

VERBUM VIVENS IN VERBO HOMINIS.
L'INFLUSSO DEL VERBO SULLE PAROLE DELL'UOMO
NEI *SERMONI DOMENICALI* DI SAN BONAVENTURA

MASSIMO TEDOLDI OFM

Segreteria generale per le Missioni e l'Evangelizzazione O.F.M.

1. *Introduzione*

1.1 Il Cristo dei *Sermoni domenicali*

La raccolta delle cinquanta omelie a commento dell'intero anno liturgico offre una suggestiva sintesi della cristologia bonaventuriana. I numerosi riferimenti al *Commentarium* e alla lettura *In Lucam*, alle Postille scritturali, alle Questioni disputate e alle Collazioni, come anche il frequente ricorso a particolari formule facilmente ritrovabili nei suoi scritti, rimandano costantemente alla dottrina cristologica di san Bonaventura, esaltandone in tal modo la struttura unitaria e la chiara esposizione.

Questo corpus dei *Sermoni domenicali* di Bonaventura entra perfettamente nella sua sintesi. Più ancora, manifesta sotto un nuovo aspetto l'unità della sintesi teologica del Dottore Serafico¹.

Questo «nuovo aspetto» attiene al peculiare genere letterario dei *Sermoni*, e si esprime in alcune interessanti sottolineature del Cristo bonaventuriano, che possono essere raggruppate nelle seguenti.

1. Innanzi tutto il Cristo dei *Sermoni domenicali* è un Cristo predicato. Già i Maestri di Bonaventura – quali Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, Odo Rigaldi, Guglielmo di Melitona – avevano iniziato quella pratica, che diventerà presto una consuetudine, di predicare ciò che insegnavano, avendo un'attenzione particolare all'uditorio. Ora, è proprio l'inclusione del destinatario a suscitare nell'omileta la necessità di spezzare il pane della teologia alla fame degli ascoltatori, una fame spesso lontana

¹ J.G. BOUGEROL, *Introduzione*, in *Opere di san Bonaventura*, X (*Sermoni domenicali*), tr. di E. Mariani, introduzione, note e indici di J.G. Bougerol, Roma 1992, 19. In seguito tutte le citazioni dei *Sermoni domenicali* faranno riferimento a questa edizione, indicando il numero del sermone in corsivo, del paragrafo e, tra parentesi, della pagina del volume.

dalle sottili *distinctiones* scolastiche, bisognosa piuttosto del solido nutrimento trasmesso in un linguaggio adatto, più piano e fruibile, oltre che più espressivo e accattivante. Per questo motivo, si rendeva necessaria la stretta relazione tra il parlante e l'ascoltatore, in modo che la lingua del predicatore fosse costantemente legata e disciplinata all'orecchio dell'ascoltatore, al fine di evitare monologhi da una parte e sordità dall'altra. Il legame lingua/orecchio (*lingua loquens et auris audiens*) è persistentemente espresso da Bonaventura, come dimostrano i Prologhi dei suoi *Sermoni domenicali*². L'omelia, dunque, aggiunge un elemento di rilievo alle assodate caratteristiche dello studioso, che sono la riflessione, la preghiera, gli approfondimenti derivati dall'insegnamento universitario. Sul tavolo di studio e davanti all'inginocchiatoio del *magister* Bonaventura, nella preparazione dei sermoni era presente l'uditorio, con la complessità del mondo esterno. Così, la figura di Cristo è stata rapportata continuamente all'uditorio, attraverso un linguaggio teologico-pastorale. Dunque, la prima caratteristica della cristologia delle 50 omelie domenicali – e in generale di tutti i sermoni – è il Cristo predicato, vicino, comprensibile, perfino feriale. Un Cristo che vuol suscitare adesione cordiale, secondo la comprensione francescana della teologia *practica e affectiva, devota*. Un Cristo che chiama dal di dentro, muovendo mente e cuore, per attirare tutti a sé, in un cammino di santità.

2. La seconda sottolineatura della cristologia dei *Sermoni domenicali* riguarda l'esplorazione del Figlio di Dio, condotta proprio dalla parte dei destinatari, *ex parte audientium*. Si tratta di una perlustrazione effettuata secondo le conoscenze antropologiche di quel periodo, che avevano ana-

² Cfr. i Prologhi dei seguenti sermoni: 4, 1 (70), dove sia il *conferens* che l'*audiens* sotto l'infusione della grazia divina; 8, 1 (117): «Lo Spirito santo poi guidi e governi sia chi parla che chi ascolta [*tam linguam loquentem quam aurem audientem*]»; 10, 1 (137): «Preghiamo il Signore perché a me faccia grazia di presentare e a voi di ascoltare [*mibi proponere et vobis audire*]»; 14, 1 (179): «Preghiamolo perché con la sua pietà si degni di concedere a chiunque ascolta la riverenza e a me che predico la facondia per esprimermi [*in auscultando ... in exprimendo*]»; 21, 1 (261): «...possano essere dette da me e ascoltate da voi [*a me dici et a vobis audire*] quelle cose che siano a gloria...»; 27, 1 (321): «[il Signore] conceda l'influsso della divina generosità, mediante la quale ci sia consentito dire e insieme ascoltare [*dicere possimus pariter et audire*] quanto è a lode e gloria di Dio onnipotente»; 49, 1 (559): «Affinché dunque, carissimi, l'esposizione del nostro sermone sia di gradimento a tutti coloro che ascoltano a lode di Dio, e piacendo giovi apportando la salute dello spirito, supplichiamo il largitore di tutti i beni [*nostri sermonis propositio ad Dei laudem cunctis audientibus placeat et placendo cum mentis salutem proficiat*]»; 50, 1 (571): «E perciò all'inizio del nostro sermone dobbiamo pregare il Signore che per sua grazia e pietà nella presente trattazione mi renda partecipe della bellezza dell'onestà nell'opera, della schiettezza della verità nella bocca, e della larghezza della carità nel cuore, perché alla fine possa dire qualcosa che torni a lode e gloria di Gesù Cristo benedetto e a consolazione di chiunque ascolta [*cuiuslibet audientis*]». Anche gli altri Prologhi, sebbene in maniera meno esplicita, tengono costantemente presente la dinamica oratore-uditore, nel clima dell'implorazione a Dio, solo dal quale proviene quella verità, che la lingua dell'omileta deve presentare agli orecchi di chi ascolta.

lizzato a fondo l'anima umana, una riflessione che fu favorita grandemente dalla corrente psicologica dovuta all'ingresso di Aristotele nelle università. Bonaventura nota come il microcosmo umano, *minor mundus*, con tutte le sue aspirazioni e limiti, trova una puntuale corrispondenza nel Figlio di Dio, di cui è immagine; l'inesplorabile mistero dell'uomo scopre nel Verbo la parola chiarificatrice. C'è una continua corrispondenza tra gli indagati meccanismi dell'anima umana con la persona di Cristo, anch'egli caratterizzato dalle stesse aspirazioni e limiti, in quanto *Filius hominis*, e al medesimo tempo, dotato delle corrispondenti risposte al variegato desiderio umano, in quanto *Filius Dei*, perfetta risposta alla domanda umana. Bougerol ha scritto che «il filo conduttore di tutto il corpus è Gesù Cristo nella sua persona, nel suo insegnamento, nella sua azione»³. C'è da aggiungere che questo «filo conduttore», studiato prima *in schola*, è ora analizzato dal basso, partendo dalle esigenze degli ascoltatori, dalle dinamiche tipiche del mondo, esterne e talora anche estranee al clima scolastico. Non di rado, le esigenze degli ascoltatori influiscono sulla preparazione dell'omelia al punto che il predicatore si sente come obbligato a rivedere il materiale di studio da lui prodotto, per semplificarlo da soverchie *distinctiones* e *divisiones*, sintetizzarlo anche per mezzo di formule facilmente memorizzabili, approfondirlo in quegli aspetti che potevano risultare più interessanti all'uditorio, arricchirlo di immagini che potessero attrarre la curiosità.

3. La terza considerazione verte sull'influsso che Cristo esercita sull'uomo, quale *Homo vivens*. L'intento pastorale dei *Sermoni domenicali* ha privilegiato il Cristo dal volto umano, che si fa presente ovunque, ed è diuturnamente operante nel venire incontro alle difficoltà degli uomini. È il Cristo del Vangelo, che percorre infaticabilmente le strade dove la gente vive, per incontrarla, per offrire la rivelazione del Padre e chiarire la vocazione di ogni creatura, per sovvenire, attraverso segni e miracoli, alle malattie spirituali e fisiche. Con l'incarnazione Gesù, sottoponendosi alle leggi naturali, ha vissuto dal di dentro l'umanità, nei suoi meccanismi pugnaci di vita e di morte, sperimentando passioni, desideri, e una vita pienamente umana che gli ha fatto conoscere per esperienza diretta ciò che vive all'interno di ogni creatura umana; così egli «imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,8-9).

I *Sermoni domenicali* disegnano Cristo quale uomo vivente (*vivens*) nella creazione e in particolare nell'uomo che porta in sé la divina immagine. È l'*homo vivens* alla destra del Padre, attirando e innalzando l'umanità alla gloria del Cielo. È *vivens* in quel suo essere capo del corpo, così da influire su tutte le membra, attraverso la sua grazia. A questa *influentia*, Bonaven-

³ BOUGEROL, *Introduzione*, 14.

tura aveva dedicato una *quaestio* nel *Commento alle Sentenze*, giungendo alla soluzione seguente: Cristo influisce su tutti, tanto nell'illuminare la conoscenza – *sensus cognitionis* – quanto nell'attivare la volontà – *motus affectionis*. Il suo influsso sulla conoscenza e sulla volontà determina nel corpo mistico la fede e l'amore, la *cognitio* e la *dilectio*⁴. Il *Breviloquio* aggiunge che il Verbo, principio creativo, divenne anche principio "ricreativo", infondendo in noi la grazia riformativa (*gratia reformativa*), che rende l'anima *sponsa Christi, templum Spiritus Sancti et filia Patris aeterni*⁵. Ed è proprio questa multiforme *influentia* che i *Sermoni* presentano ovunque, mostrando in ogni modo come la *gratia capitis* inerisca al *sensus* e al *motus* della persona umana, influenzando e attivando una fedele vivificazione dell'anima: «Come fa il cuore che è il mezzo per la trasmissione del calore vitale» così fa Cristo che «trasmette la vita a tutte le membra del Corpo mistico [*influit vitam in cetera membra corporis mystici*]»⁶. In quanto vero Dio e vero uomo, l'*homo vivens* Gesù Cristo rappresenta il perfetto incontro tra la domanda dell'uomo (la domanda che è l'uomo) e la risposta proveniente da Dio, essendo egli stesso, nella sua Persona, domanda umana e risposta divina. In lui il desiderio umano di salire verso Dio si sposa col desiderio di Dio di discendere verso l'uomo: ascesa e discesa hanno il loro punto di incontro proprio nel Figlio di Dio, *homo vivens*, umilissimo re, che si fece porta umile e bassa per far passare gli umili⁷. Il Cristo delle omelie si presenta continuamente come dispensatore di vita. Innanzi tutto nella sua qualità di cibo, in grado di sfamare la triplice fame dell'uomo, che è *appetitus* di verità, di bene, di sicurezza. Poi, nel suo essere *sensus Dei*, capace di far contattare il *maior mundus* divino con il microcosmo umano, *minor mundus*, riempiendo in tal modo il desiderio umano con la risposta divina. E ancora, in quel suo permanere come *exemplar* insuperabile nelle parole umane così da attivarle conformemente al suo essere *Verbum-caro*.

Vediamo brevemente i primi due influssi per poi concentrarci sul terzo, oggetto della nostra ricerca.

⁴ Cfr. *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 3, concl. (III, 289): «Influere ergo motum et sensum est causare in nobis fidem et dilectionem, sive fidem operantem per dilectionem, sive cognitionem et amorem [...] propter illam passionem aperta est ianua, ut omnibus membris Christi detur dilectio et cognitio gloriosa, in qua consistit perfectio motus et sensus».

⁵ Cfr. *Brevil.*, V, 3 (V, 208-210), e *Serm. dom.*, 3, 12 (66), dove la «productio cuncta de nihilo in esse naturae», nella creazione, raggiunge il perfezionamento nella redenzione, «ut cuncta perficias in esse gratiae».

⁶ *Ibid.*, 4, 6 (73).

⁷ Cristo, «qui erat pauperrimus et humillimus» (*ibid.*, 18, 4: 228), «venit tanquam rex humillimus ad demonstranda exempla humilitatis et inopiae» (*ibid.*, 1, 6: 36), così che solo l'umile può entrare per la porta umile e bassa che è Cristo: «non est dignus intrare superbus et altus, quia ad humile et bassum *ostium* quod est Christus, caput conquassaret» (*ibid.*, 17, 13: 222).

1.2 L'*Homo vivens in appetitu hominis*⁸

Cristo si dona come cibo alla fame spirituale che caratterizza l'essere umano su questa terra. Perennemente affamati, l'uomo e la donna sperimentano il bisogno, spesso drammatico, di dare un senso alla loro esistenza. Tale fame, secondo l'antica impostazione delle tre *vires*, si esprime nella fame della verità, del bene e di quell'*arduum* che anela al riposo e alla sicurezza. Ora, l'essere umano è radicalmente *capax Dei*, di quel Dio che è *summe verum, bonum et arduum*, l'unico in grado di saziare adeguatamente il suo appetito⁹. La risposta offerta da Dio nel suo Figlio, trova l'uomo tutto aperto a questo dono, nel suo triplice atto del *discernere*, dell'*aggredi* e del *concupiscere*, i tre verbi nei quali si esprimono le tre *vires* dell'anima, *rationalis*, *irascibilis* e *concupiscibilis*¹⁰. Ora, Bonaventura, nei suoi *Sermoni*, presenta proprio quest'anima bramosa di *appetitus Dei*, perfino famelica: affamata nel *discernere* con la *vis rationalis* gli innumerevoli *signa* che rimandano al Dio vero, infuocata dei desideri del *concupiscibilis* che brama il vero bene, decisa e ferma nella potenza *irascibilis* sul difficile cammino della speranza verso il Dio della sicurezza.

Cristo è il «pane della vita, pane che discende dal cielo» (Gv 6,35.50), un cibo «necessario all'uomo, affinché sia perfettamente alimentato»¹¹.

⁸ Cfr. M. TEDOLDI, *L'«appetitus» dell'anima nei Sermoni domenicali di san Bonaventura, in Domini vestigia sequi. Miscellanea in honorem fr. Joannis Boccasali ofm*, curante fr. Cesare Vaiani ofm, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2003, 321-369. Lo studio dimostra come l'omiletica bonaventuriana ha costantemente presente l'antica antropologia delle tre *vires*, con le conseguenti tre fami, cui risponde in pienezza la triplice refezione divina. Effetti positivi e negativi sulle tre *vires* si trovano schematizzati alle pagine 366-369.

