante l'altra.

Circuminessio, qua dicitur, quod unus est in alio et e converso; et hoc proprie et perfecte in solo Deo est, quia circuminessio in essendo ponit distinctionem simul et unitatem³³.

Nel VI libro dell'*Itinerarium* Bonaventura elenca una serie di perfezioni che, tutt'altro che giustapposte, sono consequenziali l'una all'altra. Alle due estremità dell'elenco, come due punti focali, si trovano la somma comunicatività e la *circuminessio*, che comprendono, tra di loro, altre cinque perfezioni: consustanzialità, configurabilità, coaguaglianza, coeternità, cointimità. Come si sente, queste perfezioni sono caratterizzate dall'insistenza sul prefisso *cum*-con, mediante il quale Bonaventura può evidenziare l'originaria compresenza della distinzione personale nell'unità dell'essenza, una compresenza che va pensata come originata dalla comunicatività e resa perfetta dalla *circuminessio*, il termine più estremo, il punto di arrivo di quel movimento di apertura e di circolarità della vita divina, che si compie nell'appartenenza reciproca delle persone. La *circuminessio* bonaventuriana, così, ha il merito innegabile di far comprendere che l'essere più persone in Dio è un mistero comunionale: è «co-essere»³⁴. Padre, Figlio e Spirito non sono primo, secondo e terzo, come la loro unità non è la somma dei tre, ma è quell'unità che significa prossimità e donazione, essere uno nell'altro.

4. Vita comunionale di Dio e atto creativo

L'idea di *circuminessio* non esalta solo la reciproca presenza di una persona nell'altra: essa sottolinea particolarmente la realtà di apertura e accoglienza che ogni persona mette in atto nel dinamismo comunicativo della *caritas*. È come se attraverso la *circuminessio* si rivelasse che in ogni persona divina vi è non solo la tensione al dono totale di sé, ma anche lo spazio per accogliere l'altro da sé. Si comprende allora perché una delle caratteristiche più rimarcate della teologia trinitaria di Bonaventura sia la stretta connessione che essa ha con la dottrina della creazione. La volontà di comunicarsi di un Dio che è bontà assoluta e amore infinito e lo spazio di accoglienza dato dalla sua realtà comunionale assicurano infatti le condizioni di possibilità perché vi sia il mondo creato.

³³ *I Sent.*, d. 19, p. 1, a. un., q. 4 (I, 349).

³⁴ Cfr. L. IAMMARRONE, *La struttura della vita trinitaria come amore in san Bonaventura*, MF, 89 (1989) 331: «La rivelazione del mistero trinitario ci insegna che l'Essere originariamente è *co-essere*, *co-esistere*, correlazione».

Di questa dimensione del pensiero di Bonaventura, particolarmente presente e valorizzata nella letteratura a lui dedicata, vorrei richiamare specificamente la prospettiva trinitaria.

La collocazione del dinamismo di autocomunicazione all'interno della sostanza divina, mediante le due processioni trinitarie, libera la visione bonaventuriana da ogni rischio di deriva emanazionistica e dal pericolo di far assurgere la creazione a realtà necessaria per quella comunicazione di sé che è propria del sommo Bene³⁵.

E tuttavia, è al dinamismo diffusivo del sommo Bene che per Bonaventura va ricondotta la creazione, proprio per la nozione di *primitas*. La *primitas* che, attribuita nella vita intima di Dio alla persona del Padre, dà ragione del movimento di generazione e di spirazione, spetta infatti all'intera Trinità nei confronti di quella realtà che non è divina. Il Dio unitrino è eterna produttività, causa prima di ogni realtà, è la *plenitudo fontalis*, la pienezza sorgiva da cui trae origine tutto ciò che esiste.

