

LA CADUTA DI ADAMO E LA REDENZIONE NEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA

STEFANIA PARISI

Istituto di Studi Teologici e Storico-Sociali - Terni

Il tema di questo 62° Convegno di Studi bonaventuriani, che coniuga con felice intuizione “l’intelligenza dell’amore” con “la custodia del creato”, mi affascina particolarmente, poiché, come un lampo, illumina, a mio avviso, proprio il cuore del pensiero bonaventuriano e francescano. Mi ha così aiutato a cogliere il nesso che lega il peccato e la redenzione al destino dell’universo.

All’uomo è affidata la custodia del creato, egli ne è il responsabile, come rivela il libro della *Genesi*: l’universo è il grande specchio, *signum*, di Dio e all’uomo spetta avere occhi per vederne la bellezza e orecchie per ascoltarne le voci e intelligenza per conoscerne le leggi e rispettarle. Il peccato dell’uomo, perciò, non rompe solo la comunione di questi con Dio, spezza anche quella con la natura.

Leggiamo con quanta drammaticità Bonaventura richiami questa responsabilità:

Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat¹.

Il cammino dell’*homo viator* inizia nel “giardino delle delizie” dove c’è pace e armonia, ma – continua il Santo – allontanatosi dalla vera luce per volgersi al bene passeggero, egli stesso a causa della propria colpa, e tutta la sua discendenza a causa del peccato originale, furono prostrati a terra. Il peccato originale ha corrotto in due modi la natura umana, nella mente con

¹ *Itin.*, I, 15 (V, 299).

l'ignoranza, nella carne con la concupiscenza, così che l'uomo, accecato e prostrato a terra, giace nelle tenebre né riesce a vedere la luce del cielo...².

Ma un cammino solidale lega l'uomo al creato anche nel ritorno all'amizizia con Dio: infatti, il primo aiuto all'uomo decaduto gli viene proprio dal mondo – afferma Bonaventura – poiché le impronte del Creatore impresse nell'universo lo aiuteranno a rialzarsi (*sursumactio*) e lo condurranno, se lui lo vorrà, quasi per mano, sulla via di Dio:

Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*, ac per hoc quaedam *extra nos*, quaedam *intra nos*: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet, nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*; oportet, nos *intrare* ad mentem nostram, quae est *imago* Dei *aeviterna*, *spiritualis* et *intra nos*, et hoc est *ingredi in veritate Dei*; oportet, nos *transcendere* ad *aeternum*, *spiritualissimum*, et *supra nos* aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis*³.

Il mondo con le sue creature ci è compagno di via nel pellegrinaggio verso la meta finale, la celeste Gerusalemme, in cui è pienezza di vita e di pace. Sullo sfondo di questa visione, cerchiamo ora di entrare direttamente nel merito della concezione bonaventuriana del peccato d'origine e del cammino di redenzione.

1. *Adamo nel Paradiso o lo «status naturae institutae»*

Bonaventura, facendo propria l'esperienza dell'autore dell'*Ecclesiaste* che, dopo avere a lungo scrutato la sorte dell'uomo e la caducità dei beni terreni, esclama: «Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus» (Eccl 7,30), afferma che «humana natura in has corruptiones deiecta est merito primae prevaricationis, non instituta a primordio suae conditionis»⁴.

² Cfr. *Itin.*, I, 7 (V, 297-298): «Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet *ignorantia* mentem et *concupiscentia* carnem; ita quod *excaecatus* homo et *incurvatus* in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra *concupiscentiam*, et scientia cum sapientia contra *ignorantiam*».

³ Cfr. *ibid.*, I, 2 (V, 297).

⁴ *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, 6 (II, 715).

E, commentando il passo dell'*Ecclesiaste*, prosegue sostenendo che due sono i riferimenti essenziali per la comprensione del mistero della vita umana: la conoscenza dell'origine del bene e la conoscenza dell'origine del male (*originem boni, originem mali*)⁵; tra questi due termini è racchiusa tutta la verità circa la *hominis conditionem et eius deviationem*. La fede biblica rivela che «in tanta miseria et calamitate in qua nunc est, hominem a principio Deus non fecerit», come osserva il Santo nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo⁶.

Bonaventura spiega che la credibilità di una primigenia bontà e felicità dell'umanità è radicata solo nell'assenso della fede alla verità rivelata; la ragione, solo se illuminata dalla fede in un Dio *potentissimus, sapientissimus et optimum*, è in grado di risalire all'ipotesi di una perfezione originaria della creatura: «Cum enim primum principium simul sit optimum et iustissimum [...] non debuit facere hominem nisi bonum, ac per hoc innocentem et rectum»⁷, da cui consegue, per il credente, la convinzione che «ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia»⁸; la convinzione, cioè, che grazie agli aiuti naturali e della Grazia l'uomo avrebbe potuto discernere con coscienza retta il bene e il male e avrebbe potuto scegliere l'uno e fuggire l'altro; e avrebbe potuto, grazie alla luce dell'intelletto, conoscere nella verità se stesso, il mondo e il suo Dio e, grazie al dono della carità, amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo suo come se stesso.

Dunque, la fede nella Rivelazione biblica considera Adamo *ante lapsum*, collocato nel Paradiso, come il capolavoro di Dio, *rector et rex*, immagine vivente dell'Amore creatore. Adamo *ante lapsum* è creato capace di tendere alla beatitudine alla pari degli spiriti angelici. Scrive Bonaventura: «Non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum, scilicet humanum»⁹. Ma, osserva il Santo, poiché giungere al premio della beatitudine sarebbe stato meritorio solo se fosse avvenuto con una libera scelta di amore, Dio volle donare all'uomo il libero arbitrio e a tal fine lo creò posto in un equilibrio instabile e dinamico, *vertibilem et expugnabilem*. Nello stato d'innocenza originale Adamo, afferma Bonaventura, «poterat peccare et non peccare, sic anima poterat corpus continere et non continere, et homo poterat mori et non mori»¹⁰.

⁵ Cfr. *II Sent.*, Proem., 3-4 (II, 3-4): «In his autem duobus clauditur terminus totius humanae comprehensionis, ut cognoscat *originem boni* et cognoscendo requirat et ad illam perveniat et ibi requiescat; et ut cognoscat *originem et principium mali*, et illud vitet et caveat».