⁹ Cfr. L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. «Quaestio de scientia theologiae» di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)* (Studia Antoniana, 27), 2 voll., Roma 1984, I, 109-110. Nell'art. 2 del capitolo II, lo studioso espone il variegato panorama delle nuove concezioni psicologiche - e la loro relativa inerenza teologica - che ha caratterizzato la prima metà del sec. XIII, più particolarmente il ventennio 1220-1240. Proprio in quegli anni avvenne una diversa sistemazione delle tre potenze dell'anima, operata sulla classica tripartizione in *vis rationalis*, *vis irascibilis*, *vis concupiscibilis*: vi fu il passaggio delle potenze *concupiscibilis* e *irascibilis* dal dominio dell'irrazionale all'influsso dell'unica anima razionale. In tal modo la funzione appetitiva tende a configurare sempre più organicamente la struttura delle potenze dell'anima, togliendo alla *vis rationalis* l'esclusività del conoscere. Cfr. *ibid.*, 109-135.

¹⁰ Il celebre *Mariale, sive CCXXX Quaestiones super Euangelium* "Missus est angelus Gabriel etc.", attribuito ad Alberto Magno, coniuga la fede, la speranza e la carità con le tre *vires*, rispettivamente con la *vis rationalis*, la *vis irascibilis*, la *vis concupiscibilis*, affermando che «mediatae vero virtutes sunt tres actus trium virium, scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis, qui sunt discernere, aggredi, concupiscere». Citiamo dall'edizione in B. Alberti Magni *Opera omnia*, cur. A. Borgnet, vol. 37, Lugduni 1898, 328.

¹¹ Cfr. *Serm. dom.*, 23, 4 (286): «In quantum Verbum increatum supportans universa, pascit essentialiter sublimando ad sapientiam, in quantum Verbum inspiratum sustentans intellectualia, pascit spiritualiter reformando ad iustitiam, in quantum Verbum incarnatum restaurans humana, pascit sacramentaliter reficiendo per gratiam [...] et iste triplex pastus est necessarius homini ad hoc autem, ut homo perfecte pascatur».

Ora Cristo, ancor prima di darsi come cibo, vive in questo stesso *appetitus* umano, correggendolo nella sua *deordinatio* e *deformatio*, attraverso il suo influsso permanente, illuminandolo col suo esempio, nutrendolo e attraendolo con la sua potenza, fino a condurlo a Dio. Il suo influsso sull'*appetitus* umano è un dato di fatto e si esprime tanto nell'illuminare, quanto nell'infiammare e nell'elevare le tre potenze dell'anima¹², specificamente illuminando la *vis rationalis* con la verità della dottrina, modellando la *vis concupiscibilis* con la santità di vita, dando perfezione alla *irascibilis* con l'esemplarità della sua sofferenza; e questo insegnamento, prima che a parole, era annunciato coi fatti¹³. Senza questo lavoro di riordino e di riforma, la fame delle tre potenze si orienterebbe inevitabilmente verso altri cibi, avvertiti a tutta prima come gustosi e affascinanti, ma esperiti subito dopo nell'amarezza delle delusioni.

Come *Verbum caro factum*, lavora all'interno della persona, per mezzo della sua grazia, per un'autentica *reordinatio* e piena *conformatio* della triplice e inesausta fame di Dio. Il messaggio che Bonaventura rivolge ai suoi ascoltatori è perciò quello di anelare come discepoli all'unico Maestro¹⁴, affidandogli l'*appetitus* che si rivolge a Dio.

1.3 L'*Homo vivens in sensu hominis*¹⁵

Se i sensi sono la porta che fa transitare dal mondo del proprio io al mondo dell'altro, Gesù Cristo è il vero *sensus* che ha messo in comunicazione il mondo di Dio con quello umano. La sua uscita ha consentito la nostra entrata, poiché il suo essersi rivestito di carne umana e l'aver messo la sua tenda in mezzo a noi, ci ha consentito a nostra volta la possibilità

¹² Cfr. *Serm. dom.*, 5, 8 (84-85): «Veritas aeterna illustrat rationalem ad cognoscendum verum, inflammat concupiscibilem ad desiderandum bonum, elevat irascibilem ad sperandum arduum».

¹³ Cfr. *ibid.*, 7, 5 (106): «[Christus] sapienter docuit, sapientius vixit et sapientissime mala poenae toleravit. Et sic veritate doctrinae rationalem illuminavit, sanctitate vitae concupiscibilem informavit, exemplaritate patientiae irascibilem perfecit. Quidquid enim verbo docebat, facto concordabat; non enim habebat multiloquas concordantias sed reales; nam quidquid verbo docebat, concordantiis realibus, actualibus et manualibus concordabat, quia *cepit* primo *facere* et postea *docere*». La sua divina bontà la mostrò concretamente con i seguenti tre segni per guarire i diffidenti, gli invidiosi e gli avari: «fecit signum pietatis et clementiae in gratuita condonatione omnimodae iniquitatis contra infirmitatem diffidentiae; secundo fecit signum caritatis et benevolentiae in caritativa exhibitione propriae carnis contra infirmitatem rancoris et invidiae; tertio fecit signum paupertatis et inopiae in voluntaria despectione mundanae prosperitatis contra infirmitatem avaritiae» (*ibid.*, 18, 11: 232).

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 5, 7 (84): «...praeparemus nos ut discipuli anhelantes ad credendum magistro docenti per captivationem intellectus».

¹⁵ Sull'argomento cfr. F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Roma 1999 e, a cura dello stesso, s. v. «Sensus spirituales», DB, 718-731.

di attingere il Cielo e di conoscere Dio secondo i lineamenti che lo stesso Cristo ha rivelato. La carne del Salvatore, come realtà visibile, è la strada per raggiungere ciò che non è visibile: «L'aspetto di carne, che si poteva vedere, era la via per riconoscere la Divinità che si nascondeva»¹⁶.

Cristo *sensus Dei* è la porta di uscita e di entrata, è il *descensus* e l'*ascensus*, l'*exitus* e il *reditus* tra il Padre e la creatura umana. Come i sensi, la sua vita è stata *extramittens* e *intus-suscipiens*, conoscendo cioè il mondo creato e lasciandosi conoscere a sua volta, facendosi vedere, toccare, udire, e divenendo lui stesso sguardo, parola e contatto. La sua incarnazione l'ha reso porta di accesso di Dio: «Chi vede me, vede il Padre» (Gv 14,9); nel contempo è la porta di accesso dell'uomo, dal momento che è divenuto anche *sensus hominis*, conoscenza umana, che egli ha dovuto apprendere attraverso i cinque sensi, non senza fatiche e dolori, «rivestito di debolezza» al pari di ogni essere umano, come afferma Eb 5,2.

Cristo educa continuamente l'uomo ad attivare quel *sensus* profondo che rimanda al di là della cosa vista e sperimentata col sensorio corporale. Si tratta di pervenire al sensorio spirituale, che ha strette analogie con quello fisico, e che dota l'anima umana della possibilità di vedere, ascoltare, odorare, gustare e toccare oltre il dato materiale, di rendersi conto, in pratica, dell'esistenza di un mondo spirituale, ricolmo di visibilità, di messaggi, di attrazioni, di gusti e di ingressi. È il mondo di Dio e delle realtà spirituali, cui il nostro essere a immagine divina anela costantemente. Già dall'antichità, questa sorta di sensorio aggiuntivo veniva chiamata *dottrina dei cinque sensi spirituali*, cui il genio bonaventuriano diede profondità e nuove aperture. Cristo, *homo vivens*, grazie all'efficacia della sua Parola di vita, ci propone continuamente questo passaggio e lo rende efficace con la forza della sua grazia in noi. Lo Spirito santo lavora dentro il cuore dell'uomo per renderlo spirituale, per consentirgli quel dialogo, cinque volte diversificato, con il mondo di Dio. La vita terrena di Gesù acquista un ruolo esemplare in questo lavoro di decodificazione dei dati, così da interpretare la realtà mondana nella sua giusta chiave, quella di essere proprio una porta aperta a ciò che sta oltre il velo, che sta al di là. Praticamente Cristo *sensus Dei* dà all'anima umana il potere di diventare contemplativa, scorgendo il volto di Dio tra le multiformi luci che rallegrano la vista umana; la rende discepola, grazie al suo insegnamento, alla sua parola che si può ascoltare con orecchi nuovi e mettere in pratica con mani obbedienti; la rende, poi, seguace, dietro la fragranza dei profumi che il Signore, col suo fascino, dissemina ovunque nella creazione e nella storia: una seguace dai tratti dell'innamorata che fiuta le orme dell'Amato; la forma alla sapienza, che è il gusto di Dio, con

¹⁶ Cfr. *De plant.*, 1 (V, 574-575): «aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem Divinitatis, quae latebat».

il sapore del senso profondo della vita e della sua vicinanza; infine, la trasforma, col tatto spirituale, conformandola sempre più a sé. Egli, dunque, forma uomini nuovi, capaci di vedere Dio dappertutto, di sperimentarne la presenza creatrice che sempre opera il nuovo nella vita delle sue creature.

«Ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita...» (1Gv). C'è una profonda parentela tra l'aspetto di carne *qui patebat*, e l'ascosa Divinità *quae latebat*. Per Bonaventura occorre partire dal visibile per raggiungere l'invisibile, infatti «vera cognitio in via incipit a posteriori»¹⁷.

Nei *Sermoni domenicali*, il Cristo *sensus hominis et sensus Dei* influisce sulla sensibilità umana per renderla spirituale, perché possa aprirsi alle realtà divine. Il suo *exitus* come *sensus Dei* prepara il nostro *reditus* rendendo i nostri sensi *sensus spirituales*. In questo processo, il sensorio corporale ha una sua *proportio* e *conformitas* con il sensorio spirituale, oltre anche a rivestire quasi un magistero nell'insegnare allo spirito i meccanismi propri della conoscenza, l'*usus*, che prepara la gaudiosa *fruitio*.

La bellezza del creato è costante rimando alle bellezze interiori: da quelle dell'anima fino alla fonte stessa della bellezza, la Trinità santissima. In tal modo, per il Dottore Serafico ogni realtà creata reca in sé un raggio luminoso della bellezza immessa dalla mano divina: tale raggio, mentre incanta per il suo intrinseco valore, risulta essere un luminoso rinvio alla sorgente da cui esso proviene. La contuizione consiste proprio nel vedere lo splendido raggio che si ha davanti agli occhi e nel contempo percepire la munifica mano che l'ha donato. Il raggio è una *res* e un *signum* a un tempo: nella *res* si vede la bellezza divina partecipata, nel *signum* la bellezza creaturale rimanda al sole divino. Il *pulcrum* rimanda al *Pulcherrimus*, e così ogni *proprium* sensoriale, dopo aver attivato armonie e deliziosità, fragranze e affetti, si indirizza alla fonte stessa di tutto ciò.

I *Sermoni domenicali* presentano numerose immagini/*res* viste come *signum* di Cristo. La *contuitio*, che ha nei cinque sensi i suoi strumenti materiali convenienti, trova proprio il creatore nelle creature che a lui rinviano. Così, ad esempio, l'immagine dell'arcobaleno svela il Verbo incarnato come gamma di colori partorita dall'unica fonte luminosa:

Questo arcobaleno che è prodotto dal raggio solare entro la nube concava e rugiadosa è Cristo, che risulta dall'unione del raggio solare della divinità con la nube dell'umanità in forza dell'umiltà¹⁸.

¹⁷ Cfr. *Serm. dom.*, 25, 13 (310): «per visibilia ad invisibilia tanquam animales et sensibiles reducamur, eo quod vera cognitio in via incipit a posteriori».

¹⁸ *Ibid.*, 6, 12 (99).

Dalle cinque porte dei sensi¹⁹, entra la bellezza del Cristo²⁰, il fascino del suo profumo irresistibile²¹, il gusto del suo essere commensale e cibo²², il suo lasciarsi toccare e, in modo particolare, il suo parlare con sapienza ineguagliabile, come attesta il Vangelo che riporta le sue meravigliose pa-

¹⁹ Il *sermo* 9, 9 (132) afferma che i cinque sensi del corpo sono porte da curare con grande attenzione: «*Templum sanctum* Dei est corpus mundum et immaculatum, in quo anima Deum adorat et eius nomini confitetur. Portae eius sunt quinque sensus, qui sunt omni diligentia conservandi, ne mors foeditatis peccati intret per eos, quia sicut non placet regi vinum quod hauritur de vase immundo mediante foramine superficialiter pulcrificato, sic non placet Christo laudatio quae egreditur de corde immundo mediante ore superficialiter devoto».

²⁰ Cfr. *ibid.*, 1, 7-8 (38): «Tria erant in ipso quae omne desiderium complent [...]: speciositas in aspectu, utilitas in effectu et deliciositas in gustu [...]. Cum igitur ista tria sint in Domino Iesu Christo excellentissime [...]. Nam primo, Christus est desiderabilis et speciosus ad intuendum propter nitorem originalis innocentiae; secundo, utilis et pretiosus ad possidendum propter decorationem illuminantis gratiae; tertio, nobilis et deliciosus ad perfruendum propter oblectabilitatem sapientialis demulcentiae. Primo est desideratus, quia propter speciositatem originalis innocentiae delectat visum in intuendo [...]. Christus qui est *speciosior forma prae filiis hominum, desiderium collium aeternorum*, id est angelorum et sanctorum patrum, *speculum sine macula Dei maiestatis, speciosior sole, in quem desiderant angeli prospicere*».

²¹ Così dal Corpo crocifisso del Cristo esce un profumato liquore: «Christus in cruce, tanquam botrus in torculari compressus per vulnera sui floridi corporis odoriferum liquorem expressit, omnium morborum sanativum et saluti sufficientissimum» (*ibid.*, 6, 6: 94). Il suo profumo è sanativo: «Luxuriosus a foetore luxuriae per decorem sive odorem castitatis et munditiae ut sic anima deordinata et aversa a Filio per foetorem luxuriae, ordinetur ad Filium per candorem sive odorem castitatis et innocentiae» (*ibid.*, 9, 11: 132). Ed è inebriante tanto in cielo per i beati, quanto sulla terra per l'anima contemplativa: «ex illa agri pulcritudine tantus odor fragrat penetrans usque ad interiora medullarum, ut totam caelestem curiam inebriet [...]. Vere Christus fuit ager plenus floribus virtutum, scilicet rosis donorum et liliis charismatum Spiritus sancti et fructibus suavium consolationum, cuius odorem sentiens aliquater anima contemplativa dicit Canticorum 7, 11: *Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum*» (*ibid.*, 11, 10: 150). Coloro che possiedono purità «ad modum rosarum, decorem pulcritudinis munditiae non producent neque servant odoriferum fructum castitatis interioris in corde et exterioris in corpore nisi inter spinas acutarum disciplinarum poenitentiae» (*ibid.*, 13, 12: 176).