Questo passaggio fondamentale ha il merito di chiarire ulteriormente la posizione del Padre rispetto al Figlio e allo Spirito, in riferimento a quella visione non troppo velatamente subordinazionista a cui si è accennato. Infatti, se tutta la Trinità è principio della realtà, ciò significa che l'essere primo principio da parte del Padre va considerato più precisamente nel senso di essere *primo producente*, la prima persona di quella *plenitudo fontalis* che è il Dio unitrino della fede cristiana³⁶. Si noti bene però: non l'essenza divina è in sé diffusiva, ma la Trinità personale del Padre, del Figlio e dello Spirito; e non singolarmente le persone divine sono creatrici, ma è la loro comunione pericoretica a essere operativa, a essere sinergia creatrice³⁷.

Si può dunque affermare che per Bonaventura la connessione dell'attività creatrice con la realtà comunicativa intima della Trinità fa della creazione il punto di arrivo del flusso d'amore e di donazione, libero e gratuito, del Dio trinitario, dove ovviamente la sottolineatura spetta proprio alla libertà e volontarietà dell'atto creativo: nel suo essere amore infinito e comunicativo, Dio vuole la creazione³⁸. Questa affermazione, a dire il vero molto sommaria nella sua formulazione, andrebbe precisata con due riferimenti di particolare spessore: il primo, riguarda la dipendenza dell'atto creativo dalla generazione del Figlio³⁹, mentre il secondo chiama in causa la struttura trinitaria impressa nella creazione e riconoscibile secondo un

³⁵ I. DELIO, *Is Creation Really Good? Bonaventure's Position*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 83 (2009) 15-17.

³⁶ Cfr. SILEO, *La "via" teologica...*, 736.

³⁷ Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 109.

³⁸ Cfr. DELIO, *Simply Bonaventure*, 54-64.

³⁹ Cfr. ID., *Theology, Metaphysics, and the Centrality of Christ*, «Theological Studies», 68 (2007) 261-264.

triplice grado, per usare la terminologia del *Breviloquium*, cioè a modo di vestigio, di immagine e di similitudine⁴⁰. Non mi soffermerò né sull'esemplarismo, a cui fa riferimento la prima avvertenza, né sulla triplice gradualità del rapporto tra Creatore e creatura sotteso alla distinzione tra *vestigium*, *imago* e *similitudo*.

Vorrei piuttosto sottolineare un altro contributo dato da Bonaventura alla considerazione teologica del creato, senza la quale è fragile qualsiasi tentativo di *custodirlo*. Si tratta del carattere relazionale di questa teologia, che si può sintetizzare così: ogni realtà creata è in relazione con la Trinità.

Ma come intendere in senso proprio questa relazione? Essa significa anzitutto che la relazione con il sommo Bene assicura al creato una intrinseca bontà e una tensione verso la pienezza dell'amore: la bontà non è solo la perfezione dell'essere, ma è anche la sua ragione, perché le creature sono espressione dell'essere di Dio, della sua bontà diffusiva eterna e perfetta, espressione finita resa ontologicamente possibile dall'infinito dinamismo d'amore con cui il Padre dà origine al Figlio, il suo *Verbum*.

Ogni realtà creata possiede perciò come struttura costitutiva la relazione con il Verbo increato che le consente di essere in relazione con la bontà del Dio unitrino⁴¹. Il *Verbum increatum*, nel quale l'amore trinitario si esprime *ad extra*, è colui che rende la creazione stessa capace di accogliere l'amore, di prenderne la forma. *Ex nihilo* dalle mani di Dio, che non ha avuto bisogno di nulla di preesistente, la creazione è in realtà *ex amore et condilectione* per il suo legame con il Verbo increato⁴².

Da questa posizione di Bonaventura, scaturiscono a mio avviso conseguenze davvero feconde, non solo in ambito prettamente teologico.

Una creazione che esprime, in modo relativo e limitato, la bontà assoluta e illimitata di Dio, è una creazione che porta impressa in sé la chiamata a essere a sua volta diffusiva, cioè a relazionarsi, a essere dinamica e generativa nei modi che le sono propri. Se l'essere è bontà e la bontà è diffusiva, allora l'essere è relazionale, dinamico, aperto e orientato all'altro da sé, alla condivisione. La creazione buona di Bonaventura è intimamente relazionale⁴³.