⁶ *Ibid.*, d. 30, a. 1, q. 1, concl. (II, 716).

⁷ *Brevil.*, II, 10 (V, 228).

⁸ *Ibid.*, II, 11 (V, 229-230).

⁹ *Ibid.*, II, 9 (V, 226).

¹⁰ *II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 2, concl. (II, 472).

Finché lo avesse voluto: questa la scelta. I doni di Dio non gli toglievano la responsabilità del suo agire morale perché, lungi dal diminuire la sua libertà, l'avrebbero rafforzata e illuminata. *Et sequitur miserabilis deviatio*, ma sopraggiunse il dramma della colpa, e Adamo perse tutto.

Parlare di un Paradiso perduto implica, come abbiamo detto, la fede in un peccato d'origine che, se si mostra privo di senso per il non credente, per colui che crede è di estrema importanza per la conoscenza della verità del suo destino e per il progresso morale della sua esistenza. La considerazione di uno stato di *natura instituta* è infatti per il credente il termine essenziale di paragone che gli rivela la vocazione profonda del suo essere, cioè quello che sarebbe dovuto essere se non avesse sovvertito con la colpa l'ordine della creazione, e gli diventa perciò paradigma di comportamento morale durante il cammino di questa vita.

È in funzione di una situazione edenica perduta che l'uomo scopre nell'itinerario la legge radicale della sua esistenza e nello *status viae* la sua condizione ontologica di "creatura" in cammino nella storia incontro al suo "Creatore"¹¹. E il tempo segna il ritmo interiore di tale salvifico progresso. Per esprimere questa storicità dell'uomo, i filosofi medievali adottarono il termine di *status*, termine spesso accompagnato da quello di *via*. L'uomo è *in statu viae*, anche nel Paradiso terrestre.

La nozione di *status viae* è al centro della filosofia di Bonaventura; egli considera l'uomo come costituito su quattro stati diversi: stato di natura integra, stato di natura decaduta, stato di natura riparata o di grazia e stato di gloria finale. I primi tre sono stati di via, solo l'ultimo è stato di termine e indica la meta escatologica dell'umanità.

In ciascuno degli *status* del suo cammino sulla terra l'uomo, come il primo Adamo nel Paradiso, è chiamato a esercitare la libertà di scelta tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre, tra la *conversio ad Deum* e la *aversio a Deo*.

Chiarisce ancora Lazzarini:

¹¹ Prima di addentrarci nella trattazione bonaventuriana della caduta di Adamo, mi sembra importante richiamare brevemente la teoria degli *status* in quanto è una visione caratterizzante l'antropologia medievale e la stessa filosofia bonaventuriana. Particolarmente illuminante sull'argomento è l'ampia trattazione fatta da R. LAZZARINI, *Lo "status viae" e l'interpretazione del pensiero medioevale*, in *L'homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles 28 août-4 septembre 1958, Louvain-Paris 1960, 125-135. L'autore si chiede a cosa si riferisca un filosofo medievale quando si interroga sulla natura umana: si riferisce alla natura umana *sine statu* o alla natura umana *in statu*? E la risposta è chiara, osserva Lazzarini: il filosofo medievale non intende mai riferirsi alla natura umana come all'insieme delle strutture fisiche che compongono il suo organismo biologico, ma alla natura umana come soggetto morale che nella storia è chiamato a realizzare un destino deontologico che ha il suo compimento nell'incontro con Dio.

Vialità equivale a tensione e dinamicità, il che interessa direttamente le strutture spirituali e, attraverso esse, anche le strutture corporee. Tutte infatti queste strutture se considerate *in statu viae* sono modellate in modo tale da accennare a una meta che rappresenti qualcosa di assoluto e di definitivo oltre le mete rappresentate dalle cose della natura¹².

Homo viator qual è, l'uomo non può sottrarsi all'imperativo ontologico-morale di tendere a quell'Infinito e a quella beatitudine da cui è uscito e in cui soltanto può trovare la pace.

2. La caduta di Adamo o lo «*status naturae lapsae*»

Unde sicut ille qui stat rectus, posset statim, si vellet, sine nova dispositione adveniente dimettere se cadere; sic voluntas, recte consistens et in ordine ad ultimum finem, potest illum [*scil.* ordinem] exire; et exitus ille peccatum est¹³.

Da questo passo del bonaventuriano *Commento alle Sentenze* risulta chiaramente che anche nello *status naturae institutae* l'uomo si trova in una condizione esistenziale di equilibrio instabile: radicato nella libertà, ha la possibilità di rimanere e crescere nella comunione con Dio e la possibilità di ribellarsi e uscire da tale comunione¹⁴: *et exitus ille peccatum est*. Ma questa instabilità e precarietà (*mutabilitas, vanitas*) della volontà della creatura umana agisce come causa deterministicamente necessaria del peccato? – si chiede il Santo¹⁵. E risponde che non può essere così, perché in questo caso l'uomo sarebbe privo di responsabilità morale di fronte al peccato in quanto necessitato ontologicamente; tale precarietà invece è solo la *causa deficiens* e non efficiente del mancato adempimento del bene a cui egli è chiamato. Il *naturalis defectus voluntatis* o *defectibilitas*

¹² LAZZARINI, *Lo "status viae"...*, 127. Per sottolineare l'attualità di questa concezione itinerante della vita umana, mi piace richiamare il bel saggio del filosofo francese G. MARCEL, *Homo viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, tr. it., Torino 1967, in cui si legge: «È proprio l'anima il vero viandante; e parlando dell'anima e d'essa soltanto si può dire in tutta verità che esistere significa essere in cammino» (15).

¹³ *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2, concl. (II, 807).

¹⁴ Sull'antropologia bonaventuriana, e in particolare sullo spazio in essa dedicato alla libertà, si veda l'interessante studio di F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma 2006, da cui ricaviamo il seguente passo: «Nel pensiero bonaventuriano l'idea della libertà rappresenta il *leitmotiv* di tutta la tematica antropologica: infatti il libero arbitrio è il fondamento della dignità dell'uomo, consente all'uomo di esercitare un dominio sulla natura e sui propri atti, rende l'anima umana immagine di Dio, è ciò che vi è di supremo nella creatura razionale. Coerentemente con tali premesse, non si poteva non concludere che la manifestazione più alta e più completa dello spirito umano, cioè la fede, avesse come suo *subjectum* il libero arbitrio [...]» (342).