²² È Cristo che sazia ogni appetito: «Christus est *fructus ventris* verginalis, datus in haereditatem perpetuam et mercedem deliciosam dilectis filiis Dei post istam vitam. Ista merces satiat appetitum animae quae intime et per essentiam ei illabatur, delectat etiam ratione convenientiae quia delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente, et anima nulli melius convenit coniungi quam illi ad cuius imaginem et similitudinem facta est» (*ibid.*, 12, 12: 164). Sul cibo eucaristico come *maius signum dilectionis*: «Licet magnum signum caritatis et benevolentiae fecerit Filius Dei in incarnatione, dando se in fratrem humani generis naturam assumendo, in passione dando se in pretium nostrae redemptionis poenam sustinendo; maius tamen signum dilectionis fuit, cum proprium corpus tradidit homini in cibum refectionis; nam in aliis duobus modis est quaedam separatio et divisio inter dantem et datum, sed isto modo est mirabilis et interminabilis unio inter cibatum et cibum et conversio unius in alterum. Et ratione istius unionis dicit Christus animae gustanti dulcedinem sacramenti eucharistiae et amoris; *Pone me ut signaculum*, caritatis et benevolentiae, *super cor tuum*, quod est in medio hominis, propter unionem intimam cibi et cibantis et conversionem cibantis ad cibum» (*ibid.*, 18, 13: 38).

role. Le immagini di Cristo, disseminate nelle omelie domenicali, sono numerosissime. Cristo è spesso visto come splendore di luce nelle varie luci creaturali come il sole e le stelle²³; chi lo vede diventa luminoso e partecipe della sua sfolgorante bellezza²⁴. È inoltre intuito nel fiore, nel grappolo d'uva, nel serpente, nella porta, nella roccia²⁵; è presentato come il *novum* e la *consummatio* dei personaggi dell'antica Alleanza²⁶.

In ultima analisi, è Cristo a dotare ciascuno dei suoi ascoltatori di quello strumentario raffinato che sono i sensi spirituali, la cui partenza è innervata nei sensi fisici che sono del tutto corrispondenti agli elementi della natura. Lo sviluppo del sensorio spirituale è favorito, entro il clima di grazia, dall'esercizio di quella formidabile *contuitio* che vede in un colpo d'occhio il materiale e lo spirituale, la creatura e il creatore. In tal modo, nei *Sermoni domenicali*, le parole, i gesti e i fatti del Cristo sono costante rimando dai *signa* ai *signata*, dall'*exterius* all'*interius*, dai *sensibilia* agli *invisibilia*; essi sono, alla fine, una palestra per rafforzare e snellire quel risolutivo passaggio dai cinque sensi corporali ai cinque sensi spirituali.

2. *Verbum et verba*

In questa breve ricerca, partendo dall'esame delle omelie domenicali, porremo la nostra attenzione su una forma particolare di influsso, quello esercitato da Cristo *Verbum* sui *verba humana*, come cioè sussista operativamente come Parola nelle parole umane.

Dobbiamo partire da questa basilare convinzione: l'influsso operato da Cristo durante la sua vita terrena, attraverso l'insegnamento, i gesti, i segni e le opere, continua nel tempo; allora fu *corporaliter*, oggi lo stesso influsso continua *spiritualiter*: «Ciò che un tempo [*tunc*] era realizzato dal Signore nostro in modo fisico, ancora viene realizzato da lui stesso continuamente [*continue*] in modo spirituale»²⁷. Bonaventura è consapevole che l'influsso di Cristo *tunc corporaliter*, prosegue la sua azione nella creatura umana, in ogni tempo della storia.

²³ Cfr. *Serm. dom.*, 4, 4 (72); 6, 2.9.12 (90.96.98); 7, 4 (106); 8, 4.13 (118.122-125); 10, 13 (142); 13, 6 (170); 20, 3 (250).

²⁴ «Si anima convertit se super pulcrum, transformatur in pulcritudinem» (*ibid.*, 41, 4: 476). È la conseguente applicazione del principio secondo cui Cristo è la Bellezza che abbellisce ogni cosa: «Pulchritudo pulchrificativa universorum» (*Serm. Virg.*, 2: IX, 709). Vedi anche *Serm. de Sanctis: de s. Agnete virgine et martyre*, *Sermo II*, 2 (IX, 509): «anima contemplativa, quae Deum videt in contemplatione, tota pulchrificatur».

²⁵ Cfr. rispettivamente *Serm. dom.*, 5, 14 (88); 6, 6.14 (94.99-100); 17, 13 (222); 19, 5 (240).

²⁶ Cfr., come esempio, *ibid.*, 14, 3 (180).

²⁷ *Ibid.*, 38, 1 (437).

Tale considerazione non è di scarso rilievo, se teniamo conto che ogni ricerca arreca il suo frutto solo quando è capace di parlare nel presente, di influire oggi sul nostro pensiero e sulle nostre decisioni. Come avremo modo di vedere, l'esplorazione dei *Sermoni domenicali* è oltremodo ricca di suggestioni per noi, sia anzitutto per questo *influxus* della Parola che permane nei misteriosi meccanismi del linguaggio e quindi delle relazioni umane, sia anche per le propositive analogie studiate da Bonaventura tra il parlare di Dio e il parlare dell'uomo. Accogliere questi risultati è far nostro l'accorato invito del santo Dottore, di far risplendere il *Verbum* di sapienza nei nostri *verba*, non di rado confusi e disintegrati dal verbalismo contemporaneo.

Gesù Cristo, incarnato, morto e risorto, influisce sulla creatura umana in quell'aspetto che la contraddistingue sopra tutti gli esseri creati: la possibilità di parlare attraverso un linguaggio che trasmette contenuti comprensibili e rivelativi, di portare alla conoscenza dell'ascoltatore ciò che ferve nella mente e nel cuore. Dal momento che «Christus omnia vivificat»²⁸, possiamo chiederci in quale senso il *Verbum* viva nelle parole umane, come possa influire sui *verba humana*. Bonaventura è convinto che il Figlio di Dio, Parola, *Verbum*, ha una strettissima connessione con la parola umana, *verbum*, una stringente analogia, i cui molteplici meccanismi sono stati da lui sorprendentemente perlustrati con grande passione e acribia²⁹. Il *Sermone secondo sulla Natività*³⁰ rappresenta l'apice dell'esplorazione di

²⁸ *Serm. dom.*, 21, 1 (260).

²⁹ Cfr. F.M. TEDOLDI, *La bellezza del dire in san Bonaventura*, «Studi Francescani», 107/1-2 (2010) 7-59. In questo studio, è preso in esame il modo di scrivere del Dottore Serafico, il suo meticoloso lavoro per poter confezionare vestiti-parole con cui rivestire il *Verbum* fatto uomo.

³⁰ SAINT BONAVENTURE, *Sermo II in Nativitate Domini*, in Id., *Sermons de diversis*. Nouvelle édition critique par J.G. Bougerol, 2 voll., Paris 1993, I, 98-109. L'analogia si sviluppa sulle cinque caratteristiche del Verbo divino che è *Aeternaliter manativum*, *Stabiliter permansivum*, *Vocaliter progressivum*, *Luculenter manifestativum*, *Potenter operativum*. La prima analogia è affermata nel modo seguente: «quia aeternaliter manat Verbum de Patre, sicut verbum nostrum nascitur de mente. Nota bene etiam quod cum verbum de mente nascitur, opus habet gignente, non tamen indiget genitrice. Sic in divinis, Filius nascitur de Patris substantia quod non ei genitrix est requirenda». La seconda verte sul misteriosa permanenza della parola nella sede in cui viene prodotta: «non oblivione debile de corde Patris, non prolatione sensibile, non loco separabile a dicente, sicut nec species a mente. Sicut enim a Patre manat quod stabiliter manat, sic procedit quod non recedit. Hic volo quod recurras ad verbum mentale et consideres illud esse arcanum et occultum quod habet verbum in mente nostra priusquam foris sonet». La terza analogia si sviluppa ampiamente sul vestito che è la *vox prolata*, il vestito della voce che risuona all'esterno: «Nam cum venit plenitudo temporis in divina praesentia constituti, Verbum olim occultum a penetralibus Dei Patris in uterum venit castissimae matris. Nota ergo quod dico: in publicum progreditur verbum mentale cum induit vestem vocis, progressum est in publicum verbum causale cum induit vestem carnis: cum enim verbum mentale exterius profertur, quasi voce vestitur et vox quidam extra sic progreditur, sonat in publicum ut signatum maneat in occulto, quia vox percipitur sensu, signatum vero percipitur intellectu. Sic Verbum Patris

questa analogia tra *Verbum* e *verba*, i cui elementi – che sono poi disseminati in molti sermoni – sono i seguenti:

- l'analogia della nascita: la Parola divina è generata dalla sostanza del Padre e la parola umana dalla mente dell'uomo. Sia il *Verbum* che i *verba* nascono, per così dire, da un padre senza la genitrice. Inoltre sia il *Verbum* che i *verba* permangono come mistero arcano nella loro dimora, sia prima, sia dopo aver indossato il vestito della voce.
- Tanto il *Verbum* divino quanto quello umano sono composti di una parte spirituale e una materiale. La parte spirituale, per il *Verbum Dei* è il suo essere Parola nel seno della Trinità: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1), mentre per il verbo umano è il suo concepimento nella mente della persona. La parte materiale è l'Incarnazione per il *Verbum*, e il vestito di voce, *vox prolata*, per l'uomo. Nella parola pronunciata, nel vestito di voce, permane chiaramente il *verbum mentale*, così come nella persona umana di Cristo sussisteva il suo essere *Verbum Dei*. A motivo di questo sviluppo, il *Verbum* è *vocaliter progressivum*³¹.
- Entrambi partono da una *mens*, e una volta prodottisi all'esterno, continuano a permanere nella fonte che li ha prodotti, che è il Padre per il Verbo, la mente umana per le parole: «nota ancora che la parola, cominciando a parlare con la voce, esce, per così dire in pubblico, e non lascia il suo mentale domicilio, così Cristo assume la carne ma non lascia il suo principio fontale».

prius quidem fuit nudum quia nulli creaturae unitum, postea vero carne vestitum ostendit exterius carnem celans intus divinitatem. Nota etiam quod verbum mentis et verbum vocis non sunt duo verba, sed unum prius quidem nudum, postea vestitum. Sic Verbum caro cum sit Deus et homo, non duo tamen, sed unus Christus. Tertio nota quod verbum assumendo voces, ita exit in publicum quod non reliquit suum mentale domicilium, sic Christus venit in carnem quod non reliquit suum fontale principium». L'esame della quarta analogia riguarda il contenuto rivelativo tanto del *Verbum* quanto dei *verba humana*: «Est enim verbum nostrum, cum procedit in vocem, nuntius rationis, interpret mentis, manifestatio voluntatis; sic Verbum Dei Deus secreta paterna nobis manifestavit». Per questo motivo il *Verbum Patris* è definito *luculenter manifestativum*. L'ultima analogia investe l'aspetto operativo della parola, la sua efficacia tanto nella decisione, *auctoritas imperandi*, quanto nell'esecuzione, *virtus efficiendi*. Il *Verbum* è «potenter operativum in rerum conditione et potenter reparativum in rerum operatione», sia perché ha chiamato alla vita le cose dal nulla nella creazione, sia perché le ha richiamate dal peccato nella redenzione.

³¹ Su questo concetto, cfr. anche il *Sermo I in Nativitate Domini* (IX, 103): «...ut qui prius erat invisibilis nobis fieret visibilis; et sicut verbum mentale, non voce expressum est insensibile, sed voce indutum nobis fit sensibile; sic est Verbum incarnatum ante nativitatem est inintelligibile, sed post nativitatem, per modum verbi voce expressi, carne indutum fit nobis sensibile».

- Tutte e due le parole si propongono lo stesso fine, quello di comunicare un messaggio, in qualche modo di trasmettere la vita; questa finalità si chiama rivelazione: così infatti Dio si rivela attraverso la sua Parola, come ogni persona svela se stessa nel dirsi a un'altra. «La nostra parola, allorché si unisce alla voce, è messaggera della ragione, interprete della mente, manifestazione della volontà (*nuntius rationis, interpretis mentis, manifestatio voluntatis*); allo stesso modo il Verbo di Dio ci manifestò i segreti del Padre». Nel Verbo che si rivela e opera è presente anche l'aspetto dell'offerta: così il Verbo di Dio, parlando agli uomini, in realtà si consegna agli ascoltatori, con tutte le implicazioni di rischio che ciò comporta; la stessa cosa, notiamo quando una persona, nel rivelarsi all'altra, in qualche modo si mette nelle sue mani, soprattutto se il contenuto rivelativo del dirsi tocca le profondità del proprio essere.
- Un'ultima stringente analogia sta nell'aspetto operativo della parola, in grado di influire potentemente sulla vita. Infatti, la Parola divina, *Verbum potenter operativum*, manifesta la sua potenza nella creazione e nella successiva ri-creazione operata dal Redentore: *fecisti omnia Verbo tuo increato et refecisti omnia Verbo incarnato*. Tale *virtus operativa* è presente nella stessa parola, ferve in essa ancor prima di concretizzarsi nell'opera esterna. In qualche modo, la parola, nel dire, fa.

Ora, il meccanismo dell'incarnazione – la Parola che si fa carne – è onnipresente nei *Sermoni domenicali* bonaventuriani: tocca per analogia ogni discorso umano ed entra come esemplare nel prodursi di ogni parola che dalla mente dell'uomo, *verbum mentis*, esce con il vestito della voce, *verbum vocis* o *verbum prolatum*.

3. *Verbum-caro*

L'analogia tra i due *Verba*, prodotti, pronunciati e incarnati, tocca un aspetto fondamentale su cui Bonaventura insiste in ogni modo e a ogni occasione: si tratta della realtà del *Verbum-caro*, che persiste così profondamente nella riflessione del Dottore Serafico – quasi un ritornello musicale – da divenirne il metro di misurazione e la prova del nove di ogni tipo di relazione interpersonale. È la necessaria coerenza nell'incarnare il *verbum spirituale* tanto nel suo corrispondente vestito di voce (*verbum vocis*) quanto nella sua consequenziale visibilità nell'opera concreta. Tanto il rivestimento della voce, quanto la concretizzazione nell'opera, in realtà non sono altro che lo stesso *verbum* che si effonde vocalmente e praticamente. Ora, tale necessità, che per Bonaventura diviene di volta in

volta ricerca, anelito, raccomandazione, possiede la sua àncora nel livello interiore, quando la parola è *verbum mentis*, si sviluppa poi a uno stadio intermedio nel *verbum vocis*, e infine si realizza compiutamente sul piano pratico divenendo *verbum operis*. C'è, dunque, uno strutturato cammino della coerenza, sul quale il contenuto spirituale transita all'opera concreta, dopo essere sostato in quella posizione media che è il *verbum prolatum*, a metà strada, potremmo dire, tra il concepimento e il parto.