⁴⁰ Cfr. *Brevil.*, II, 12 (V, 230): «...creatura mundi est quasi quidem *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii*, *imaginis* et *similitudinis*; ita quod ratio *vestigii* reperitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus».

⁴¹ Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 98.

⁴² Cfr. DELIO, *Theology, Metaphysics, and the Centrality of Christ*, 265.

⁴³ ID., *Is Creation Really Good?*, 17: «The identity of being as goodness is based in relationship. Bonaventure's doctrine of exemplarism hence supports an ontology of relationship, since created being is not being as object but being as subject. It is in receptivity of the good that being is and is in sharing the good that being acts. What Bonaventure brings to light is the intrinsic goodness of created reality, shifting the focus from objects

Riconoscere seriamente che il *vestigium* dell'unità plurale di Dio, il *vestigium Trinitatis*, è impresso anche nelle realtà create, ha come esito quello di affermare l'esistenza di una sorta di interconnessione che coinvolge l'intera creazione, su cui l'uomo deve posare uno sguardo più rispettoso, uno sguardo che sia soprattutto capace di cogliere il senso comunionale conferitole dall'opera della Trinità creatrice.

5. Conclusione

A conclusione di questo percorso, vorrei provare a riprendere alcune tra le tante importanti intuizioni che il pensiero bonaventuriano consegna alla nostra riflessione e alla contemplazione della vita di Dio nel mistero della Trinità e che illuminano il mistero dell'uomo. Le sintetizzo evidenziando le due categorie sulle quali poggia l'intera visione bonaventuriana del Dio cristiano: fecondità e comunicatività.

Anzitutto la *fecondità*: l'idea della *plenitudo fontalis*, che passa dal Padre all'intera vita trinitaria, pienezza sorgiva da cui trae origine tutto ciò che esiste, rappresenta per Bonaventura il punto di partenza essenziale per ogni approccio alla realtà divina. Ciò che dice la perfezione di Dio è il suo essere «perfettissimo nel produrre, sommamente capace di originare, fecondissimo nel diffondersi»⁴⁴. Nella visione di Bonaventura Dio è dunque dinamismo sorgivo inarrestabile di vita, è vita che desidera generare vita. Non si tratta solo di possedere la vita, ma di possederla in modo sorgivo, cioè nella disponibilità a donarla. Nel Dio di Bonaventura, il possesso della vita non è chiusura autosufficiente ma *summa productio*, «secundum plenitudinem actualitatis interminata et perfecta»⁴⁵, cioè capacità inarrestabile di realizzare sempre nuove possibilità, di far passare la *potentia in actum*.

L'idea di pienezza che connota la vita di Dio chiama in causa la seconda categoria, quella della *communicatio*. La vita divina, in cui l'autopossesso si attua nella comunicazione di sé, ha la forma della *communio pericoretica* e ciò significa che l'identità delle persone divine non viene garantita dal loro stare una di fronte all'altra, o addirittura dal chiudersi e isolarsi l'una dall'altra per affermare ciascuna se stessa, ma dal loro reciproco essere l'una nell'altra, l'una per e con l'altra.

of relationships to relational objects, since goodness by nature is relational. The question, therefore, is not "what is it?" but rather, "How is it related?" ».

⁴⁴ *Myst. Trin.*, VIII, concl. (V, 114): «Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est *perfectissimum* in producendo, *fontalissimum* in emanando, *fecundissimum* in pullulando» [tr. cit., 485].

⁴⁵ *Ibid.*, VI, 2, concl. (V, 104).

Una vita che è piena perché genera altra vita e che si compie nella forma della comunione: questa è la visione bonaventuriana di Dio che, credo, abbia molto da dire all'uomo di ogni tempo.