¹⁵ *Brevil.*, III, 1 (V, 231).

appartengono alla natura umana in quanto "creatura" *ex nihilo* creata e pertanto metafisicamente distinta dall'Assoluto, ma sempre comunque capace di scegliere la rettitudine morale. La peccabilità è la possibilità negativa della perfettibilità (*beatificabilitas*) in cui è stata costituita e a cui è stata chiamata la creatura umana: «et ita defectus ille circa voluntatem reedit eam ad peccandum possibilem»¹⁶, conclude Bonaventura.

Giustamente perciò si è parlato di agonismo anche di una umanità innocente¹⁷, ma bisogna ritenere – spiega Bonaventura – che tale agonismo della condizione umana primigenia non aveva la drammaticità dolorosa che ha acquisito dopo la caduta. «Si autem homo non peccasset, non cum asperitate, sed cum omni lenitate pervenisset ad suum finem»¹⁸. Se Adamo non avesse peccato, il cammino verso la meta finale sarebbe stato dolce poiché vissuto nella comunione con Dio. Infatti nella situazione edenica l'uomo e l'universo erano nella armonia meravigliosa in cui li aveva posti il *Fiat* creatore. Armonia nella cui considerazione Bonaventura si sofferma ripetutamente lasciando trapelare tutta la nostalgia dell'esule che, al di là del mare della sua esistenza, "drizza il viso" all'orizzonte della patria perduta. Il capitolo X del *Breviloquium* ne è un canto appassionato, lirico, entusiastico.

Affinché, poi, l'uomo potesse meglio meritare e perciò più facilmente giungere al godimento della felicità promessa – prosegue Bonaventura – gli fu dato il *praeceptum disciplinae*, il divieto di mangiare dei frutti dell'albero della scienza del bene e del male (Gn 2,17). Così scrive il Santo:

Non ergo datum est illud mandatum homini propter indigentiam aliquam, quam Deus haberet de humano obsequio sed ad dandam viam merendi coronam per meram et voluntariam obedientiam¹⁹.

Non è per glorificare se stesso che Dio ha dato all'uomo quell'ordine ma, al contrario, è per aiutare l'uomo a evitare la caduta nel peccato, caduta sempre possibile per la precarietà della condizione umana. Quel divieto, insomma, sta a ricordare all'uomo la sua verità esistenziale, cioè la dimensione di creatura, immersa nel tempo e nello spazio, che non si è data la vita da sé ma l'ha ricevuta in dono da Dio e che, pertanto, se perde la relazione essenziale con Dio perde se stesso e si perde in una giungla di infiniti problemi.

Nel *Commento alle Sentenze*, Bonaventura descrive con straordinaria efficacia il dramma della scelta colpevole di Adamo e vi esprime tutto il dolore del suo rimpianto:

¹⁶ *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2 (II, 807).

¹⁷ Cfr. R. LAZZARINI, *San Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*, Milano 1946, 195-196.

¹⁸ *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 (II, 717).

¹⁹ *Brevil.*, II, 11 (V, 229).

Si homo cum Deo stare voluisset nullus violenter de manu Dei auferre potuisset; sed quia ipse ab eius custodia se subtraxit, ideo Deus suam ei custodiam denegavit, et ex hoc adversarius eum invasit²⁰.

Se l'uomo avesse voluto restare unito a Dio neanche Lucifero avrebbe potuto strapparla da quell'abbraccio, ma poiché lui stesso ha preferito allontanarsene, allora è diventato preda del suo "nemico" il diavolo. Così che di sua iniziativa è caduto nelle tenebre, e, come recita il verso dell'*Ecclésiaste* prima citato da Bonaventura, *ipse se infinitis immiscuit quaestionibus*. E proprio dall'analisi di questo libro biblico, Bonaventura individua il *modus labendi* ovvero le modalità stesse della caduta di Adamo; infatti, in quel verso sono espresse e la *aversio* (l'abbandono della meta a cui tendere) e la *conversio* (il lasciarsi conquistare dalle insidie del male) e la *bonorum amissio sive expoliatio* (la perdita di tutti i beni), in cui consiste l'essenza e l'effetto del peccato. «*Conversio* intelligitur – così commenta Bonaventura – per immixtionem, *aversio* per finis privationem, sed *expoliatio* per quaestionem. Nam *conversio* facit impurum, *aversio* infirmum, *expoliatio* mendicum»²¹. *Ex sua culpa* l'uomo perse il Paradiso; infinite volte lo ripete il Santo, perché è empietà attribuire a Dio la responsabilità del male: Egli non vuole che il Bene perché è il Bene. Ma ha posto l'uomo nel rischio della peccabilità, si obietterà. È vero; ma, come abbiamo visto, la possibilità del peccato e della prova sono la condizione della libertà e quindi della dignità dell'uomo, in quanto fanno appello alla sua autonomia morale impegnandolo responsabilmente nel cammino verso la meta, verso la Gloria, che è la pienezza del suo essere in Dio. Il fine a cui l'umanità in Adamo era stata chiamata doveva essere conquistato con la fedeltà consapevole a quello stato di giustizia originario donato dal Creatore e con la resistenza alla prova.

Perché la prova? Perché l'uomo – risponde Bonaventura – «per victoriam pugnae perveniret ad praemium quietis aeternae»²²: è con il combattimento interiore che si raggiunge la pace e il rischio della scelta è la categoria morale dello *status viae*, sia nel paradiso sia nel mondo²³.

²⁰ *II Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 (II, 535).

²¹ *Ibid.*, Proem., (II, 5).

²² *Brevil.*, III, 2 (V, 232).

²³ Interessante quanto scrive a questo proposito LAZZARINI, *San Bonaventura...*, 194: «Parlare di tentazione e di prova vuol dire esprimere in termini psicologici e famigliari alla nostra esperienza morale quella contingenza che è propria di tutto ciò che è della creatura ivi compresa la sua vita morale. Noi siamo *in via* (*en route, nous sommes embarqués* – dirà Pascal) anche e soprattutto nella nostra formazione morale; e finché siamo in cammino il nostro essere è sottoposto al travaglio della gestazione del nostro io spirituale e al rischio che il prezioso compito che ci è stato commesso vada perduto. La prova morale dunque sarà il segno della peccabilità che esiste e permane nella creatura nello stato di via. In una

«Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: Tu potrai mangiare liberamente di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn 2, 16-17). Questa proibizione, spiega Bonaventura, lungi dall'essere ingiusta o ingiuriosa verso l'uomo, era invece per lui di grande utilità affinché ne venisse illuminato nel riconoscere la verità del suo stesso essere, verità che consiste nell'essere una creatura ontologicamente bisognosa della relazione con il suo Creatore²⁴.