Vediamo ora da vicino il legame tra la parola concepita nella mente e la necessità della sua incarnazione nell'opera, lasciando al successivo paragrafo il compito di lumeggiare il singolare rapporto tra il *verbum mentis* e il *verbum vocis*, cioè tra il contenuto del messaggio e la sua espressione vocale (o scritta).

L'inizio del vangelo giovanneo afferma in maniera lapidaria che *il Verbo si è fatto carne*. Dunque la Parola del Padre, rivestendosi di carne, è divenuta una Parola visibile, udibile, tangibile, una Parola concreta, che parla attraverso le opere, i fatti, la concretezza. Tale carne diviene così tutta parlante, espressiva, significativa, trasmissiva di un messaggio; e anche ogni gesto, fatto, opera della Persona del Figlio di Dio e Figlio dell'uomo ha la consistenza rivelativa di una parola vissuta e trasmessa, di una parola che occorre interpretare partendo proprio dal suo agire. Nei *Sermoni domenicali* ricorre spesso la seguente affermazione: «Ogni azione di Cristo è un ammaestramento per noi»³²; come a dire che ogni sua *actio* è in realtà un *verbum* capace di istruire, di rivelare, di offrirsi. Tutto in lui è stato un eloquente segno, un *exemplare signum*³³.

Ed ecco, allora, come l'*Homo vivens* vive nella parola umana: con quel suo spessore di esemplare coerenza che induce ogni discorso umano a rivestirsi della carne di concretezza, evitando il rischio di pronunciare *sola verba, flatus vocis*, senza corpo di verità. Bonaventura inveisce spesso contro i sofismi di coloro che giocano con le parole³⁴, e le oziosità vane e curiose di chi stacca l'orecchio dell'ascolto dalla mano che deve concretizzare la parola udita³⁵, deprezzando in tal modo la grande dignità della parola umana. In qualche modo, egli ritiene che il vocabolario umano sia imparentato con la carne di Cristo, a sua volta anch'essa vocabolario col quale il Verbo di Dio ha parlato al mondo.

³² Cfr. *Serm. dom.*, 3, 11 (64-65): «Christi actio nostra sit instructio»; cfr. anche *ibid.*, 9, 2 (126); 15, 2 (190); 43, 6 (498); 49, 14 (568).

³³ Cfr. *ibid.*, 6, 11 (98): «Dominus Iesus Christus exemplare signum in omni sua actione».

³⁴ Cfr. *ibid.*, 5, 8 (84): «ad investigandum legem evangelicam, non secundum dictamen rationis sophisticae».

³⁵ Cfr. *ibid.*, 4, 8 (74): «per auditus inclinationem et operis executionem».

Sono principalmente due le espressioni che Bonaventura adopera per illustrare il meccanismo della coerenza tra la parola e l'azione, esemplandolo sul modello impareggiabile del *Verbum-caro*. La prima è il binomio *interius-exterius*, la seconda trova l'adeguata espressione nel trinomio *cor, os, opus*, normalmente declinato all'ablativo, *in corde, in ore, in opere*. Vediamole.

3.1 *Interius-exterius*

Sull'esempio di Cristo, l'uomo ha da comporre l'equilibrio tra l'*interior* e l'*exterior* (*interius* ed *exterior*), un equilibrio che spesso esprime il suo baricentro nella *positio media* che è proprio la parola. Il binomio rimanda alle due nature di Cristo, cui assomiglia la natura umana, dotata di spirito (*interius*) e di corpo (*exterior*)³⁶. Anzi, la creatura umana è stata finalizzata a una duplice beatificazione proprio nelle due nature del Cristo: *exterior* in quella umana, *interius* nella divina³⁷, dal momento che egli è «interiormente splendido quanto alla divinità ed esteriormente quanto alla umanità»³⁸ e perciò «sazia il gusto interiore con l'immensità della divinità, e quello esteriore con la dolcezza dell'umanità»³⁹.

L'*exemplar* di tale lineare equilibrio è proprio e solo Cristo: «Tutto ciò che egli insegnava con la parola concordava con l'opera [*Quidquid verbo docebat, manualibus concordabat*] [...] quanto insegnava a parole, concordava con cose reali, attuali, manuali, perché prima aveva cominciato a fare e poi a insegnare»⁴⁰. I suoi esempi muovono assai più che le parole umane, poiché in lui *verbum* e *factum* sono sempre corrispondentemente uniti in totale consequenzialità, dal momento che annunciava con la parola ed eseguiva con l'opera («verbo proferendo et facto adimplendo») ⁴¹.

Cristo si rivolge all'uomo, influenzando *interius* per mezzo dell'ispirazione interiore ed *exterior* con la predicazione esteriore («tam interiori inspiratione quam exteriori praedicatione»⁴²), infondendo la grazia *interius*

³⁶ Il binomio è presente nei seguenti sermoni: 8, 2 (116); 9, 2 (126); 10, 12 (142); 11, 14 (152-154); 12, 13 (164); 13, 5.6.12 (170.176); 15, 2 (190); 19, 3 (238-240); 23, 11 (292); 24, 7 (298); 29, 7 (346); 32, 1 (376); 33, 11 (392); 34, 1 (396); 36, 5 (420); 40, 10 (468); 41, 8 (480); 43, 1 (496); 44, 6.13 (512.518); 45, 4 (522); 46, 7-8 (532-534); 47, 13 (546); 48, 13 (556).

³⁷ Cfr. *ibid.*, 11, 14 (152-154). Nel sermone 29, Bonaventura riprende il concetto affermando che «a motivo della sua divinità e umanità è un cibo che sazia perfettamente l'anima nel suo duplice gusto esteriore e interiore» (*ibid.*, 29, 8: 347). Cfr. anche *ibid.*, 12, 13 (164): «Gaudete, inquam, interius in anima; et exultate exterior in verbo»; 33, 2 (386).

³⁸ *Ibid.*, 13, 6 (171).

³⁹ *Ibid.*, 41, 8 (481).

⁴⁰ *Ibid.*, 7, 5 (107).

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 21, 9 (268).

⁴² *Ibid.*, 36, 5 (420), e cfr. *ibid.*, 19, 3 (240-242); 46, 7 (534): «interiori inspiratione aut exteriori praedicatione».

e istruendo pedagogicamente *exterius* attraverso i segni e miracoli⁴³. Il suo stesso insegnamento è svolto all'interno della persona, attraverso la sua illuminante verità: egli, infatti, «non insegna parlando come noi, ma illustrando interiormente»⁴⁴. Solo lui è in grado di vivificare *interius in anima* e di ricreare *exterius in corpore*⁴⁵: Cristo, infatti, «fu medio opportuno quanto alla dottrina e norma di vita non allontanandosi mai dal punto centrale della verità nel parlare e dell'onestà nell'operare [*a medio veritatis in locutione et a medio honestatis in operatione*]»⁴⁶. Anche nei suoi prodigi, i due piani sono sempre presenti e chiaramente percepibili, come ad esempio nell'episodio del lebbroso sanato, dove la *curatio exterioris leprae* rimanda alla *significatio leprae interioris*, la prima concernente il corpo, la seconda lo spirito; anzi, ciò che avviene sul piano corporale è un chiaro avviso, addirittura una *instructio*, di quanto si sta operando a livello spirituale⁴⁷, così che l'*exterius* è un chiaro *signum* di quanto avviene nell'anima⁴⁸. L'aiuto del Signore tende sempre a far risplendere con trasparenza l'interiorità sul volto esterno dell'uomo⁴⁹ e spinge sempre perché ciò che si dice *vocaliter* sia messo in pratica *realiter*; per questo motivo, il Signore è «*honorandus non solum vocaliter in locutione, sed etiam realiter in imitatione*»⁵⁰.

Spesso nei *Sermoni domenicali* l'*interius* è riferito all'intenzione della mente, mentre l'*exterius* è semplicemente la parola (*interius in animo*,

⁴³ Cfr. *Serm. dom.*, 8, 2 (116-117). Vi sono altri esempi analoghi, dove l'*exterius* è semplicemente il corpo, e l'*interius* è lo spirito: cfr. *ibid.*, 13, 12 (176): «*odoriferum fructum castitatis interioris in corde et exterioris in corpore*»; 15, 12: 198.

⁴⁴ Cfr. *Hexaëm.*, XII, 5 (V, 385): «*Christus est doctor interioris, nec scitur aliqua veritatis nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interioris illustrando*».

⁴⁵ Cfr. *Serm. dom.*, 42, 1 (486).

⁴⁶ *Ibid.*, 4, 5 (73).

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 9, 2 (126): «*Hodierna curatio exterioris leprae corporalem pulcritudinem deformantis, est instructio et significatio leprae interioris spirituales pulcritudinem deturpantis*». Nel sermone 40, viene detto che il lebbroso è «*homo gravatur interior et exterior*» (*ibid.*, 40, 10: 468). Cfr. anche *ibid.*, 10, 12 (142): «*influendo interioris virtutem, et amovendo exterioris omne nocivum impedimentum*». Il concetto della guarigione fisica per alludere alla guarigione spirituale è ripreso anche nel sermone 18: «*Infirmas exterior signum infirmitatis interioris, nam nullum curavit Dominus corporaliter, quem primo non curaret spiritualiter*» (*ibid.*, 18, 7: 230, e cfr. 2: 226).

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 43, 1 (496): «*Et quia per ista facta, quae gessit Christus exterioris in corpore, docemur ea fieri interioris spiritualiter in anima*». Cfr. anche *ibid.*, 45, 4 (524): «*profundo stolam interioris puritatem et induendo vestem exterioris honestatis*».

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 23, 11 (292): «*ut nulla duplicitas sit interioris, nulla falsitas exterioris*». L'atteggiamento dei *miseri Iudaei* viene stigmatizzato proprio perché erano «*ore confitentis, non tamen corde diligentes*» (*ibid.*, 49, 2: 558). Nel sermone 24, Bonaventura afferma che il penitente deve dolersi *intime et dure interioris*, «*ut prorumpat in lacrimas exterioris*» (*ibid.*, 24, 7: 298). Analoghe espressioni in *ibid.*, 30, 8 (360); 33, 11 (392); 47, 13 (546).

⁵⁰ *Chr. unus*, 20 (V, 572).

exterius in verbo)⁵¹. Altrove, l'*exterius* è l'opera tangibile di quanto è avvenuto interiormente (*in affectu interius, in effectu exterius*)⁵² come può essere anche l'ebollizione dei sentimenti interiori che fuoriescono nei corrispondenti atti⁵³. Un eloquente esempio di questo ridondare fuori di ciò che sta dentro è la comunione sacramentale, la quale non si riesce a contenere a motivo dell'abbondante ricchezza di questo cibo soprannaturale, esplodendo così all'esterno come canto di lode (*eructat exterius in labiis exultationis*)⁵⁴. La necessità di far corrispondere l'interiorità dell'anima alle opere esterne, porta Bonaventura a proporre ai suoi ascoltatori la preghiera di Davide:

Presto, ascoltami, irrigami dentro con la devozione e fuori con le lacrime [*interioris devotionis et exterioris lacrimationis*] perché viene meno il mio spirito per l'aridità interna della devozione e per l'ardore degli affetti terreni⁵⁵.

Le lacrime meritano un'attenzione particolare, dal momento che per Bonaventura sono importantissime nell'avanzamento del cammino spirituale, essendo un contrassegno visibile (*exterius*) di una trasformazione interiore (*interius*): si deve, perciò, «percuotersi nel cuore interiormente [*interius*], così da scoppiare in lacrime esternamente [*exterius*]»⁵⁶. Tale processo interiore, una volta superato lo stadio purgativo, è in realtà una vera e propria liquefazione, al punto da poter affermare che il devoto è un liquefatto davanti a Dio⁵⁷. Per Bonaventura è una necessità che il cuore in ebollizione faccia fluire copiose lacrime dal volto. Qui l'*interius-exterius*

⁵¹ Cfr. *Serm. dom.*, 16, 9 (210). Analoga espressione *ibid.*, 48, 13 (556). Altre volte si tratta dello stesso sentimento visto dall'interiorità e dall'esterno: «in refrenando voluptatem lasciviae carnis exterius, in refrenando ardorem immoderatae delectationis interius» (*ibid.*, 17, 9: 220). Cfr. anche *ibid.*, 49, 14 (568): «Mites, interius neminem despiciendo, et umile, exterius neminem offendendo».

⁵² Cfr. *ibid.*, 40, 11 (470).

⁵³ Cfr. *ibid.*, 32, 1 (376) dove, parlando dell'iracondo dice: ciò che «inordinate movetur in se ipso interius», finisce per far esplodere «exterius malus motus, verbo vel facto, ad nocendum proximum».

⁵⁴ Come afferma il testo *De sanctissimo corpore Christi*, 6 (V, 556): «Sicut enim vas repletum adipe et pinguedine, non valens continere interius, redundat exterius; sic corpus Christi, cum animam repleverit pinguedine devotionis, eructat exterius in labiis exultationis». Cfr. *Serm. dom.*, 9, 9 (130-132), dove stigmatizza il caso dell'insufficienza di una lode pronunciata dalle labbra senza la devozione interiore: «a Cristo non può piacere una lode che esce da un cuore immondo, con una bocca che sia devota solo in superficie». Sul "dentro" (*intus*) e sul "fuori" (*foris*) come paradigma per leggere san Francesco, cfr. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali*, 287-324, dove viene esaminata la *Legenda maior* secondo quest'ottica.

⁵⁵ *Serm. dom.*, 13, 5 (171).

⁵⁶ *Ibid.*, 30, 8 (360).

⁵⁷ Cfr. F.M. TEDOLDI, s. v. «Devotio», DB, 311-324.

suona come corrispondente risposta al cibo offerto dal Cristo nel sacramento dell'altare e nelle altre sue visite che infiammano il cuore da portarlo all'ebollizione delle lacrime. Il tema delle *lachrymae devotionis* si trova in molti testi del Dottore Serafico, in particolare nei sermoni su santa Maria Maddalena, definita come l'«esemplare di ogni devozione»⁵⁸. Essa è la donna delle lacrime, e da lei lo Spirito ha tratto tre specie di rivoli di lacrime: lacrime di compunzione, di compassione e di devozione, con i quali l'arida terra del cuore dev'essere irrigata; Maddalena bagnò i piedi del Signore con lacrime di devozione e questo tipo di sacrificio è amato in misura somma dagli angeli, forse proprio per il fatto che essi non possono lacrimare; e «sono queste lacrime a far trovare Cristo»⁵⁹. Le lacrime sono perciò come una liquefazione del cuore devoto che vive nell'umiltà – «pieghiamo devotamente le ginocchia del cuore [...] imploriamo con lacrime e gemiti incessanti»⁶⁰ – e nella consapevolezza del proprio peccato:

Non devi avere limiti nelle lacrime, perché hai offeso senza misura il tuo diletto Gesù» e quindi «meditazioni di questo genere, accompagnate da piano salutare [*lacrymosae meditationes*], siano il principio della tua preghiera»⁶¹.