Partendo dalla convinzione che il mistero della Trinità si rivela a noi nella bellezza sorgiva e feconda dell'amore oblativo e comunicativo, Bonaventura indica che la vita di Dio, *summa bonitas et caritas* è il fondamento della comunione e della creazione. *Fondamento*, certo, e non solo perché egli, il Dio sommo bene e causa prima, è condizione di possibilità della nostra esistenza, ma ancora di più perché tutto il creato, e perciò anche il nostro stesso vivere, non è né caotico né privo di scopo solo perché trova in lui – appunto – il suo fondamento, che lo rende ordinato, armonico, opera bella di quella *Ars divina* che gli dà *senso e télos*⁴⁶. E dove altro cercare questo *télos*, questo senso, se non nella nostra destinazione alla comunione?

La contemplazione della vita del Dio Trinità secondo Bonaventura è, in fondo, un inno alla dignità del creato, e soprattutto dell'uomo, che di questo creato è responsabile.

Riassunto: Per ricostruire la visione della vita di Dio nel mistero della Trinità propria di Bonaventura da Bagnoregio è necessario confrontarsi con il suo originale utilizzo del concetto di *primitas* e del principio della diffusività del bene: *bonum diffusivum sui*. È proprio in questi due aspetti che va riconosciuta, infatti, non solo l'originalità del suo contributo alla riflessione trinitaria, ma anche il rivelarsi di una sua comprensione specifica del mistero divino, di cui comunicatività e sovrabbondanza di vita sembrano essere gli elementi portanti. L'analisi proposta nell'articolo si snoda attraverso un percorso articolato in tre momenti: innanzitutto, si considera l'emergere dell'idea di una unità plurale all'interno del dinamismo comunicativo di Dio sommo bene; in secondo luogo, si analizza il profilarsi della *circumincessio* come cifra per comprendere la realtà comunione della Trinità; in terzo luogo, infine, partendo dalla comprensione dell'intrinseca struttura relazionale dell'essere creato, si fa risaltare la particolare interpretazione bonaventuriana dell'atto creativo quale espressione della bontà divina. L'esito del percorso consiste nel riconoscere che, partendo dalla convinzione che il mistero della Trinità si rivela a noi nella bellezza sorgiva e feconda dell'amore oblativo e comunicativo, Bonaventura indica che la vita di Dio, *summa bonitas et caritas*, è il fondamento della comunione e della creazione. La contemplazione della vita del Dio Trinità è così, secondo Bonaventura, soprattutto un inno alla dignità del creato e dell'uomo, che di questo creato è responsabile.

Summary: In order to reconstruct the vision of the life of God in the mystery of the Trinity of Bonaventure of Bagnoregio, it is necessary to compare it with his original use of the concept of *primitas* and the principle of the diffusivity of the good «*bonum diffusivum sui*». In fact, it is precisely in these two aspects that, not only the origi-

⁴⁶ Cfr. L. SILEO, *Il contesto culturale del Duecento e Bonaventura. La "riscoperta" di Aristotele*, DB 47: «Bonaventura "percepisce" il mondo come pieno di senso».

nality of his contribution to Trinity reflection but also the revelation of his specific comprehension of the divine mystery of which communication and overabundance of life seem to be supporting elements, should be recognized. The analysis proposed in the article leans towards a path articulated in three parts; first of all, the emergence of the idea of a plural unit internal to the communicative dynamism of God is considered the greatest good. Second, the outline of the *circumincessio* is analyzed as a figure in order to understand the communion reality of the Trinity. Finally, third, beginning with the comprehension of the intrinsic relational structure of the being created, the particular Bonaventurian interpretation of the creative act as an expression of divine goodness stands out. The result of the route consists in recognizing that, beginning with the conviction that the mystery of the Trinity is revealed to us in beauty, gives rise to and nourishes oblation and communicative love; Bonaventure indicates that the life of God, *summa bonitas et caritas*, is the foundation of communion and creation. According to Bonaventure, contemplation of the life of God Trinity is thus, above all an anthem to the dignity of creation and of man who is responsible for this creation.