Ma l'uomo, *cum in honore esset*, pur possedendo sufficiente luce per camminare sulla via giusta, messo alla prova dal demonio, ha rifiutato la verità, *non intellexit* – commenta il Santo – *immo peccavit*. Ha diffidato di Dio e ha creduto che la ragione fosse dalla parte di Lucifero e si è lasciato sedurre da quell'«eritis sicut dii, scientes bonum, et malum» (Gn 3, 4-5) che già prima aveva accecato l'Angelo ribelle facendolo precipitare dalla gloria dei cieli alle tenebre dell'inferno. «Ascendam in cælum et ero similis Altissimo», leggiamo in Is 14, 13: questa l'ambizione per l'Angelo come per l'uomo²⁵. Ma v'è una differenza fondamentale, aggiunge Bonaventura: in Lucifero il peccato resta senza possibilità di redenzione data la perfezione del suo stato originario, in Adamo invece può essere rimesso per la ragione che lui è «in carne mortalitatis, in voluntate vertibilis, in trasgressione excusabilis»²⁶. Inoltre l'uomo è caduto per il suggerimento insinuante del demonio e ciò rende la sua colpa perdonabile, ma resta il fatto che senza l'aiuto di una mano che lo risollevi non potrà rialzarsi da terra. E il mediatore è Cristo²⁷.

Ma torniamo alla *tentatio diaboli*, l'opera demonicamente intelligente del seduttore per eccellenza che procede per tappe progressive: prima – narra Bonaventura – insinua il dubbio sulla attendibilità della Parola di Dio, poi offre le sue certezze in modo convincente e infine annuncia la sua promessa di libertà e felicità infinite. In questo triplice modo il demonio ottiene il consenso del libero arbitrio di Eva e tramite lei di Adamo. Li ha attratti facendo leva sui tre desideri fondamentali della ragione e della volontà umane, cioè – osserva il Santo – «per scientiam, quae est appetibilis

circostanza l'uomo allo stato di innocenza si troverà in una condizione identica a quella in cui si troverà l'uomo allo stato decaduto: nell'esistenza della prova necessaria a consolidare quella stabilità che in ipotesi è già stata conseguita mediante la partecipazione alla Grazia».

²⁴ *II Sent.*, d. 17, a. 2, dub. V (II, 428-429): «Nulla igitur ex hoc fiebat homini iniuria, immo fiebat utilitas, dum praecipiebatur ad eius eruditionem et meriti amplificationem».

²⁵ *Ibid.*, d. 5, a. 1, q. 1, concl. (146).

²⁶ *Ibid.*, d. 21, a. 3, q. 2, concl. (506); e cfr. *ibid.* (507): «...et sicut per culpam pervenit ad iram divinam, sic per poenitentiam rediit ad gratiam».

²⁷ Cfr. *ibid.*: «Et quia lapsus non potest resurgere sine manu sublevante, et inimicus non potest reconciliari sine mediatore interveniente; hinc est quod peccatum hominis remissibile fuit, non peccatum angeli: quia homo, qui per alium ceciderat, alium debuit habere adiutorem et revelatorem; angelus vero non, quia cecidit per semetipsum».

rationalis; per excellentiam ad modum Dei, quae est appetibilis irascibilis; per suavitatem ligni, quae est appetibilis concupiscibilis»²⁸.

Esse sicut Deus, scientes bonum et malum: questo è il peccato. «Mulier, consentiens tentationi diabolicae appetit scientiam»²⁹, ha desiderato smoderatamente la suprema conoscenza facendone un'arma di ribellione e una sfida alla sapienza di Dio. Presunse, cioè. L'umanità presunse di sé pensando di poter fare a meno di Dio e di prendere il suo posto nel decidere cosa è bene e cosa è male. Il peccato è un atto di superbia, è un *immoderatus appetitus excellentiae*, e in quanto tale è colpevole ignoranza di sé. Per questo l'antidoto ne è l'umiltà che pone l'essere umano nella verità del suo essere ontologico. L'umanità «inordinata fuit – scrive con straordinaria efficacia Bonaventura – dum appetit alta ... dum appetit scire occulta»³⁰. Andare al di là dei propri limiti, eccedere (cioè farsi Dio): questo è il peccato. Peccare è uscire da sé, nel senso di perdere la consapevolezza del proprio essere in quanto donato, ricevuto e partecipato. *Exitus ille peccatum est*, dice Bonaventura; è non riconoscere la propria limitazione metafisica, il proprio rapporto di dipendenza ontologica da Dio. Se la superbia è inganno ed errore colpevole, l'umiltà è verità. È nel racconto biblico della caduta che acquista il suo senso più profondo quella virtù dell'umiltà che ci appare la caratteristica fondamentale del pensiero medievale cristiano.

E Bonaventura ne è lo specchio luminoso, soprattutto quando si sofferma sofferente a meditare i mali dell'umanità decaduta, umanità di cui si sente profondamente partecipe pur nella speranza della salvezza escatologica. Bonaventura insegna che la caduta originale è un evento talmente decisivo che volerlo ignorare in una fenomenologia dell'esistenza umana significherebbe fallire nell'intento, cioè perderne il senso. Ma il peccato è una categoria che solo la Fede intuisce; per questo la critica che il Santo muove alle antropologie o filosofie cosiddette "naturali" o materialistiche è tanto forte e vibrante. Il dolore, il male, l'odio, la guerra, non si spiegano se non in riferimento a un peccato originale e a uno *status naturae lapsae* o

²⁸ *Brevil.*, III, 2 (V, 232).

²⁹ *Ibid.*, 3 (233).