Anche la vita di san Francesco, così come ce la presenta il Dottore Serafico, è caratterizzata dalle lacrime, quale espressione esteriore dell'interiore purificazione⁶².

⁵⁸ *Serm. de Sanctis: de s. Maria Magd. Sermo I* (IX, 555): «Exemplar totius disciplinae, totius poenitentiae et totius devotionis internae fuit ista peccatrix». Poco più avanti: «Si vis ascendere ab istis inferioribus ad sublimia, oportet, quod hoc fiat per lacrymas devotionis» e subito dopo afferma che «aliqui idiotae devoti profundius Dominum cognoscunt quam litterati indevoti» (557).

⁵⁹ *Ibid.*: «Istae lacrymae faciunt etiam invenire Christum». Cfr. *ibid.* (556): «tres rivus lacrymarum eduxit Spiritus sanctus de ipsa, scilicet compunctionis, compassionis et devotionis, quibus irrigari debet arida terra cordis, ut fructum faciat»; «Istae enim lacrymae faciunt invenire Angelos et Christum»; *ibid.* (557): «istud est sacrificium, quod Angeli maxime diligunt; quia non possunt Deo ex se ipsis hoc offerre, eo quod lacrymari non possunt». Cfr. *Lign. vitae*, 13 (VIII, 74): «more peccatricis unguento perunge pedesque ipsius abluere lacrymis, terge capillis et osculis mulce»; *Perf. vitae*, V, 2 (VIII, 117-118): «cum Maria Magdalena debes lacrymis rigare pedes Domini Iesu».

⁶⁰ *Solil.*, Prol., 4 (VII, 29): «genua cordis devote flectamus [...] et gemitibus incessante clamemus» [tr. di A. Caluffetti, in *Opere di san Bonaventura*, XIII (*Opuscoli spirituali*), introduzione, note e indici di M. Malaguti, Roma 1992, 95].

⁶¹ *Perf. vitae*, V, 2 (VIII, 351): «huiusmodi lacrymosae meditationes debent tuae orationis esse principium» [tr. cit., 351].

⁶² Cfr. *Leg. maior*, V, 8 (IX, 518): «documento certo firmabat, eos qui perfectioni vitae invigilant, quotidianis debere se lacrymarum emundare fluentis»; cfr. anche *De S.P.N. Francisco Sermo II* (IX, 576): «semper fuit in lacrymis, deflens peccata propria vel aliena»; *ibid.*, *Sermo V* (IX, 592): «(Beatus Franciscus) non cessavit deflere». Sulla devozione di san Francesco, cfr. L. CIGNELLI, *La devozione nella vita di san Francesco d'Assisi* (Quaderni di Spiritualità francescana, 14), S. Maria degli Angeli (Assisi) 1967, 51-72. Nei *Sermoni*

3.2 *In corde, in ore, in opere*

Se il binomio *interius-exterioris* si innerva nelle due nature di Cristo, il trinomio *in corde, in ore, in opere* è esemplato sulla granitica coerenza della vita di Cristo, nella quale non vi è mai la più piccola discordanza tra il suo mondo interiore (*in corde*), i suoi discorsi (*in ore*), i segni e i gesti compiuti (*in opere*). Così che la parola pronunciata, l'esempio offerto e i fatti concreti (*veri sermones, honesta exempla, opera lucida*) formano un unico indiviso messaggio⁶³. Ed è tale indissolubile rapporto a conferire autorità a Cristo, come lo stesso Vangelo mette in luce: «Ed erano stupiti del suo insegnamento perché egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità, e non come gli scribi» (Mc 1,22). Tale forza di autorità gli proveniva proprio dalla coesione dei tre piani, quello interiore del *cor*, quello esteriore dell'*opus* e quello medio della parola (*os*). In tal modo Cristo si è totalmente dissociato da quel metodo farisaico che sganciava la parola dall'opera, dimenticando, tra l'altro, che «ammaestrare con la sola parola è cosa vana [*docere solo verbo est vanum*]»⁶⁴. È davvero interessante cogliere questa *positio media* della parola che, situata tra il *cor* e l'*opus*, assume il duplice valore di essere annunciatrice di un concepimento e profetessa di un parto, proclamando dunque all'esterno, attraverso il vestito di voce, quel contenuto spirituale che diventerà carne in un'opera concreta.

Dunque, il corretto itinerario secondo l'esemplarità del *Verbum caro factum est*, modello di coerenza, ha la sua radice nel cuore (*in corde*), si rende espresso sulle labbra (*in ore*), si concretizza nell'opera (*in opere*). I *Sermoni domenicali* sono stracolmi di questa espressione, che Bonaventura evidenzia nel modello esemplare e che intende suscitare negli ascoltatori, affinché rispondano pienamente a Cristo, «amandolo col cuore [*corde*], ossequiandolo con l'opera [*opere*], predicandolo con la bocca [*ore*], e se necessario, anche soffrendo o morendo corporalmente [*corpore*]»⁶⁵. Tale formula di adamantina coerenza, si ritrova anche nella descrizione della figura di Maria che ha dato a Dio cuore, parole e opere (*cogitationem cordis*,

domenicali, molto spesso le lacrime sono presentate nel clima purgativo della prima via, come ad esempio nel sermone 12, dove si afferma che Dio chiama i peccatori al pianto e al lamento («lacrimosae contritionis»: cfr. *ibid.*, 12, 4: 158)). Cfr. anche il sermone 30: «La penitenza deve essere bagnata di lacrime per l'intensità del dolore» (*ibid.*, 30, 8: 361).

⁶³ Cfr. *ibid.*, 6, 2 (90).

⁶⁴ *Ibid.*, 23, 3 (287). E prosegue: «istruire con il solo esempio è poca cosa, ma nell'uno e nell'altro modo è cosa perfetta [*erudire solo exemplo est parum, sed utroque modo, perfectum*]».

⁶⁵ *Ibid.*, 5, 9 (84): «eum corde amando, opere obsequendo, et ore praedicando, et si necesse fuerit, corpore patiendo sive moriendo». È interessante l'aggiunta del quarto elemento, il *corpus*, che in tal modo evidenzia la totalità della risposta all'amore fedele del Cristo.

locutionem oris et operationem totius corporis)⁶⁶. Nei *Sermoni domenicali* il trinomio è impiegato diverse decine di volte⁶⁷, determinando lo sviluppo di una o più parti della stessa omelia⁶⁸. Nel sermone 37, uno dei più brevi della raccolta, la triade fissa addirittura lo schema della trattazione, descrivendo nella prima parte (§§ 2-5) l'atteggiamento del pubblicano che aveva *humilitatem operis, oris et cordis*, diffondendosi nella seconda (§§ 6-9) a chiarire la sublimità del premio meritato dall'umile che «sarà esaltato»: «con una triplice glorificazione viene esaltato il vero penitente, corrispondente alla triplice umiliazione» che aveva esibito *in corde, in ore et in opere*: nel cuore, «sarà esaltato con lo splendore della grazia celeste»; nelle opere, «sarà esaltato con la virtù di una sovrabbondante giustizia, che accresce il tesoro dei meriti»; infine *in ore*, «sarà esaltato con il premio della gloria che rende deiformi e innalza ai gaudi degli spiriti immortali, cioè degli angeli. Due di queste glorificazioni si compiono nella condizione di via, e dispongono alla terza, che si compie nello stato della patria»⁶⁹. Vediamo ancora la triade nel sermone 49, dal tema: «Maestro, sappiamo che sei veritiero», precisamente al centro del sermone (§§ 7-10), a commento delle parole «sei veritiero».

⁶⁶ Cfr. *Serm. dom.*, 7, 2 (104). Del Bambino Gesù vien detto che «in ipso erant tria quae omnem animam in eius concupiscentiam et amorem alliciunt: primo, pulcritudo venustatis et pudicitiae in mente et in corpore; secundo, dulcedo pietatis et sapientiae in ore; tertio, mansuetudo tractabilitatis et patientiae in opere» (*ibid.*, 3: 106).

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 5, 9 (84); 6, 4 (92); 7, 2 (104); 9, 7 (130); 16, 13 (212-214); 18, 10 (232); 23, 12 (292); 30, 9 (362); 32, 6-9 (378-382); 33, 10-13 (390-394); 35, 10-13 (412-414); 36, 3 (416-418); 37, 2-6 (428-432); 38, 1 (436); 40, 13 (470-472); 42, 12 (494); 46, 13 (536-538); 48, 3-6 (548-552); 49, 2, 7-10 (558-560, 562-566); 50, 1 (570).

⁶⁸ In sei sermoni (32, 33, 35, 37, 48, 49) la triade *cor, os, opus* occupa un posto di rilievo nello sviluppo della trattazione. Nel sermone 32, la triade sviluppa la seconda e la terza parte dell'omelia, esemplificando come ci si può adirare contro il fratello: «*perverso iudicio malignae cogitationis* in corde, *duro verbo iniuriosae conviciationis* in ore, *pravo maleficio fraternae laesionis* in opere» (*ibid.*, 32, 6: 378 [corsivi nostri]). L'enunciazione si sviluppa nei successivi §§ 7-9, proseguendo il tema in ordine all'esito finale nei §§ 10-13. Nel sermone successivo (33), il trinomio sviluppa la terza parte dell'omelia, dopo aver parlato, nella prima, della folla affamata che seguiva Gesù, e, nella seconda, della benigna compassione con cui il Signore venne in soccorso delle migliaia di persone che lo seguivano. La terza parte sviluppa il tema della perseveranza che ottiene l'esaudimento attraverso l'amara contrizione *in corde*, l'aperta confessione *in ore* e la fatica dell'adeguata soddisfazione *in opere* (cfr. *ibid.*, 33, 10-13: 382-384). Il sermone 35 ha come tema la figura dell'amministratore disonesto di Lc 16,2. Dopo aver sviluppato le prime due parti dell'omelia, la terza mette in evidenza l'esigenza della soddisfazione, ove è necessario render ragione di tre cose: *primo de immundis et perversis cogitationibus cordis*, *secundo de otiosis et criminosis verbis oris*, *tertio de malis et pravis maleficiis operis* (cfr. *ibid.*, 35, 10-13: 412-414). Nel sermone 48, Bonaventura sviluppa le parole del tema «servo malvagio» di Mt 18,32-48 (cfr. *ibid.*, 48, 3-6: 548-552), precisando che è possibile cadere nella cattiveria «primo, a causa di un malvagio pensiero del cuore [*in corde*]; secondo, a causa di una lingua fraudolenta e ingannatrice [*in ore*]; terzo, a causa della crudele offesa dell'altro nelle opere [*in opere*]» (3: 551).

⁶⁹ *Ibid.*, 37, 6 (433).

Cristo dunque è degno d'esser creduto fermamente in forza della sua verità per un triplice motivo: primo, perché possiede la verità propria di una pura intenzione nei pensieri del cuore, [*in cordis cogitatione*]; secondo, perché possiede la verità propria d'un retto parlare nell'insegnamento della sua bocca [*rectae locutionis in ore*]; terzo, perché possiede la verità propria d'un onesto modo di vivere nella manifestazione delle opere [*in operis ostensione*]⁷⁰.

Il sermone è di una straordinaria ricchezza strutturale e di una lussureggiante terminologia, in quanto vi confluiscono le classiche triade bonaventuriane, come le tre *vires rationalis, concupiscibilis et irascibilis*, declinate secondo le variazioni richieste dal tema (*rationalis, affectus, effectus*) e rapportate prima ai tre vizi e poi alle tre cure corrispondenti (*illustratio, reformatio, humiliatio*); la triplice esplorazione della figura del Cristo che è *via, verità e vita*, espressa sia con le tre caratteristiche del suo magistero, fondamento di ogni predicazione (*scientia regulans, facundia exprimens, vita utrumque confirmans*), sia con la triplice modalità del suo insegnamento (*docet veraciter, delectabiliter, efficaciter*) dovuta all'autorevolezza della sua persona, secondo tre note (*habet luculentiam claritatis in cognoscendo infallibiliter, habet virtuositatem facundiae in exprimendo utiliter, habuit eminentiam sanctitatis vitae in merendo vel aedificando salubriter*); nel sermone vi sono anche descritti i tre livelli della conoscenza della verità (*in proprio genere, in humana mente, in aeterna ratione*) e infine la formula della coerenza che abbiamo presentato (*in corde, in ore, in opere*). Compare anche il binomio esaminato sopra, *interius ed exterius*, e anche la frase abituale secondo cui ogni azione di Cristo diviene una grande lezione di vita per noi, e questa conclude il *sermo*. In tal modo, Cristo è dimostrato non solo come il vero modello impareggiabile di coerenza, ma anche il maestro che influisce per far nostro il suo esempio⁷¹.

Una variazione del trinomio preferito dal Dottore Serafico, è la formula *intellectus, affectus, effectus*, a lui molto cara, che intende porre su un piano di consequenzialità i tre livelli della comprensione intellettuale (da collegare con la bocca), del coinvolgimento affettivo (che interessa il cuore) e dell'effetto concreto (opera). In una scultorea espressione del sermone 5, quasi un augurio per chi deve dispensare la Parola di Dio, il predicatore è definito «*clarus in intellectu, suavis in affectu, fructuosus in effectu*»⁷².

⁷⁰ *Serm. dom.*, 49, 7 (565).

⁷¹ Cfr. *ibid.*, 14 (568).

⁷² Cfr. *ibid.*, 5, 1 (80).

4. *Verbum vivens in verbo humano*

L'esemplarità dell'incarnazione non influisce solamente sulla coerenza operativa, col dare carne alla parola, ma esercita anche un influsso sulla modalità con cui avviene l'incarnazione della parola. Nel primo caso, il *Verbum factum est* ha la sua forza di attrazione esemplare nel far sì che il nostro *verbum* umano si faccia carne, divenendo un *verbum operis*; nel secondo caso l'influenza è direttamente mirata al vestito di questa parola, così che la parola di voce, *verbum vocis* o *verbum prolatum*, sia in grado di rivestire nella maniera più adeguata il *verbum mentis*. L'influsso del *Verbum*, in questo secondo caso, agisce direttamente sul far aderire coerentemente al corpo-parola il vestito di voce, da confezionare scrupolosamente al fine di far esaltare il verbo in tutta la sua verità. Proprio al contrario del demone, peritissimo maestro di paralogismi e di turlupinature linguistiche, abile nel confezionare vestiti-maschere, così da camuffare la realtà e di far credere vero il falso⁷³.