³⁰ *II Sent.*, d. 22, a. 1, q. 1 (II, 517). È interessante, a proposito dell'interpretazione del peccato d'origine come "eccesso" della ragione insuperbita della propria autosufficienza, richiamare la tesi del celebre studioso della filosofia medievale Étienne Gilson, il quale vede nella tentazione demoniaca un'anticipazione dell'atteggiamento proprio di ogni filosofia razionalistica (dall'aristotelismo fino ai nostri giorni) che assolutizzi l'uso naturale della ragione negando trascendenza e mistero: «La philosophie naturelle prolonge le péché originel parce qu'elle est comme lui une concupiscence, c'est-à-dire: "Aliqua conversio inordinata ad bonum commutabile" [*ibid.*, d. 30, q. 2, a. 1, f. 4: 721]. On remarquera, en effet, l'analogie entre la science sensible suggérée par le serpent et celle que recommande Aristote. L'aristotélisme est à base de péché originel» (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 419).

status deviationis. La Fede, di cui il giusto vive in questa terra, è la luce che illumina l'umanità decaduta e le addita quella meta eterna che nell'*interim* della storia si lascia vedere solo *in aenigmate*, ma che è l'esigenza insopprimibile di ogni vivente.

Lo *status deviationis* è lo *status viae* per eccellenza: su questa terra, l'uomo decaduto, si sente povero e fragile e sempre assetato di pace e di felicità, che gli è difficile trovare. Se la caduta lo ha privato del possesso della verità e della quiete, non gli ha tolto il desiderio di esse, per cui egli ne è in perenne ricerca. Ha perso l'*habitus* non l'*appetitus*, scrive Bonaventura³¹. Poiché dunque è rimasto il desiderio senza il possesso, l'uomo è diventato *quaerendo sollicitus* e, poiché nessuna creatura può compensare l'infinito bene perduto, egli «appetit, quaerit et nunquam quiescit; et ideo – conclude il Santo – declinando a rectitudine *in finitis quaestionibus se immiscuit*»³².

Il peccato ha spezzato la comunione con Dio, che sola garantisce l'ordine e l'armonia dell'uomo con se stesso e con l'universo. Perciò l'intelligenza ha perso la verità, la volontà la rettitudine, la virtù la fermezza³³ e la mancanza di pace è divenuta la condizione esistenziale dell'uomo decaduto:

Homo peccator – scrive Bonaventura con drammatica plasticità – est *sicut pulvis, quem proiicit ventus a facie terrae*. [...] Sicut igitur pulvis non potest quiescere quamdiu est ventus vertiginis, sic nec nostra virtus stabilis permanere; et ideo infinita loca quaerit et mutat et mendicat suffragia³⁴.

³¹ Cfr. *II Sent.*, Proem. (II, 5). Senza questa distinzione non ci sarebbe speranza di salvezza, come osserva il Santo: «Remansit etiam in nomine aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis, quae non fuit in eo extincta, qua movente et instigante, potuit peccatum detestari, detestando ad Deum reverti et revertendo curari» (*ibid.*, d. 21, a. 3, q. 2, concl.: 507).

³² *Ibid.*, Proem. (5).

³³ L'efficacia della descrizione bonaventuriana merita di essere riportata, sia pure in modo sintetico: «Unde *intelligentia*, avvertendo se a summa veritate, *ignara effecta*, infinitis quaestionibus se immiscuit per *curiositatem*. [...] *Voluntas*, discordando a summa bonitate *egena effecta*, immiscuit se infinitis quaestionibus per *concupiscentiam* et cupiditatem [...]. Ideo semper quaerit et mendicat, numquam satiatur, immo infinitis voluptatum quaestionibus implicatur [...]. *Virtus*, autem, discontinuando se a summa potestate facta *infirmata*, immiscuit se infinitis quaestionibus per *instabilitatem*, unde semper quaerit quietem et non invenit» (*ibid.*: 5-6).

³⁴ *Ibid.* (6). Non si può non sottolineare la modernità del linguaggio bonaventuriano che, in qualche modo, sembra anticipare l'esistenzialismo contemporaneo, come scrive il filosofo francescano L. VEUTHEY, *L'esistenzialismo in san Bonaventura*, in L. PELLOUX (a cura di), *L'esistenzialismo. Saggi e studi*, Roma 1943, 144: «Angoscia del peccato che ha rotto i ponti, che ha distrutto l'ordine primitivo. Così che l'assenza, nell'uomo, dell'infinito di cui ha bisogno per natura, ricade nella sua anima come il peso del peccato, la coscienza del niente. Il male metafisico dell'assenza dell'infinito viene vissuto come un male morale, tanto più che il male morale si è aggiunto veramente al male metafisico. L'esistenzialismo ha ereditato questo bisogno di infinito. Da qui la sua irrequietezza, la sua ricerca, il suo culto della contraddizione? Questa tragicità della vita è tutta presente nella dottrina bonaventuriana».

Questa la pena del peccato, pena che è inscindibilmente legata alla colpa per quel principio di equilibrio provvidenziale – scrive Bonaventura – per cui il *dedecus* peccati deve essere superato dal *decus iudicii*: il disordine introdotto dalla colpa chiede di essere sanato dall'ordine della giustizia e a tal fine la pena serve a ristabilire quell'ordine del piano divino originario che il peccato ha turbato.

Ma, si potrebbe obiettare, perché subire tutti le conseguenze di una colpa che non si è personalmente commessa? Perché – risponde san Bonaventura³⁵ – in Adamo, quando peccò, era presente tutta la natura umana per cui su di essa si sono abbattute anche le conseguenze della colpa. E ciò è manifestato dalla privazione della visione di Dio (*visionis Dei carentia*) e dall'arroganza della ragione (*rationalis erubescencia*) e dal predominio della passione dei sensi (*concupiscentiae praedominantia*)³⁶ contro cui ogni uomo deve lottare. Il peccato è una realtà che coinvolge tutto il suo essere e tutte le facoltà dell'anima, non solo quella conoscitiva: «deordinat et vitiat totam animam non solum secundum cognitivam»³⁷; è una realtà che lede alle radici le proprietà stesse per cui un uomo è un uomo, cioè la sua capacità di volere, di amare, di conoscere, in tal modo, però – aggiunge il Santo –, che la facoltà più colpita è la volontà da cui tutte altre seguono e con cui sono intimamente legate: «Ita tamen, quod principalis affectivam»³⁸.

Questa affermazione conferma il primato che in Bonaventura la problematica morale presenta su quella gnoseologica. Un discorso gnoseologico puro, fine a se stesso, non ha senso nel sistema filosofico bonaventuriano; esso acquista invece il suo significato quando è considerato in funzione delle dinamiche morale e dell'itinerario spirituale dell'esistenza umana decaduta. Lo stesso *Itinerarium mentis in Deum*, opera che tra le altre potrebbe considerarsi la più filosofica, nasce non da un'astratta problematica gnoseologica ma sempre da un bisogno morale ed esistenziale, quello di ritrovare la via per ricongiungersi a Dio, la via del ritorno all'amore e alla pace. Così egli scrive nel Prologo dell'opera:

Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelò spiritu quaerem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contingit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio (1259) ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem³⁹.

³⁵ *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, f. 3 (II, 718).

³⁶ *Ibid.* (719).

³⁷ *Ibid.*, a. 2, concl. (725).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Itin.*, Prol., 2 (V, 295).

E sappiamo come in questa sosta di preghiera alla Verna egli abbia tracciato le tappe del cammino dell'uomo verso il rapimento mistico dell'anima in Dio, in cui l'intelletto trova la sua quiete e l'affetto si riversa totalmente in Dio⁴⁰. Da questo *amore quaerendi pacem* nasce la sua filosofia, a questa pace tende e in questa pace si sublima.

3. *La Redenzione: dallo «status naturae lapsae» allo «status gratiae» e allo «status gloriae»*

«Incipit speculatio pauperis in deserto»⁴¹ è il sottotitolo posto subito dopo il prologo dell'*Itinerarium*. Esso segna l'inizio del primo capitolo, ma segna anche l'inizio del cammino di ritorno dell'uomo a Dio, poiché solo chi si riconosce povero e bisognoso dell'amore di Dio, nella valle di lacrime della storia, può essere risollevato da terra e riprendere la strada.

Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem⁴².

Il desiderio e l'invocazione costituiscono perciò l'incipit dell'itinerario del povero nel deserto⁴³. Nella scelta stessa dei termini *pauper* e *deserto* Bonaventura indica le condizioni e la via per riconciliarsi con il Padre celeste. C'è una povertà metafisica dell'uomo e una povertà che è virtù: la grandezza dell'uomo sta nell'accettare umilmente la prima, consapevole di

⁴⁰ È interessante rileggere quanto ha scritto nella sua introduzione all'*Itinerarium* lo studioso francescano Gaudenzio Melani: «Certo l'*Itinerario* ha finalità spesso mistiche: raggiungere la pace nella più intima unione con Dio (l'estasi). Metafisica della mistica... Nella concezione del moto circolare dell'*exitus* e del *reditus* san Bonaventura inquadra tutto il suo pensiero, la cui elaborazione si ha nei due capolavori di sintesi, il *Breviloquio* (1267) per la prima parte (l'origine), e l'*Itinerario* (1269) per la seconda parte (il ritorno)» (G. MELANI, *Introduzione*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di G. Melani, Città di Castello 1963, XI-XII).

⁴¹ Cfr. *Itin.*, I (V, 296).

⁴² *Ibid.* (296-297).

⁴³ Interessante è quanto osserva G. MELANI, *Ispirazione e aspetti filosofici nell'«Itinerarium mentis in Deum» di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XV (1968) 6: «Quanto mai caratteristico è il sottotitolo (per la maggior parte degli autori enigma insolubile o come lo dice il Gilson "misterioso") che il Serafico appone dopo il Prologo: *Incipit speculatio pauperis in deserto*. Va inteso con duplice allusione: al biblismo integrale bonaventuriano (Esodo), e alla sua tesi prediletta del recupero della sapienza edenica». Circa il problema del "recupero" dello stato edenico, cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, S. Maria degli Angeli (Assisi) 1956, 7 e 30.

aver tutto ricevuto dal Creatore della vita, e nel tendere volenterosamente alla seconda, fiducioso di niente perdere e tutto acquistare da Colui che è la fonte di ogni bene, il Sommo Bene. La stessa natura umana, sia nella condizione edenica sia in quella decaduta, scrive Bonaventura, ci esorta a restare poveri in spirito:

Nam homo nudus formatus est [...]: homo vero lapsus nudus nascitur, nudus moritur. Et ideo haec est rectissima via, ut, ab extremis non declinans, quantum potest natura pati, pauper et nudus incedat⁴⁴.

Come non andare con la mente al padre Francesco che, in prossimità della morte, volle essere adagiato nudo sulla nuda terra?

La povertà come virtù è in Bonaventura vista nella sua essenziale connessione con la Grazia, anzi è la dimora della Grazia, l'*habitaculum gratiae*⁴⁵, perché il povero, nella Fede, attribuisce solo a Dio la sorgente della vita e della salvezza⁴⁶. La Grazia è la potenza di Dio donata all'uomo; è la sola che può riabilitare l'uomo, ma a condizione che questi si senta povero e nella povertà diventi disponibile ad accogliere in sé la beatitudine di Dio. Leggiamo nel *Commento all'Ecclesiaste*:

Solus autem Dominus beatificat, nec est aliud nomen sub caelo, quod beatificet. Solus enim Dominus est beatus per essentiam. [...] Beatitudo autem nostra est per participationem; secundum quod est per participationem, ortum habet ab illo quod est per essentiam: ergo beati sumus participantes fontem beatitudinis, qui est Deus⁴⁷.

Così ci esorta dunque il Santo:

Habeas ergo nutrimentum doctrinae vel gratiae per modestiam paupertatis [...] et poteris in Domino crescere⁴⁸.

La povertà e l'umiltà con essa congiunta sono dunque la condizione fondamentale del cammino salvifico poiché rendono l'uomo consapevole della propria indegnità e grato a Dio per il dono della Sua misericordia

⁴⁴ *Perf. ev.*, q. 2, a. 1, concl. (V, 129).

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, q. 1, concl. (121).

⁴⁶ Leggiamo nel *Commento alle Sentenze*: «Peccatum est privatio vitae spiritualis et privatio lucis; sed vita spiritualis non potest redire ad animam nisi a fonte vitae, nel lux nisi a fonte lucis: ergo impossibile est, quod anima resurgat a culpa, nisi Deus, qui est fons vitae et lux perennis, sua benignitate eam vivificet et illuminet; hoc autem non est nisi per donum gratiae» (*II Sent.*, d. 28, a. 1, q. 1, f. 6: II, 675).