Ora, la corrispondenza tra il messaggio da comunicare (*verbum mentis*) e l'espressione linguistica che lo veicola (*verbum prolatum*) acquista una grande importanza, in particolare quando il parlare riguarda proprio il Verbo divino e la rivelazione del mistero di Dio. La stringente analogia, allora, investe il seguente rapporto: *Verbum* divino-verbo umano, vestito di carne-voce pronunciata. Tale nesso diviene per Bonaventura un ininterrotto e ascetico tentativo per far corrispondere la voce pronunciata al vestito di carne del Cristo, così che il *flatus vocis* delle parole umane risuoni come rima conforme all'*aspectus carnis* del Verbo di Dio. In questo modo «gli scritti bonaventuriani hanno attinenza con l'*aspectus carnis* del Verbo incarnato»⁷⁴: come, infatti, questo aspetto di carne ha reso possibile l'espressione esterna, visibile e udibile, perfino tangibile del Figlio di Dio, così la veste della voce consente al *verbum mentis* di essere veicolo di comunicazione interpersonale, di rivelare all'esterno nella maniera più consona quanto è stato prodotto interiormente. In fondo, la voce umana della parola è l'*exterius* sperimentabile del *verbum mentis* che sta *interius*, e che mai potrebbe essere conosciuto senza indossare l'indumento sensibile.

Tale rapporto si fortifica allorché il vestito della voce umana dialoga o scrive sul Verbo, come avviene nella liturgia, nella preghiera personale o nello studio della teologia. Infatti, in questi casi, i due "vestiti", cioè l'*aspectus carnis* del Cristo e la parola umana, sono chiamati a una sinergia particolare, a una reciproca misurazione e a una dinamica di crescente ras-

⁷³ Com'è il caso del sillogismo camuffato – dunque di un paralogismo – offerto ai progenitori in *Hexaëm.* I, 30 (V, 334).

⁷⁴ TEDOLDI, *La bellezza del dire*, 57.

somiglianza così che il verbo umano possa penetrare convenientemente nel mistero del Verbo divino, quasi divenendo parte di quel vestito di carne assunto dalla Parola. Insomma, come l'umanità del Cristo – *quae patebat* – era veicolo per giungere alla sua divinità – *quae latebat* –, così le parole umane conducono allo spirito del messaggio evangelico, allo stesso Verbo⁷⁵.

L'antico adagio secondo cui *quia plures ab uno, ex pluribus unum* sembra calzare alla perfezione per Bonaventura che ritiene le parole scaturite dall'unica Parola, in modo che da tutte le parole si possa risalire all'unica fonte, al Verbo. È una sorta di *exitus* e *reditus*: dall'unica Parola di vita sono nate le parole umane che dovranno ricomporsi, con opportune purificazioni e illuminanti rivelazioni, sulla strada del ritorno alla loro sorgente. L'influsso del *Verbum*, paradigma esemplare di coerenza, è mirato, perciò, alla necessità di escludere ogni cesura tra contenuto e modo di esprimerlo, tra messaggio rivelato e annunciato, tra la Parola divina e il predicatore che la deve annunciare. È il suo permanente influire che imprime la necessità dell'aderenza tra il *corpo* e il *vestito* indossato.

Bonaventura è consapevole di tale influenza, rispondendo a sua volta con indefesso impegno per avvicinarsi il più possibile al corpo del messaggio attraverso la minuziosa preparazione di vestiti-parole; anzi, in questo lavoro di "sartoria linguistica" è stato maestro di finissima qualità. Le sue conoscenze delle *artes sermocinales* (grammatica, dialettica, retorica), degli artifici della retorica e della *facundia exprimens* si sposano pienamente con la sua esigenza di confezionare vestiti nuziali al Verbo fatto carne, così da farlo rilucere nel suo splendore, sfolgorante di bellezza, agli occhi dei lettori e ascoltatori. Leggere l'omiletica bonaventuriana (e anche altri suoi scritti, pensiamo ad esempio all'*Itinerarium* e alla biografia di san Francesco), è davvero un'esperienza estetica, dove si ha netta la percezione del suo diuturno lavoro di ricamo per far risplendere il *Verbum* nella sua luminosa verità. Veramente nell'opera bonaventuriana, la forma mostra talmente il contenuto, da essere un tutt'uno con questo⁷⁶.

Inoltre, come ha evidenziato Inos Biffi, il linguaggio bonaventuriano

è tutto un esuberante tessuto di immagini, quasi una evocazione di colori e di suoni, con l'incontenibile creatività delle sue immagini, come in uno spetta-

⁷⁵ Cfr. *De plant.* 1 (V, 574-575): «aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem Divinitatis, quae latebat».

⁷⁶ Cfr. O. TODISCO, *Dimensione estetica del pensare bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus», LIV (2007) 20: «Il dire, oltre che il pensare, è segnato dalla dimensione estetica [...]. Si può dire che in Bonaventura la forma è il contenuto e viceversa. Il bello anima il pensare bonaventuriano. I tratti figurativi, metaforici, immaginosi dello stile, come le ricercate assonanze linguistiche, con richiami e corrispondenze triadiche tra i diversi livelli del suo procedere discorsivo, non costituiscono soltanto la cornice».

colo pirotecnico, con l'inarrestabile espandersi dei suoi verbi, che fanno di lui il più fecondo e sorprendente creatore del linguaggio figurato⁷⁷.

Nei *Sermoni domenicali*, l'influsso del *Verbum* sulla preparazione di vestiti verbali e vocali adeguati alla Parola, è mirato in particolare ai predicatori che hanno il compito di presentarla in modo attraente e gustosamente assimilabile. Normalmente, all'inizio del sermone, Bonaventura premette un Prologo nel quale enuncia le condizioni spirituali del predicatore, connesse all'altissima dignità di proferire il *Verbum Dei*, e inoltre si diffonde sulle caratteristiche della predicazione e le modalità con le quali annunciare la Parola di Dio. Così possiamo trovare nei *Sermoni domenicali* un vero e proprio ritratto del predicatore, i cui elementi, Bonaventura per primo, cercò di fare propri. Vediamoli.

Il clima interiore del predicatore è, anzitutto, quello di sentirsi inadeguato nel compito di annunciare la Parola di Dio, e per tale motivo la prima cosa urgente è ricorrere al Signore attraverso la preghiera di invocazione: «pertanto noi, carissimi, diamo inizio alle nostre conversazioni invocando dapprima il Padre delle misericordie»⁷⁸; «imploriamo dunque tutti la divina clemenza e pietà»⁷⁹. La supplica è indirizzata a Dio perché intervenga tanto sulle labbra del predicatore (*lingua loquens*), quanto sull'orecchio dell'ascoltatore (*auris audiens*)⁸⁰:

Dobbiamo implorare devotamente grazia dalla pietà divina, perché sia riempito di certezza colui che parla, e colui che ascolta sia collocato in mezzo alla folla dei santi: cosicché sia colui che parla che colui che ascolta goda della pronta infusione dello Spirito santo⁸¹.

Il predicatore, tenendo come modello Cristo umile⁸², è sempre consa-

⁷⁷ I. BIFFI, *Ma Agostino e Tommaso parlavano in latino*, «Osservatore Romano», 10 ottobre 2008, 5. Nel chiedersi come potrebbe una persona che non conosce il latino, comprendere appieno gli autori antichi, si domanda: «Come potrebbe in queste condizioni seguire il linguaggio di san Bonaventura...?».

⁷⁸ *Serm. dom.*, 1, 1 (33).

⁷⁹ *Ibid.*, 3, 1 (59).

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 8, 1 (116). E ancora: «Per l'uno e per l'altro, cioè per il predicatore e per il pubblico, è necessaria la grazia di Dio» (*ibid.*, 10, 1: 137).

⁸¹ *Ibid.*, 4, 1 (71). E ancora: «Prima di ogni cosa, occorre perciò invocare il Signore» (*ibid.*, 5, 1: 81); «Nel dare inizio al nostro discorso quindi, carissimi, invochiamo umilmente prima di tutto Colui che è principio e sorgente di misericordia» (*ibid.*, 6, 1: 91); «Dobbiamo prima rivolgere il nostro animo con la preghiera a Colui che è principio e fonte di misericordia» (*ibid.*, 9, 1: 127); «Pertanto, imploro la clemente pietà di Dio» (*ibid.*, 11, 1: 145); «Ricorriamo con preghiere devote a Dio» (*ibid.*, 15, 1: 191).

⁸² Cfr. *ibid.*, 6, 3 (92): «Christus in quantum virtus, positus est hic in ruinam superborum, [...] in quantum veritas in ruinam malignorum, [...] in quantum salus, in ruinam impiorum»; l'umiltà di Cristo è la medicina che guarisce dalla superbia: «Christus in quantum virtus

pevole dei suoi limiti, della *defectibilitatis indigentia*⁸³, e per questo chiede con umiltà: «Ricorriamo con fiducia a Colui che dà con abbondanza a tutti e non respinge quelli che chiedono con umiltà»⁸⁴. L'*humiliter imploremus* è il ritornello abituale con cui apre il discorso⁸⁵. La devota e umile richiesta infonde nell'animo del predicatore la certezza che l'aiuto divino lo eleverà all'altezza del compito; infatti, con l'*unctio* della superna grazia e l'*inflammatio* della carità potrà dire cose che saranno a lode di Dio e a edificazione del prossimo, oltre che ad aumento dei suoi meriti⁸⁶. Il richiesto influsso divino garantisce al predicatore la presenza nella propria anima di questa stessa grazia influente dello Spirito⁸⁷.

propter assumptae infirmitatis humiliationem fuit medicinalis potio ad expellendum vitium superbiae [...] quod erat causa salutis converterunt in ruinam mortis» (*ibid.*, 4). L'esempio lasciatici da Cristo nel vincere la tentazione diabolica della vanagloria viene proposto come metodo: «Ecce, carissimi, exemplo Christi habemus, quod qui contemptu vanae gloriae se humiliat vitia superat, sed qui se exultat vincitur et superatur [...]. Si volumus quod oratio nostra sit coram Domino accepta et gratuita, debemus *praeparare animam* nostram per profundam humiliationem cordis, ut nihil reputemus nos et nolimus esse *quasi homo qui tentat Deum* per praesumptionem superbiae reputando *se aliquid* magnum, *cum nihil sit*, sicut ille pharisaeus qui aspernabatur ceteros et sua temeritate praesumptione arbitrabatur se esse iustum; et propter hoc publicanus ratione suae humilitatis, *descendit iustificatus in domum suam ab illo superbo*» (*ibid.*, 15, 13: 200). Alcuni esempi del suo porsi umilmente nelle varie situazioni della sua vita: «Ita in virtute humilitatis se firmaverit quod, licet perflarent venti altissimae superbiae, defossum tamen eius humilitatis numquam potuerunt attingere. Nam cum esset rex ditissimus, pauperibus et piscatoribus se sociavit, immo ministravit; doctor sapientissimus, ad modum pueri simplicissimi doctores audivit; princeps fortissimus, ad crucis patibulum se duci permisit» (*ibid.*, 4, 5: 72). L'ingresso in Gerusalemme, nel segno dell'umile cavalcatura: «Rex regum ostendit profundam humilitatem ad imitandum, quando Ierusalem intravit, sedens *super asinam*, non super equum phaleratum» (*ibid.*, 20, 6: 252). Nella sua Passione, l'umiltà eccelle: «Quia Dominus Iesus tantum se humiliavit ut vellet tradi et traditus a peccatoribus iudicari et iudicatus tanquam reus condemnari, et condemnatus morte turpissima occidi; ideo secundum ineffabilem regulam divinae iustitiae quae est: *Qui se humiliat exaltabitur* [Mt 23,12], exaltatus est propter suam profundam humilitatem in solium regale et coronatus est diademate honoris et gloriae. Unde quanto caro eius fuit vilis in terra proiecta, tanto maiori gloria et honore est circumdata» (*ibid.*, 13: 258).

⁸³ *Ibid.*, 15, 1 (190).

⁸⁴ *Ibid.*, 7, 1 (105). E ancora: «All'inizio di questo discorso preghiamo con umiltà» (*ibid.*, 16, 1: 203). Subito dopo aver esposto le tre caratteristiche del predicatore descritte nel Prologo del sermone 48, Bonaventura afferma: «queste cose in me fanno difetto [...] per questa ragione voglio ricorrere a Dio» (*ibid.*, 48, 1: 549).

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 44, 1 (508).

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 18, 1 (226), e anche 16, 1 (203): «Dunque, carissimi, dato che io non sono del tutto acceso di carità, ornato di santità e neppure illuminato dalla verità della Scrittura, all'inizio di questo nostro discorso preghiamo con umiltà il Dio di ogni consolazione, Padre delle misericordie, perché mi infiammi con l'ardore delle carità, mi decori con la santità di vita, mi dia la luce di verità dello Spirito santo. Così infiammati di carità [*amore caritatis inflammati*], decorati di santità [*sanctitate vitae decorati*], illuminati dalla verità dello Spirito santo [*Spiritus sancti veritate illustrati*] siamo in grado di dire qualcosa a lode e gloria di Dio».

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 2, 1 (44): «Secundum illam influentiam qua solet in animas se transferre, ipsius infundentis et influentis Spiritus Sancti».

Il predicatore, prima che confidare nella sua preparazione, sa bene che è l'influsso della divina generosità (*divinae largitatis influentia*) a consentire a lui di parlare e al popolo di ascoltare «quanto è a lode e gloria di Dio onnipotente e a consolazione e grazia di chiunque ascolta»⁸⁸. È perciò da bandire ogni forma di autosufficienza e presunzione:

Senza di me non potete far nulla. Queste parole [...] sembrano contenere un qualche tacito rimprovero per quelli che in un tale compito presumono della loro intelligenza e attribuiscono il bene loro rivelato da Dio a prodotto delle loro scoperte immaginose⁸⁹.

Proprio per evitare di poggiarsi sulla insufficienza umana e, peggio, sulla presunzione delle nostre forze⁹⁰, occorre essere consapevoli che «è l'ispirazione dell'Onnipotente che dà l'intelligenza», e per questo, il predicatore invoca «la rugiada della sua grazia», perché scenda sulle «aride parole» del discorso che si appresta a tenere⁹¹.

In realtà, è l'influsso di Dio a toccare le profondità del cuore e della mente, in modi ed espressioni diversi. Questi, poi, si estrinsecano in variegate espressioni solitamente collegate al tema trattato e all'antropologia delle tre potenze dell'anima (razionale, concupiscibile, irascibile), oltre che ad altre formule coniate da Bonaventura e che brillano per sintesi ed efficacia (come ad esempio le citate terne *in corde, in ore, in opere*, e *intellectus, affectus, effectus*, e anche il binomio *interius-exteriorius*). Alcuni sermoni esemplificano tale impostazione antropologica, come possiamo notare nel Prologo del sermone su Cristo, maestro di verità: qui, infatti, la supplica a Dio è rivolta affinché oratore e uditorio siano *reformati in concupiscibili, humiliati in irascibili et illustrati in rationali*⁹². Altrove, le tre *vires* sono colte nel loro volto operativo, allorché Cristo Buon Pastore illumina, nutre e custodisce il gregge dei fedeli⁹³. In un sermone è la Parola

⁸⁸ *Serm. dom.*, 27, 1 (321).

⁸⁹ *Ibid.*, 7, 1 (105).

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 27, 1 (320): «humanae parvitatibus insufficientiam ne de nostris viribus praesumamus».

⁹¹ Cfr. *ibid.*, 8, 1 (116): «Ut ipse mea sicca verba compluat rore suae gratiae».