⁴⁷ *In Eccl.*, Proem., 2 (VI, 3).

⁴⁸ *In Ioan.*, III, xiii, 1.7 (VI, 552; 554).

(*divinae dignationis et condensationis*)⁴⁹. Se il peccato ci priva della vita spirituale e della luce, è impossibile che l'anima possa risorgere dalla colpa se non grazie alla benignità di Dio che è la fonte di vita e di luce, solo Lui può vivificarla e illuminarla e questo è il dono della Grazia⁵⁰.

Ma se è Dio che salva e risana e se è di Dio l'iniziativa, ciò non significa per l'uomo passivismo o pericoloso quietismo; anzi, l'apertura all'azione salvifica di Dio è frutto di continuo sforzo ascetico. Scrive Bonaventura che l'unione con Dio «fit per gratiam; tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo quod Deus non est e a se ipso, si possibile est»⁵¹. In questo impegno di purificazione e spogliamento consiste la cooperazione umana alla Grazia e in esso è coinvolta la persona con tutte le sue facoltà: ragione, sentimento, discernimento, coscienza, volontà. *Tota anima*, scrive il Santo⁵², deve esservi concentrata; infatti dalla memoria nasce il dolore per le omissioni e per le colpe commesse e per i doni perduti; dall'intelligenza sorge la vergogna quando si consideri quanto in basso sia caduta la natura umana che era stata creata in alto e come deturpata sia diventata la sua immagine che era stata fatta tanto bella e come si sia ridotta in schiavitù lei che era stata creata libera. Da queste considerazioni nascerà anche il timore di incorrere nella morte eterna dell'ultimo giudizio.

Inoltre, per Bonaventura, il cammino ascetico del credente non è mai fine a se stesso, poiché è sempre positivamente orientato alla rinascita dell'uomo nell'amicizia di Dio in cui troverà la pienezza della sua sublimazione: «Nullus vere humilis se vilificat nisi propter hoc, quod aeternaliter aexaltari»⁵³, afferma più volte con ferma convinzione il Serafico. La *pœnitentia* nella visione bonaventuriana non è mai scissa dal *gaudium*: «Nam omnis conscientia munda laeta est et iucunda»⁵⁴. È la gioia della vita nuova, la gioia dell'essere rinato nella fede in *nativitate gratiae*. La nascita nella fede non è meno reale della nascita nella carne; ha anch'essa i suoi segni: la rettitudine della vita e la letizia ne sono testimonianza. Nelle sue conferenze sul Vangelo di Giovanni⁵⁵, Bonaventura commentando, distingue due nascite opposte tra loro in modo tale che l'una distrugge l'altra: sono la *nativitas culpae* e la *nativitas gratiae*; per la prima, nati al peccato, abbiamo perduto l'essere (*desivimus esse*), per l'altra, nati alla grazia, siamo

⁴⁹ Cfr. *Perf. ev.*, q. 1, concl. (V, 121). Sul rapporto tra umiltà e Rivelazione, considerato ampiamente anche nel contesto della filosofia medievale, mi sembra importante richiamare la fondamentale opera di J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Firenze 1991 (nuova ed. S. Maria degli Angeli - Assisi 2008).

⁵⁰ *II Sent.*, d. 28, a. 1, q. 1, f. 6 (II, 675).

⁵¹ *Hexaëm.*, II, 29-30 (V, 341).

⁵² *Tripl. via*, II, 2 (VIII, 8).

⁵³ *De perf. ev.*, q. 1 (V, 124).

⁵⁴ *Tripl. via*, I, 9 (VIII, 5).

⁵⁵ *In Ioan.*, III, XI, 3-44 (VI, 551).

vivificati in una vita nuova (*secundo esse*). La prima nascita è perciò tanto ignominiosa, *detestabilis*, quanto l'altra è veneranda. Ma, avverte il Santo, la vita nuova non può ritornare a fluire nell'anima se non attraverso il grande mediatore Gesù Cristo. Leggiamo nell'*Itinerario*:

Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et *adiiciat, ut resurgat*; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam⁵⁶.

Cristo è la porta e la via, è come l'albero della vita posto nel mezzo del Paradiso; è credendo e sperando in Lui e amandolo che possiamo ritornare a vedere la Verità come nella condizione edenica originaria. «Supervenienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima purificatur, et sic imago reformatur», conclude Bonaventura⁵⁷.

La Fede, la Speranza e la Carità riabilitano i sensi spirituali così come spiega Bonaventura nell'*Itinerario*:

Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet *via, veritas et vita*; dum per *fidem* credit in Christum tanquam in Verbum *increatum*, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualement *auditum* et *visum, auditum* ad suscipiendum Christi sermones, *visum* ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum *inspiratum*, per desiderium et affectum recuperat spiritualement *olfactum*. Dum *caritate* complectitur Verbum *incarnatum*, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat *gustum* et *tactum*⁵⁸.

Così l'uomo *viator* può tornare a vedere il volto di Dio nella contemplazione, che è anch'essa un dono dello Spirito santo e che «magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali», conclude il Serafico⁵⁹. Per questo, la preghiera è la fonte e l'origine del nostro elevarci (*mater et origo sursum-actionis*) a Dio⁶⁰. Con la preghiera, Bonaventura

⁵⁶ *Itin.*, IV, 2 (V, 306).

⁵⁷ *Ibid.*, 3.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cfr. *Itin.*, I, 1 (V, 296-297): «*Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit. Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxi-*

raccomanda la meditazione perché meditare è ricordare e ricordare è un riassumersi per conformarsi alla volontà di Dio: l'uomo deve cioè considerare attentamente l'*opera conditionis, reparationis et glorificationis*, in cui è racchiuso il senso della sua esistenza e del suo destino⁶¹. Se il peccato è *bonorum Dei immemoratio*, la riparazione inizia proprio dal ricordo dei doni naturali e soprannaturali elargiti dal Creatore all'origine della vita poiché dal confronto tra la felicità a cui l'umanità era stata chiamata e l'angoscia in cui è caduta fiorirà la richiesta di aiuto, la nostalgia del Cielo e la riconciliazione con Dio. Qui è la meta della purificazione operata mediante la meditazione:

Hic est terminus purgationis secundum viam meditationis [...]. Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, ut exercetur in dolore, sed consummatur in amore⁶².

La misura dell'uomo è Dio, il termine ideale della sua perfezione allora è la perfezione stessa di Dio. È per questo che il ricordo del peccato non si ferma al rimorso, ma è via strumento e stimolo a quell'unione sponsale dell'uomo con Dio in cui egli, dimentico di sé, è assimilato a Dio stesso in un vincolo di ardente amore: «Ut ... pervenias in excessum mentis»⁶³.

Hoc autem est mysticum et secretissimum – spiega il Santo – quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram⁶⁴.

E continua in un crescendo di intensità e mistero:

lium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica theologia* volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum*».

⁶¹ Sul rapporto della ragione con la preghiera e la meditazione in san Bonaventura, mi sembra interessante quanto scrive Corvino nello studio citato, da cui traggio una breve citazione: «[...] per lui la religione non si fonda su una fede cieca e irrazionale, ed esiste una continuità, non un'opposizione, tra scienza e religione e tra natura e grazia; ma, proprio appuntando lo sguardo sugli scritti mistici e sulle opere di spiritualità [...] ci accorgiamo che l'atteggiamento tipico di Bonaventura rimane quello di chi ritiene che anche sul piano strettamente religioso l'ascesa a Dio si debba compiere non al di fuori della ragione, ma attraverso la ragione, e che la preghiera e la meditazione religiosa abbiano molto in comune con lo studio e l'esercizio intellettuale» (CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, 343).

⁶² *Tripl. via*, I, 9 (VIII, 5-6).

⁶³ *Ibid.*, II, 5 (9).

⁶⁴ *Itin.*, VII, 4 (V, 311).

Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem. non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem⁶⁵.

L'uomo così rinnovato dall'azione di Dio e vivificato dalla Carità è reso capace di amare ordinatamente se stesso, il prossimo, il mondo e può pertanto riconsacrare l'universo a Dio assumendolo in sé per farne al Creatore lode e offerta spirituale. L'*itinerarium mentis in Deum* è l'itinerario dell'uomo redento che associa a sé anche la salvezza di tutto il creato, poiché la redenzione trasforma sia il suo essere che il suo agire, in modo tale che dal suo agire "rettificato" dalla Grazia potrà venire anche il bene per l'intero universo. Nella considerazione della propria colpa, l'anima, illuminata dalla Fede, riconosce il danno e il dolore procurato a tutte le creature della terra e del cielo e scopre la dimensione cosmica del peccato che rovescia l'ordine stabilito da Dio⁶⁶; sente, nella Fede, che le spetta il grave dovere della riparazione; tratta, nell'amore, tutte le cose del creato secondo il disegno di Dio, cioè come specchio della Sua Maestà, segno della Sua Sapienza, voce del Suo Amore. Così lo *status gratiae* potrà anticipare su questa terra la Gerusalemme celeste, lo *status gloriae*, e fare di questo esilio l'anticamera del Paradiso: «...de hoc esilio quoddam suburbium caelestis regni construetur»⁶⁷.

Riassunto: La concezione bonaventuriana della caduta di Adamo e della sua redenzione ne sottolinea con intensità il nesso che le lega al destino di tutto il creato: il peccato di Adamo - e quindi di ogni uomo - non rompe solo la comunione con Dio ma spezza anche quella con l'universo; parimenti, il cammino di ritorno dell'uomo all'amicizia con Dio trova nelle creature del mondo un solidale compagno di via e una scala per salire fino a Dio. Il cammino dell'*homo viator* inizia nel Paradiso in cui Dio lo ha creato con un equilibrio dinamico, affinché potesse con suo merito scegliere la via del bene. Ma l'uomo peccò perché presunse di sé, ritenendo di poter fare a meno del suo Creatore, anzi di potersi mettere proprio al posto di Dio. Bonaventura definisce il peccato un *immoderatus appetitus excellentiae*. Inizia allora per l'Adamo lapso un doloroso cammino carico di angoscia e tenebre. Solo il soccorso della Grazia di Dio lo avrebbe potuto rialzare da tale prostrazione. Per questo - osserva San Bonaventura - la preghiera e l'umiltà costituiscono l'unica porta che dà l'accesso alla via della Redenzione.

⁶⁵ *Itin.*, VII, 6 (V, 312).

⁶⁶ Cfr. *Solil.*, I, 26 (VIII, 38): «Quando peccatum meum recte auspicio, tunc invenio tunc agnosco, quod elementa peccatis meis pollui, caelos inquinavi, astra caeli obfuscavi, damnatos in inferno cruciavi, Sanctos in caelo perturbavi, Angelos mihi ad custodiam deputatos irreverenter tractavi».

⁶⁷ *Tripl. via*, III, 1 (VIII, 11).

Il Cristo – Verità fatta uomo – è il grande mediatore. Nella unione di Fede e Amore con il Verbo incarnato, l'uomo è restaurato nei suoi sensi spirituali e reso capace di amare ordinatamente se stesso e gli altri e di riconsacrare l'universo a Dio, riconoscendolo come specchio della Sua Maestà, segno della Sua Sapienza e voce del Suo Amore.

Summary: Saint Bonaventure's concept regarding Adam's fall and redemption emphasizes their connection to the entire destiny of creation. Adam's sin – therefore every human being's sin – breaks union with both God and the universe. Likewise, the way to approach God again finds all creatures as loyal fellow – travellers to climb up to God. *Homo viator's* route starts in Paradise, where God created him within a dynamic balance for the sake of choosing faithfulness to God on his own merit. But man committed the sin of presumption when he presumed getting rid of his Creator and take God's place. Bonaventure defines sin as *immoderatus appetitus excellentiae*. At that time, fallen Adam's painful and distressed route began in the darkness. Only God's grace could save him from his prostrated condition. That is why only prayer and humility can open the way to redemption. Jesus Christ – Truth made into Man – is the great mediator. By union of faith and love with Word Incarnate, man becomes restored in his spirit and becomes capable of loving himself and fellow creatures. In this way, he can consecrate the universe to God again, recognizing it as a mirror of His Majesty, a sign of His Wisdom and a voice of His Love.