⁹² Cfr. *ibid.*, 49, 1 (558). Così nel Prologo del sermone 47 è scritto: «Desiderando, perciò, carissimi, spiegare la parola divina, preghiamo il largitore di tutti i beni perché renda noi nel ministero della sua parola efficaci e fermi nella saldezza dell'autorità, preziosi e nobili per larga carità, pieni di leggiadria per lo splendore della santità, perché alla fine a chi è fermo e stabile si manifesti con retta verità, a chi è nobile e prezioso con ampia carità, a chi è pieno di grazia e leggiadria con bellezza di virtù e castità» (*ibid.*, 47, 1: 539) – dove è possibile intravedere in questo triplice dono le tre *vires*.

⁹³ Cfr. *ibid.*, 23, 2 (284-286): «bonus pastor Ecclesiae Christus, humanum gregem primo erudit documento salutaris eruditionis vel praedicationis; secundo pascit subsidio sacramentalis refectiois; tertio defendit praesidio virilis protectionis. Per primum autem

di Dio, proprio mentre viene studiata e assimilata, a infondere luce, calore e forza, investendo le tre *vires* nella loro relazione alle tre virtù teologali⁹⁴. Nel sermone che conclude la raccolta, è la terna prediletta a dare il ritmo:

All'inizio del nostro sermone dobbiamo pregare il Signore che per sua grazia e pietà nella presente trattazione mi renda partecipe della bellezza dell'onestà nell'opera [*in opere*], della schiettezza della verità nella bocca [*in ore*], e della larghezza della carità nel cuore [*in corde*]⁹⁵.

Spesso tali coniugazioni fioriscono in duplicate triadi, la prima comprendente tre difficoltà che impediscono all'oratore di annunciare con frutto la Parola di Dio, la successiva terna riguarda la triplicata e corrispondente influenza divina in risposta alle prime. Così, ad esempio, nel breve Prologo del sermone 5, vengono presentati tre possibili difetti della predicazione, dovuti al non completo abbandono fiducioso nella Parola di Dio da parte dell'oratore; questa lacuna rende la predicazione tenebrosa, faticosa e infruttuosa (*tenebrosa, onerosa, infructuosa*). Attivare la fede nella potenza della Parola divina, per mezzo della preghiera confidente, fa sì che il Signore apra il discorso alla chiarezza della verità, rimuovendo ogni tipo di oscurità, alleggerisca il peso della fatica e conduca alla carità, così da divenire «clari in intellectu, suaves in affectu et fructuosi in effectu»⁹⁶.

La prima e fondamentale preparazione del predicatore consiste, perciò, nella supplica accorata all'indirizzo di Dio, un'appassionata implorazione scaturita dal cuore umile. Poi, coloro che si occupano della Sacra Scrittura devono essere «gratosi in affectione, fructuosi in operatione, speciosi in conversatione», in modo tale che «la nostra mente sia impegnata a conoscere la Sacra Scrittura o a predicare»⁹⁷. Tali qualifiche trovano la loro

illuminatur quantum ad intellectivam [*scil. rationalem*], dulcoratur et quietatur quantum ad affectivam [*scil. concupiscibilem*], roboratur quantum ad effectivam [*scil. irascibilem*]. Come abbiamo già visto nel sermone 10 (11: 140-142), anche qui le tre potenze dell'anima sono chiamate diversamente, secondo sicure corrispondenze: *rationalis-intellectiva*; *concupiscibilis-affectiva*; *irascibilis-effectiva* (nel sermone 10, loc. cit., veniva detta *operativa*). Della prima vien detto che il Cristo «docet eum [gregem] verbo doctrinae et erudit exemplo vitae; et hoc, quia docere solo verbo est vanum, erudire solo exemplo est parum, sed utroque modo perfectum» e ancora: «plus movent operum exempla quam verba» (*ibid.*, 23, 3: 286). Della seconda, esplicita il *triplex pastus* che è necessario *ut homo perfecte pascatur* e che viene offerto dal triplice Verbo (*ibid.*, 4). Della *effectiva*, ricorda che il buon Pastore per infondere sicurezza al suo gregge «voluit visitare visibiliter suas dispersas oves» (*ibid.*, 5: 288).

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 19, 2 (238): «sermo divinus primo illustrat rationalem per intelligentiam veritatis fidei, secundo inflammat concupiscibilem per benevolentiam caritatis Christi, tertio roborat irascibilem per perseverantiam longanimitatis spei».

⁹⁵ *Ibid.*, 50, 1 (570).

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 5, 1 (80); 16, 1 (202).

⁹⁷ *Ibid.*, 2, 1 (44-45).

scaturigine nello stesso Cristo, *qui cuncta vivificat, qui omnia clarificat*⁹⁸.

Il passo di Is 61,1 offre a Bonaventura un successivo quadro del predicatore, che lo vede insignito di un triplice dinamismo:

Prima di tutto deve avere l'unzione della grazia dall'alto [*unctus superna gratia*], poi dev'essere istituito dall'obbedienza [*institutus ex mera obœdientia*], infine, ha da ardere di fraterna benevolenza [*inflammatus fraterna benevolentia*]. Nel primo caso egli è tale in rapporto a se stesso, nel secondo rispetto a Dio, nel terzo al prossimo⁹⁹.

Il sermone riflette la vita spirituale del predicatore. C'è come un cammino di progressiva santità in lui, che l'omelia esprime ed evidenzia. Il procedimento è incluso da Bonaventura nella triplice via o *actus hierarchicus*, che commisura l'influsso divino alla graduale preparazione del predicatore, dapprima *elongatus sive sequestratus a mundi terrenitate* (via purgativa), poi *illuminatus evangelii veritate* (via illuminativa), e infine *inflammatus Dei et proximi caritate* (via unitiva)¹⁰⁰. È impossibile, infatti, accendere la fiamma dell'amore nell'uditorio, quando chi parla è irretito nelle cose del mondo. Bonaventura, precisissimo maestro delle preposizioni grammaticali, avverte sempre nei suoi scritti che non ci può essere l'*ad* moto a luogo, se non si è prima disancorato l'*in* di un imprigionante stato in luogo¹⁰¹.

La preparazione remota del predicatore annovera tre caratteristiche, che Bonaventura ricorda con un'enfasi particolare in due sermoni:

[...] tre cose sono necessarie a tutti quelli che intendono presentare la parola di Dio: la prima è la scienza che dà la norma di vita, la seconda è la capacità di esprimerla a parole, la terza è la vita che conferma ambedue¹⁰².

⁹⁸ Cfr. *Serm. dom.*, 21, 1 (260).

⁹⁹ *Ibid.*, 18, 1 (227).

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 6, 1 (90).

¹⁰¹ Nella sua opera sono ricorrenti le espressioni seguenti: dall'*in his sensibilibus ad invisibilia*, dall'*in his rebus ad caelestia*. L'inizio dello stacco di questo *in* statico è compito della via purgativa, mentre la via illuminativa apre il moto a luogo sui passi di Cristo, l'*exemplar* cui conformarsi nella sequela. L'unitiva, poi, è la *consummatio* di questo cammino, nell'abbraccio di Dio. Cfr. *ibid.*, 25, 13 (310): «per visibilia ad invisibilia». Un altro esempio illuminante ci viene dall'*Itinerarium mentis in Deum*, al quarto grado di contemplazione. Qui Bonaventura si chiede come mai l'intima vicinanza di Dio, che è nella nostra mente, non sia tanto facilmente avvertita, dandosene una spiegazione: la mente umana è distratta e così non rientra in sé con la memoria; è annebbiata dalle mille immagini delle cose e quindi non rientra in sé con l'intelligenza; è allettata dalle varie concupiscenze e in tal modo non ritorna in sé per il desiderio della dolcezza interiore. In una parola, il suo guaio è di essere *iacens in his sensibilibus*, e perciò non rientra in sé per cogliersi come immagine di Dio e poi di dirigersi *ad Deum*; cfr. *Itin.*, IV, 1 (V, 306).

¹⁰² Cfr. *Serm. dom.*, 17, 1 (216): «...tria [quae] sunt necessaria cuilibet volenti proponere verbum Dei. Et primum est scientia regulans, secundum est facundia exprimens et

Questo trinomio, che ha caratterizzato la vita di Cristo in modo eminente, fa riferimento ai tre livelli della corretta presentazione della Parola di Dio. Innanzi tutto vi è la preparazione attenta nello studio per giungere alla *scientia theologica* che è *dirigens* in quanto sicura e indicatrice della strada da percorrere, una *scientia* che brilla per bellezza¹⁰³. Poi occorre la facondia, la quale attiene a quel bagaglio acquisito dalla conoscenza delle arti sermocinali, in particolare dell'eloquenza, per mezzo della quale si entra in vitale contatto con l'ascoltatore, suscitandone interesse e desiderio. La terza cosa necessaria, poi, è il sigillo dell'autorevolezza, con la quale il messaggio trasmesso non solo è pronunciato ed espresso magnificamente, ma soprattutto è vissuto nella vita. Ed è tale sigillo a confezionare una perfetta predicazione.

A questa preparazione, Bonaventura dà molta importanza, conoscendo bene quanto sia fondamentale per un predicatore rendersi comprensibile attraverso un linguaggio adeguato, perfino piacevole. Afferma, perciò, che la *rhetorica*, quale compimento della filosofia del discorso (o filosofia razionale)¹⁰⁴, ha il compito di smuovere gli animi, di convincerli¹⁰⁵, di toccare il cuore conquistando la parte affettiva della persona¹⁰⁶, così da *inclinare affectum* e portarlo a vibrare col Cristo. Compito dell'arte del dire, dunque, è quello di coinvolgere talmente l'animo dell'ascoltatore da convincerlo che la verità accolta, da rimirare nella sua bellezza, deve rivestirsi di concretezza, di vita. Senza la retorica, senza la facondia, il contenuto di verità, pur rimanendo tale, non riesce a parlare, è incapace di smuovere l'animo, resta una verità che non tocca la vita: infatti, «presentare la Parola di Dio ... senza la facondia, è inutile [*proponere enim verbum Dei ... sine facundia exprimente est infructuosum*]¹⁰⁷. Per tale motivo, il predicatore

*tertium est vita utrumque confirmans. Proponere enim verbum Dei sine scientia regulante est periculosum, sine facundia exprimente est infructuosum et sine vita utrumque confirmans est ignominiosum»; e prosegue: «Cum ergo, carissimi, haec tria deficiant in me, ideo necesse habeo recurrere ad Deum Patrem luminum et Deum totius consolationis, quatenus per suam gratiam dignetur me sua scientia regulare, sanctitate vitae decorare, ut tandem digne possim exprimere ea quae sunt ad laudem et gloriam sui nominis gloriosi et consolationem animarum nostrarum». Cfr. inoltre il sermone 49, che impiega il medesimo linguaggio (*ibid.*, 49, 3: 560).*

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 12, 1 (156): «scientiae pulcritudine».

¹⁰⁴ Cfr. *De donis*, IV, 12 (V, 475): «Certum est, quod *rationalis* philosophia in rhetorica consummatur».

¹⁰⁵ Cfr. *Red. art.*, 4 (V, 321): «*sermocinalis* sive *rationalis* philosophia triplicatur, scilicet in *grammaticam*, *logicam* et *rethoricam*; quorum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum. Prima respicit rationem ut *apprehensivam*; secunda, ut *iudicativam*; tertia, ut *motivam*. Et quia ratio apprehendit per sermonem *congruum*, iudicat per *verum*, movet per sermonem *ornatum*».

¹⁰⁶ *Hexaem.*, IV, 18 (VI, 352): «ad indicandum *conceptum* est *grammatica*; ad inducendum *assensum* est *logica*; ad inclinandum *affectum* *rhetorica*».

¹⁰⁷ *Serm. dom.*, 17, 1 (217).

chiede espressamente al popolo di premettere la seguente preghiera: «Preghiamolo perché con la sua pietà si degni di concedere a chiunque ascolti la riverenza; e a me che predico la facondia per esprimermi [*facundiam in exprimendo*]»¹⁰⁸. Considerazione davvero realistica: se l'orecchio dell'ascoltatore non è attivato da un dire bello, accattivante, facilmente memorizzabile, immaginifico, allora tenderà a chiudersi, e così il messaggio di vita non potrà entrare nel suo cuore. Bonaventura, come si può costatare, ha avuto esperienza di discorsi soporiferi da una parte, e di annoiati sbadigli dall'altra, due *impedimenta* contro la *efficacia verbi Dei*¹⁰⁹!

Ma certamente i suoi discorsi, coinvolgendo mente e cuore dell'uditore, e perfino il corpo, erano capaci di suscitare curiosità e fascino nei suoi ascoltatori. Alla piacevolezza del linguaggio, ad esempio, fa riferimento esplicito il già citato sermone 49, che invita i presenti a pregare Dio affinché «l'esposizione del nostro sermone sia di gradimento [*placeat*] a tutti coloro che ascoltano a lode di Dio, e piacendo [*et placendo*] giovi apportando la salute dello spirito»¹¹⁰. Tale piacere, Bonaventura lo ha individuato certamente nella chiarezza dell'eloquio, con l'espungere le verbosità inutili preferendo sempre la *brevitas in modo*¹¹¹, richiedendo al predicatore il nitore della mente¹¹², come pure la pronta schiettezza della verità sulle labbra¹¹³; anzi, ogni predicatore della Parola di Dio, proprio per rispetto a essa, deve anche presentarsi «nella luce del sole», accogliendo quell'*influxus* divino che «conceda alla nostra vita quella onestà che ci rende belli a tutti quelli che ci vedono»¹¹⁴. Insomma, il predicatore dev'essere come un angelo per santità e purezza¹¹⁵, a cominciare dal suo aspetto esteriore, per «dare luce esternamente [*illuminet exterius*] nelle anime dei prossimi»¹¹⁶, facendo attenzione anche alla correttezza della sua pronuncia, così che nulla possa disturbare gli orecchi di chi ascolta, ma anzi li accompagni a un'attenzione ancora maggiore¹¹⁷.

¹⁰⁸ *Serm. dom.*, 14, 1 (179). Nello stesso Prologo, aveva già parlato della «*virtuositas facundiae in exprimendo*».

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 10, 1 (136).

¹¹⁰ *Ibid.*, 49, 1 (559).

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 13, 1 (166). Al predicatore sono necessarie tre cose: *animi liberalitas, modi brevitatis, voti utilitas*; nel *modi brevitatis*, cita la *Regola dei Frati minori*, 9: «*vitia et virtutes cum brevitatis sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram*».

¹¹² Cfr. *Serm. dom.*, 49, 1 (558): «*Illustrati in intellectu*»; 5, 1 (80): «*clari in intellectu*»; 6, 1 (90): «*Debet esse illuminatus evangelii veritate*»; 16, 1 (202): «*illustratus veritate*»; 2, 1 (44): «*speciosi in conversatione*».

¹¹³ Cfr. *ibid.*, 50, 1 (570): «*participem me faciat [...] promptitudinis veritatis in ore*».

¹¹⁴ *Ibid.*, 2, 1 (44).

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 17, 1 (217).

¹¹⁶ *Ibid.*, 11, 1 (145).

¹¹⁷ Cfr. *Hexaëm.*, IV, 25 (V, 353): «*Ad hoc autem, quod sit potens orator, necesse est, ut habeat [...] inventionem, dispositionem, elocutionem, memoriam et pronuntiationem*».

Nel sermone 5 – commentando Lc 5,5 – Bonaventura delinea la composizione del sermone:

La rete è la predicazione con cui si prendono gli uomini, come la rete i pesci; e il pescatore è il predicatore al quale spetta stendere le reti, cioè comporre i discorsi, ripulirli, ossia renderli belli e compiti, confermandoli con le autorità [*sermones componere, lavare, id est ornare, et reficere, id est auctoritatibus confirmare*]¹¹⁸.

In questi verbi sta la preparazione cui il predicatore si sottopone con impegno, grazie alle competenze acquisite nello studio e con l'esperienza. C'è anzitutto l'ascolto attento della Parola da annunciare, poi la creatività nell'organizzare il contenuto ordinandolo in un discorso bello, da rivedere con pazienza e da confermare con le autorità, prima della sacra Scrittura e poi dei santi Padri e Dottori.

La complessità del compito del predicatore è vissuta nel clima dell'umiltà tanto nella preparazione che nello svolgimento del suo compito di annunciatore, sempre del tutto consapevole che, pur fornito del ricco bagaglio delle *artes sermocinales* e dei sottili artifici retorici, egli non potrà che stillare una goccia da un secchio (*stillam de situla*) dall'abisso della sapienza divina¹¹⁹.

Possiamo riferire all'omelia quanto Bonaventura, nel sermone 13, afferma a proposito del seme che porta frutto: ebbene, «tale frutto è in questo modo ottimo: bello a vedersi, utile nell'effetto, delizioso al gusto [*habet speciositatem in aspectu, utilitatem in effectu et deliciasitatem in gustu*]¹²⁰. Alla fine il ritornello della coerenza ricompare sempre nei *Sermoni*, perché la triade che compendia la coerenza caratterizzò Cristo in ogni momento della sua vita e del suo magistero; per questo motivo il predicatore deve avere l'intimo convincimento di dover mettere in pratica ciò che si è preparato ad annunciare agli altri, come gli viene continuamente suggerito dal nostro Dottore: «ut quod ore praedicas, opere compleas»¹²¹.

5. Conclusione

A conclusione di questa breve ricerca condotta sulle omelie domenicali, possiamo sintetizzare entro alcune brevi acquisizioni l'influsso operato da

¹¹⁸ *Serm. dom.*, 5, 1 (81). Sulla capacità inventiva si veda la citazione di *Hexaëm.*, IV, 25 nella nota precedente.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, 44, 1 (508).

¹²⁰ *Ibid.*, 13, 11 (175).

¹²¹ Cfr. *ibid.*, 12, 10 (162); 13, 13 (176): «ut quod intelligit opere compleat».

Cristo nei suoi ascoltatori di ieri e di oggi. Tale sintesi è operata entro la convinzione espressa da Bougerol, che, nei *Sermoni domenicali*,

Bonaventura non ha che una sola cosa in vista: annunziare Gesù Cristo, il Verbo increato che porta l'universo, il Verbo incarnato che restaura l'uomo, il Verbo ispirato che ne vivifica lo spirito (serm. 23, 4)¹²².

Anzitutto, il Verbo *qui omnia vivificat* è operosamente attento alla fame delle sue creature, sovvenendone l'*appetitus* con il suo offrirsi quale cibo: come refezione eucaristica nel sacramento e in mille altri modi confacenti alle situazioni particolari, ai bisogni mirati di ciascuno, e in particolare in quell'opera di allontanamento dai vizi che sortiscono una perniciosa *deformatio*, con il conseguente restauro tramite la *ordinatio* delle tre potenze dell'anima. L'influsso del Figlio di Dio, rivestito di carne umana, è quello di suscitare un triplice movimento: ascensionale verso Dio, di apertura orizzontale nei confronti del prossimo, di approfondimento interiore per far rilucere l'*imago Dei*. Egli, che conosce bene quanto sta nel cuore dell'uomo, sprona continuamente con le parole e i gesti al conseguimento di tutto ciò che è vero, buono, sicuro, spinge verso quel Dio che è *summe verum*, *summe bonum*, *summe arduum*, mostrando già in se stesso il suo essere Via, Verità e Vita.

Il rilucere di Gesù Cristo come *sensus Dei*, attiva nelle creature umane quel sensorio aggiuntivo, esemplato su quello fisico, che abilita a guardare oltre la realtà fisica. Sono i sensi spirituali attraverso i quali si conosce *experimentaliter* la presenza di Dio: lo si vede nelle bellezze creaturali, lo si ascolta *in aure cordis*, lo si respira nel fascino che trasuda dall'universo, lo si degusta in quell'arte sapienziale che affonda la sua etimologia nel sapore, lo si tocca nello spessore del comandamento dell'amore. Cristo, bellezza che rende belli, forgia tali occhi che vedono lo sflogorio dell'anello sponsale congiuntamente allo sposo, e tale vista è stata denominata da Bonaventura *contuitio*, come a dire, vedere una cosa insieme all'altra, più esattamente vedere il visibile e l'invisibile, cogliere l'invisibile nel visibile. In tal modo, i *Sermones dominicales* davvero rigurgitano delle mille influenze operate dalla grazia di Cristo.

Il Verbo che vivifica ogni cosa, è anche il Verbo *qui omnia clarificat*: che influisce sul linguaggio umano per illuminarlo e renderlo trasparente, per formarlo alla coerenza, purificandolo da ogni tentazione di paralogismi, di riduzione della dignità della parola, di comodi arresti in costruzioni meramente teoriche. L'energia di grazia impressa dal *Verbum* investe il *verbum* umano allorché questo deve proseguire il suo cammino verso l'espressione

¹²² BOUGEROL, *Introduzione*, 19.

esterna tanto vocale quanto comportamentale. Le possibilità di blocco, in tale percorso, sono numerose, tutte riconducibili al peccato dei progenitori, dove la parola fu coartata e spaccata, così che il *verbum vocis* non corrispose più al *verbum mentis* e questo, lasciato sconsideratamente al menzognero (*in ore diaboli*) non rimasse più con la parola divina (*in ore Dei*). Il lavoro del *Verbum* sul linguaggio umano è duplice: far sì che la voce corrisponda al contenuto da verbalizzare; e inoltre influire sul passaggio della parola nell'opera conseguente. Quindi, la luce del *Verbum-caro* intende illuminare il momento critico della preparazione del vestito maggiormente adatto ed espressivo da far indossare al contenuto spirituale (*verbum mentis*) e poi intende ancora rafforzare con la concretezza del suo esempio, l'ulteriore passaggio dell'incarnazione della parola nell'opera concreta.

Il *Verbum*, perciò, lavora nel linguaggio umano, con la duplice diuturna vigilanza, primo per impedire che l'espressione esterna vocale non corrisponda al contenuto da dire, secondo perché la parola non resti a uno stadio pre-incarnatorio, che non le consentirebbe di essere pienamente parlante. Considerazioni perennemente valide per il linguaggio umano, anche all'interno della Chiesa, dove l'istigazione farisaica del dire senza fare seduce spesso, opponendo al *Verbum caro factum est* la diabolica verbalizzazione di una *caro verba facta est*.

In particolare, l'influsso del Verbo che continua *spiritualiter* la sua azione presso i suoi ascoltatori, grazie anche a chi svolge il compito di *ministeriales magistri*, apre tre orizzonti pratici. Il primo è l'ammirazione del suo esempio, uno stupore in grado di cambiarci, di migliorarci, secondo la spiritualità di Bonaventura. Cristo, infatti, che è la *forma* del nostro essere, ci *informa* illuminandoci col suo esempio, *formandoci* continuamente con le sue parole; a mano a mano ci *conforma* a sé, fino a *trasformarci* in lui. In tale processo, l'ammirazione ci colloca nella giusta posizione per essere in qualche modo calamitati da lui, per essere del tutto aperti e *capax Dei*, ricettacolo adeguato della sua presenza e del suo esempio. È solo in questo clima, che l'influsso del Verbo può agire sul nostro linguaggio e, in generale, nelle relazioni interpersonali normalmente espresse con le parole. Il primo orizzonte operativo, allora, risiede piuttosto in questo contemplare, all'apparenza passivo, che desta in noi una grande attività assimilatrice dell'esempio di Cristo, della sua ferrea coerenza nel suo essere *Verbum-caro*, del suo mirabile equilibrio tra l'*interius* della sua divinità e l'*exterius* della sua umanità, del suo perfetto congiungimento del suo essere Figlio di Dio e figlio dell'uomo. Il secondo è l'influsso ad armonizzare la nostra interiorità con il volto esteriore, in particolare nell'espressione vocale e scritta. Un influsso per confezionare la veste adatta al corpo-contenuto, e anche a speculare sull'immagine del vestito di carne di Cristo attraverso cui il Figlio di Dio ha rivelato il Padre, lo ha mostrato. Possiamo vedere

in questa dinamica tutto lo sforzo teologico per poter rivestire di parole convenienti i misteri della fede, affinché la verità del mistero possa essere pronunciata in maniera adeguata e corrispondente. Il terzo orizzonte è quello sintetizzato nella formula della coerenza, secondo cui il messaggio che parte dall'interiorità, dal cuore, si rende manifesto sulla labbra e infine si concretizza nell'opera tangibile. Tale linea aurea ha conferito a Cristo quell'autorità più volte notata dai suoi contemporanei, un'*auctoritas* dove tutta la sua persona risuonava il suo essere pieno sì di Dio, nella sua carne, nei pensieri, nelle parole e opere. Il suo influsso su di noi è in vista del raggiungimento dell'armonia dei diversi piani (interiore, esteriore e medio), per rendere anche noi un sì di offerta a Dio, pronunciato con tutto noi stessi, *interius* ed *exterius*, *in corde*, *in ore*, *in opere*.

Riassunto: I *Sermoni domenicali* di San Bonaventura presentano un Cristo predicato attraverso un linguaggio pastorale pensato e scritto *ex parte audientium*, il Cristo dei Vangeli, sempre in movimento per portare a tutti il Regno di Dio. La presente ricerca intende sottolineare un aspetto della vicinanza di Cristo, un influsso da lui esercitato su quanti lo seguono e desiderano conformarsi alla sua vita: si tratta precisamente dell'influsso che trova il suo fondamento nella legge dell'incarnazione – *et Verbum caro factum est* –, che Bonaventura tiene costantemente dinanzi agli occhi come unica esemplarità, al punto da farne il metro di misurazione per ogni vera relazione interpersonale. In specifico tale esemplarità investe il linguaggio umano, da confrontare continuamente con questo *Verbum* che, assunto l'*aspectus* umano, si è fatto carne. È proprio il rapporto tra il *Verbum* divino e i *verba humana* che Bonaventura scruta in profondità, scoprendo analogie formidabili e feconde per la corretta comunicazione che ogni persona intesse con Dio e con il prossimo. L'influsso esercitato dal Verbo è essenzialmente duplice: il *Verbum caro* attira ogni parola umana affinché diventi carne di coerenza, non fermandosi perciò a quello stadio pre-incarnatorio che impedisce la piena attuazione della parola; e ancora, il *Verbum caro* influisce su quello sforzo ascetico ed entusiasmante a un tempo di far corrispondere l'adeguato *aspectus* a ogni parola concepita nella mente, così che la parola pronunciata sia del tutto corrispondente alla parola pensata, nata nella mente; proprio sull'esempio del *Verbum* che ha assunto una *caro* del tutto conveniente, tale da diventare essa stessa parola espressiva nella sua concretezza sensibile. Il *Verbum*, perciò, lavora nel linguaggio umano, con la duplice diuturna vigilanza, primo perché la parola non si arresti allo stadio di *flatus vocis*, che non le consentirebbe di essere pienamente parlante, secondo per impedire che l'espressione esterna vocale non corrisponda al contenuto da dire. Questo secondo aspetto, cioè l'influsso del *Verbum* sulla preparazione di vestiti verbali e vocali adeguati alla Parola, è mirato in particolare ai predicatori che hanno il compito di presentarla in modo attraente e gustosamente assimilabile. Il messaggio bonaventuriano, in tal modo, è efficacemente pedagogico nei confronti del linguaggio umano, sia nel nostro mondo che tende a perdere la dignità della parola, sia anche all'interno della Chiesa, allorché l'istigazione farisaica del dire senza fare e del dire difforme dal pensare, seduce spesso, così da opporre alla sublime verità del *Verbum caro factum est* la diabolica verbalizzazione di una *caro facta verba*.

Summary: Saint Bonaventure's *Sunday Sermons* present a Christ presented through a pastoral language thought and written *ex parte audientium*, the Christ of the Gospel, relentlessly moving to bring the Reign of God to everyone. The present study is meant to stress one particular aspect of the vicinity of Christ, an influence which he exerts upon those who follow him and are willing to comply with his life; it is precisely this very influence which finds its foundation in the law of incarnation – *et Verbum caro factum est* – which Bonaventure constantly keeps before his eyes as a unique example, to the extent of making it the unit of measurement for each true interpersonal relationship. More specifically, this example involves human language, to be continually compared to this *Verbum* which assumed a human aspect and turned itself into flesh. What Bonaventure scrutinizes in depth is exactly the relationship between the divine *Verbum* and the *verba humana*, thereby discovering amazing and fertile analogies for the proper communication which each person creates with God and with one's neighbour. The influence exerted by the Word has a twofold essence: the *Verbum caro* attracts each human word until it turns into consistency-flesh, thus going past that pre-incarnation status which prevents the word from reaching its full realization. Moreover, the *Verbum caro* carries out its influence over that ascetic and thrilling effort of giving the right aspectus to each single word conceived by one's mind, so that the word pronounced fully corresponds to the word thought, born inside one's mind; upon the example of the *Verbum* which assumed such an absolutely convenient *caro* to become, itself, the expressive word of its sensitive concreteness. Subsequently, the *Verbum* works inside human language with a twofold constant watch, first for the word not to remain in a status of *flatus vocis*, which would not allow it to be fully spoken, and second to avoid the external vocal expression not corresponding to the content to be spoken. This second aspect, i.e. the influence of the *Verbum* over the preparation of verbal and vocal vestments related to the Word, is mainly addressed to preachers who have the task of presenting it in an attractive and tastefully assimilable manner. The Bonaventurian message is thus effectively pedagogical with respect to human language, both in our world, which tends to lose the dignity of the word, and within the Church, where the pharisaic instigation of speaking without doing and speaking unconformable to the thinking which often happens to seduce, thereby opposing the diabolic verbalization of a *caro facta verba* to the sublime truth of the *Verbum caro factum est*.